

## 4 Platon

C.D.C. Reeve

---

### Cuprins

O privire de ansamblu asupra <i>Republicii</i>	52
Ideile și Binele în sine	54
Structura <i>kallipolis</i> -ului	56
Specializarea	58
Minciunile conducătorilor	59
Viața privată și proprietatea privată	60
Invalizii, copiii și sclavii	62
Cenzura artelor	64
Libertate și autonomie	65

---

### ■ Ghidul capitolului

Capitolul începe cu o prezentare schematică a argumentului general din *Republica* și cu o caracterizare a filosofului-rege, care constituie centrul de greutate al acestuia. Secțiunea a doua tratează Ideea de Bine, a cărei cunoaștere aparține în mod exclusiv și esențial filosofului-rege, întrucât în lumina acesteia își organizează el cetatea ideală pe care o conduce. Secțiunile a treia și a patra descriu structura acestei cetăți și principiul ei central de operare. Restul secțiunilor evaluează această cetate din mai multe perspective semnificative din punct de vedere politic: Se bazează această cetate pe o ideologie falsă? Implică ea o intruziune de tip totalitar a politicului în sfera privată? Tratează ea pe cei mai puțin puternici dintre membrii săi într-un mod nedrept? Limitează ea libertatea de exprimare sau de manifestare artistică? Limitează ea libertatea personală și autonomia?

### ■ Biografie

Platon s-a născut în 429 î.Hr. și a murit în 347/8. Se spune că tatăl său, Ariston, era urmașul lui Codrus, ultimul rege al Atenei. Mama sa, Perictione, era rudă cu Solon, autorul Constituției ateniene. Familia sa era aristocratică și bogată. Avea doi frați, Glaucon și Adeimantos (ambii apar în *Republica*), precum și o soră, Potone, al cărui fiu, Speusipos, de asemenea filosof, a devenit mai târziu conducător al școlii lui Platon, Academia. Pe când Platon era încă copil, tatăl său a murit și mama s-a căsătorit cu Pirilampes, prieten al marelui om politic Pericle. Prin urmare, lui Platon încă de mic nu i-a fost străină politica ateniană și era chiar așteptat să intre el însuși în politică. Cu toate acestea, terifiat de evenimentele politice ce au avut loc de-a lungul vieții sale, în special de execuția lui Socrate din 399 î.Hr. (*Apărarea lui Socrate*), s-a îndreptat în schimb către filosofie, considerând că „doar aceasta ar putea să-i salveze pe oameni de la război civil și revolte politice și să ofere un fundament solid pentru etică și pentru politică“ (*Scrisoarea a Șaptea*, 324b-326b).

Dialogurile lui Platon au adus contribuții fundamentale în aproape orice domeniu al filosofiei, de la etică, politică și estetică până la metafizică, epistemologie, cosmologie, filosofia știin-

tei, filosofia limbajului și filosofia minții. Mai mult decât atât, el a înființat și a condus Academia, care ar putea fi considerată prima universitate din lume (385 î.Hr.). Aceasta era un centru de cercetare și de predare atât a unor materii teoretice precum filosofia și matematica, cât și a unora mai practice. De exemplu, membrii Academiei au fost invitați de multe cetăți să îi ajute în sarcina practică de a dezvolta noi constituții politice. *Republica*, cu amestecul ei curios de filosofie, matematică și politică, ar putea fi, prin urmare, văzută ca o sinteză a tot ceea ce a reprezentat Academia.

#### ■ Texte esențiale

Operele lui Platon sunt în general împărțite în patru grupe cronologice, deși ordinea exactă (în special, în cadrul grupelor) este controversată. Următoarele scrieri sunt cele mai cunoscute din fiecare grupă:

De tinerețe (în ordine alfabetică): *Apărarea lui Socrate*, *Criton*, *Eutyphron*, *Lahes*.

De tranziție (în ordine alfabetică): *Gorgias*, *Menon*, *Protagoras*.

Din perioada de mijloc (în ordine cronologică?): *Phaidon*, *Banchetul*, *Republica*, *Phaidros*, *Parmenide*, *Theaitetos*.

Din perioada târzie (în ordine cronologică?): *Timaios*, *Sofistul*, *Omul politic*, *Philebos*, *Legile*, *Scrisoarea a Șaptea*.

#### ■ Principalul text folosit

Platon, *Republica*, trad. G.M.A. Grube și C.D.C. Reeve (Indianapolis: Hackett, 1992)\*.

#### ■ Idei esențiale

**Ideile** sunt obiecte inteligibile, neschimbătoare, accesibile minții, dar nu și simțurilor, care oferă singurele standarde de încredere pentru cunoaștere și judecata corectă. Cea mai importantă dintre acestea, de care celelalte depind atât pentru ființarea, cât și pentru cognoscibilitatea lor, este **Ideea de Bine**. Luată împreună, Ideile constituie tărâmul **Ființei**. În lumea perceptibilă care ne înconjoară, imaginile ideilor sunt interconectate și se află în perpetuă mișcare sau curgere. Acesta este tărâmul **Devenirii**. Prin contemplarea Ideii de Bine, despre care numai el are cunoștințe, filosoful descoperă adevăratul model pentru cea mai bună lume. **Republica** este o poveste despre ce tip de societate ar produce un astfel de filosof, dacă ar dobândi putere politică și ar deveni un **filosof-rege**. Centrală pentru această poveste este încercarea de a clarifica faptul că **dreptatea dă rezultate** – noi nu putem dobândi **fericirea** decât în cadrul unei cetăți drepte, astfel încât cea mai bună cetate trebuie să fie dreaptă. Această justificare are, la rândul ei, ca punct central **o teorie despre sufletul sau mintea umană**. Fiecare dintre noi are trei tipuri primare de dorințe: **apetentă**, **pasională** și **rațională**. Acestea determină o clasificare a noastră în trei clase naturale diferite: cei **apetenți**, pentru care fericirea constă în satisfacerea pe termen lung a poftelor lor, cei **pasionali**, pentru care ea constă în satisfacerea dorințelor de onoare și recunoaștere și cei **raționali**, pentru care fericirea constă în satisfacerea dorințelor de adevăr și bine general. În cetatea dreaptă, fiecare dintre aceste clase va avea un rol social diferit: cei apetenți vor fi **meșteșugari** sau lucrători, cei pasionali vor fi **paznici** sau soldați, iar cei raționali vor fi **conducători**. De fapt, ni se va spune că dreptatea pentru o cetate constă tocmai în adoptarea unui **principiu al specializării**, care restrânge fiecare clasă la acel unic rol social pentru care este cea mai potrivită în chip natural. Conducerea sau autoritatea politică nu depinde, prin urmare, doar de puterea sau de consimțământul

\* Citatele în limba română din dialogul *Republica* au fost preluate din traducerea lui Andrei Cornea (Platon, *Opere*, volumul V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986).

celor guvernați. Pentru a asigura continuitatea identității celor trei clase, conducătorii spun o „nobilă minciună”: meșteșugarii au bronz în ei, paznicii au argint, conducătorii au aur. Pentru a asigura numărul necesar de paznici și de conducători, este instituită o **politică de eugenie**, prin care o loterie aranjată garantează că cei mai buni se împerechează cu cei mai buni. Pentru a preveni o eventuală competiție între paznici și producători, „proprietatea privată” le va fi interzisă celor dintâi. Pentru a preveni o competiție între paznicii înșiși, li se va impune o formă de „comunism”, care presupune ținerea în comun a proprietăților, soțiilor și copiilor. Iar pentru a preveni coruperea lor, asupra întregii comunități va fi impusă o **cenzură** strictă a artelor.

### O privire de ansamblu asupra *Republicii*

În cartea I, Trasymachos susține că indivizii cei mai puternici din orice societate – conducătorii – controlează educația și socializarea prin intermediul legislației și coerciției. Dar, ca toți ceilalți, aceștia sunt egoiști. Prin urmare, ei fac legi și adoptă convenții – inclusiv convenții lingvistice – care sunt în interesul lor, nu în cel al supușilor mai slabi. Aceste convenții sunt cele care determină în mare parte concepțiile supușilor asupra dreptății și a altor virtuți. Fiind antrenați să îi urmeze sau să li se supună, supușii adoptă astfel, fără să-și dea seama, o ideologie, un cod de valori și de comportament, care nu servește intereselor proprii, ci intereselor conducătorilor. De aceea, Trasymachos definește dreptatea nu ca fiind ceea ce cred supușii socializați – precum Socrate – că este (ceva cu adevărat nobil și valoros, care promovează propria lor fericire), ci ca fiind ceea ce este ea de fapt în toate cetățile: *interesul celui mai puternic*.

În cartea I, Socrate încearcă să respingă teza lui Trasymachos, folosindu-se de cunoscutul său *elenchus*. Însă încercările sale sunt nepotrivite (357a-b, 358b-c). De aceea Platon renunță la *elenchus* în cărțile următoare și încearcă să-i răspundă lui Trasymachos (ale cărui opinii sunt preluate de Glaucon și Adeimantos), dezvoltând de unul singur o analiză pozitivă a dreptății. În centrul pledoariei sale se află conceptul de filosof-rege, care unește puterea și autoritatea politică cu cunoașterea filosofică (bazată pe matematică și dialectică) a Ideii transcendente și neschimbătoare de Bine – cunoaștere ce nu este mijlocită de concepte convenționale, fiind astfel eliberată de influența dăunătoare a puterii sau a ideologiei.

Este clar, așadar, că filosofii-regi trebuie să fie foarte inteligenți, capabili să stăpânească multă matematică și alte materii abstracte. Însă ar fi o greșeală să considerăm inteligența drept singura lor trăsătură distinctivă. Căci, dacă ar fi inteligenți, însă vicioși sau imorali, ei nu ar fi decât tiranii exploatare ai lui Trasymachos deghizați. Pentru a fi îndreptățiți să conducă, ei trebuie nu doar să știe cum să facă bine acest lucru, ci trebuie și să conducă într-un mod drept și virtuos. Prin urmare, pentru Platon, autoritatea politică nu se bazează doar pe forță sau pe consimțământul celor guvernați, ci și pe cunoaștere și virtute. În consecință, educația pe care Platon o dorește pentru filosofii-regi, după cum vom vedea, urmărește atât să îi facă virtuoși – să le modeleze dorințele, astfel încât să își dorească și să se bucure numai de ceea ce este cu adevărat bun – cât și să îi facă învățați. Dar ar fi de asemenea greșit să separăm acești factori: cunoașterea Ideii de Bine este o realizare atât în plan etic, cât și în plan cognitiv. Căci filosofii-regi nu ar recunoaște lucrul drept ca fiind bun, dacă nu ar iubi și nu s-ar delecta cu aceasta mai presus de orice altceva (580a-592b).

Ceea ce fac filosofii-regi, odată ajunși la putere, este să construiască un sistem politic – și, în primul rând, un sistem de socializare și educație – care va distribui beneficiile acestei cunoașteri specializate printre cetățeni la scară largă. Nu se pune problema că această cunoaștere însăși ar fi astfel diseminată; asemeni unei mari părți a cunoașterii specializate din societățile actuale, ea este mult prea



complexă și dificilă pentru a putea fi împărtășită tuturor. În consecință, viața supusă reflecției, considerată cea mai bună de care se poate bucura o ființă umană (*Apărarea lui Socrate* 38a), aparține numai acelor adulți, ajunși la deplina maturitate, care au avut parte de o pregătire științifică și dialectică corespunzătoare.

Natura sistemului pe care filosofii-regi îl prescriu se bazează pe psihologia lui Platon, adică pe teoria sa despre suflet (*psyche*). Conform acesteia, există trei tipuri fundamentale diferite de dorințe: cele apetente, cum sunt dorința de mâncare, de băutură și de sex (și de banii cu care pot fi dobândite acestea); cele pasionale – de onoare, victorie și bună reputație; și cele raționale, ce vizează cunoașterea și adevărul (437b, 580d). Fiecare dintre aceste tipuri de dorințe „domnește” în suflet pentru un anumit tip de persoană, determinând valorile acesteia. Căci oamenii prețuiesc cel mai mult ceea ce își doresc cel mai mult, astfel încât oamenii conduși de diferite dorințe au concepții foarte diferite asupra valorilor, a binelui sau a fericirii personale. Însă care dorință anume „domnește” în sufletul unui individ depinde de puterile relative ale dorințelor sale, precum și de tipul de educație și de socializare pe care le primește. Nu este deloc surprinzător, având în vedere aceste concepții, că Platon crede că scopul fundamental al educației etice sau politice nu este acela de a așeza știința în sufletele oamenilor, ci de a le educa sau a le socializa acestora dorințele, răsucindu-i (pe cât posibil) dinspre urmărirea a ceea ce ei credeau în mod eronat a fi fericirea, înspre urmărirea adevăratei fericiri (518b-519d).

Faimoasa alegorie a Peșterii ilustrează efectele acestui gen de educație (514a). Persoanele ne-educate, limitate (sau dominate) de dorințele lor needucate sau nesocializate, văd doar imagini după modele ale binelui (umbrele artefactelor, proiectate pe pereții peșterii). Ei nu sunt în niciun fel virtuosi, acționând numai conform capriciilor lor. Când dorințele lor sunt educate, prin exercițiu fizic și prin acel amestec de citit, scris, dans și cântec, pe care grecii îl numesc *mousike* (muzică), ei sunt eliberați din aceste lanțuri, fiind conduși apoi de poftele lor educate sau socializate. Din acest moment, ei au cel puțin acel nivel de virtute necesar pentru a acționa cu prudență și a amâna plăcerea. Platon se referă la oamenii din acest stadiu ca fiind *iubitori de bani*, întrucât ei urmăresc obținerea banilor, reprezentând cel mai bun mijloc de a-și satisface în mod sigur dorințele lor apetente de mâncare, băutură și sex pe termen lung (580d-581a). Ei văd modele ale binelui (artefactele care proiectează umbrele). Aceasta deoarece satisfacerea stabilă a dorințelor apetente *este* un gen de bine.

Dacă se continuă educarea acestor oameni, de data aceasta cu ajutorul matematicii, ei vor ajunge să fie dominați de dorințele pasionale. Ei vor deveni astfel *iubitori de onoruri*, care caută succesul în încercări dificile, precum și onoarea și recunoașterea pe care el le aduce. De asemenea, ei au opinii adevărate despre virtute, deținând, prin urmare, acel nivel mai ridicat de virtute, numit de Platon „virtute cetățenească” (430c).

În fine, dacă vom merge și mai departe cu educația lor, în domeniul dialecticii și al conducerii practice a cetății, oamenii vor fi dominați numai de dorințele lor raționale. Ei vor fi eliberați de iluzii, și nu vor mai vedea doar imagini ale binelui, ci binele în sine. Acești oameni sunt *iubitorii de înțelepciune*, sau filosofii, care dețin cunoaștere, și nu simple opinii adevărate despre virtute, fiind, prin urmare, pe deplin virtuosi.

Totuși, nu orice om se poate bucura de toate aceste tipuri de educație; există, în fiecare etapă, oameni ale căror dorințe sunt prea puternice pentru a fi biruite prin educație. De aceea, în cetatea ideală există și meșteșugari, și paznici, și filosofi-regi. Tot din acest motiv, în calitatea lor de cetățeni ai cetății ideale, sau ai *kallipolis*-ului, ei pot să coopereze unii cu ceilalți în cadrul unui sistem drept, în care meșteșugarii iubitori de bani își oferă produsele în schimbul protecției oferite de paznicii iubitori de onoruri și al cunoașterii oferite de regii iubitori de înțelepciune, în loc să se întrecă între ei pentru exact aceleași bunuri. Cu toate acestea, toți cei ce aparțin acestui sistem ideal au dreptul de a merge atât de departe în afara peșterii dorințelor nesocializate, pe cât le permite educația primită, dată fiind forța innăscută a acestor dorințe. Prin urmare, fiecare se apropie atât cât poate de idealul virtuții depline și al fericirii autentice. Acest lucru face din cetatea lui Platon atât un ideal

etic, cât și unul prudential, un ideal ce împlinește atât dreptatea, cât și fericirea. Prin aceasta, el constituie un răspuns la provocarea lansată de Trasymachos și reluată de Glaucon și Adeimantos în cartea a II-a. Căci, dacă dreptatea maximală și fericirea maximală sunt compatibile, să fii mai degrabă drept decât nedrept este un lucru ce își va primi răsplata cuvenită.

### Ideile și Binele în sine

În cadrul discuției despre muzică și poezie din cartea a II-a, Socrate spune: „O, Adeimantos, nu suntem, tu și cu mine, poeți în clipa de față, ci întemeietori de cetate! Se cade ca întemeietorii să știe canoanele (*tupoi*) miturilor, pe care poeții trebuie să le folosească. Iar dacă aceștia s-ar abate de la aceste canoane, nu trebuie să le încredințăm facerea de mituri și nici nu trebuie lăsați să le compună“ (378e-379a). Adeimantos îi răspunde, întrebând care sunt de fapt aceste modele ale învățăturilor despre zei. Răspunsul extins al lui Socrate, care se întinde pe mai multe pagini, poate fi rezumat, fără a se pierde foarte multă informație, în felul următor: fără „reprezentări rele ale realității privitoare la zei și eroi“ (377e), numai povești care să-l facă pe paznic „să se teamă cât mai puțin de moarte“ (386a), fără denumiri „cumplite și de spaimă“ date tărâmului de dincolo (387b), fără „tânguirile bărbaților străluciți“ (387e), fără înfățișări ale „oamenilor slăviți, ca fiind stăpâniți de răs“ (388e-389a), fără reprezentări ale zeilor sau eroilor ca eșuând în a „fi stăpâni peste plăcerile băuturii, mâncării și iubirii“ (389d-e); fără „îndrăzneli sfruntate, în vorbă sau în poezie, adresate cârmuitorilor“ (390a), fără imitatori cu excepția „tipului de imitare cel neamestecat, aparținând omului vrednic“ (397d), fără alte moduri în afară de cel doric și cel frigian (399a), fără muzică provenind din flaute, harpe triunghiulare, harpe sau alte „instrumente care au multe corzi și pot cuprinde toate armoniile“ (399c), fără alte ritmuri în afara celor care sunt potrivite pentru „cineva care duce o viață ordonată și vitează“ (399d).

Felul în care filosoful ajunge la aceste modele este ușor de înțeles. El analizează efectele pe care diferitele tipuri de poezie îl au asupra sufletului paznicului. Filosoful definește ce tip de suflet ar trebui să aibă paznicul, analizând rolul pe care îl are acesta în cetatea ideală (500b-501c, 618b-e), și stabilește care ar trebui să fie acest rol, analizând binele în sine, întrucât doar cunoscându-l pe acesta poate el cunoaște oricare alt tip de bine (534 b-c).

Canoanele la care ajunge în acest fel filosoful sunt Ideile. Însă acestea sunt, după cum am văzut, destul de vagi: ele nu sunt tipare detaliate, ci nu fac decât să stabilească care sunt trăsăturile pe care un *bun* poem, de pildă, trebuie să le aibă. Același lucru este, pesemne, valabil și pentru patri, ca și pentru toate celelalte. Astfel, modelul unui filosof pentru un F specifică acele caracteristici pe care F trebuie să le aibă sau nu pentru a fi bun. Modelul nu este un tipar pentru un F existent, și în mod cert nu este un tip de F (o paradigmă sau ceva de acest fel).

Pentru a înțelege mai bine ce este o idee sau un model de acest tip, ne vom întoarce la dificila analogie a Soarelui. Aceasta are atât o latură epistemologică, care tratează despre cunoaștere și obiectele acesteia, cât și o latură ontologică, care tratează despre existență sau realitate. Vom începe cu prima:

1 „[a] Această entitate, ce oferă adevărul pentru obiectele de cunoscut și puțința de a cunoaște pentru cunoscător, este ideea Binelui. [b] Gândește-te la ea ca fiind cauza cunoașterii și a adevărului, dar și ca un obiect al cunoașterii. [c] Astfel, ambele, și cunoașterea și adevărul, sunt frumoase; dar dacă ai avea în vedere ceva încă mai frumos decât ele, ai judeca cum trebuie. Căci, după cum, dincolo [în domeniul vizibilului], [d] lumina și vederea, chiar dacă e drept să fie privite ca asemănătoare soarelui, nu trebuie socotite a fi soarele, tot așa și aici, este drept ca acestea două – adevărul și cunoașterea – să fie socotite asemănătoare Binelui, nefiind drept ca una sau alta să fie considerate Binele, ci rangul Binelui trebuie socotit vrednic de o cinste mai înaltă.“ (508e-509a).

Așadar, Binele este (1d) ceva asemănător unui obiect ce se luminează pe sine însuși, care răsfrânge acea lumină a inteligibilului asupra altor obiecte ale cunoașterii – altfel spus, a altor paradigme – astfel încât să le facă inteligibile: este un lucru inteligibil ce constituie cumva condiția de inteligibilitate a celorlalte lucruri. Acest fapt sugerează că „lumina” emanată de Binele în sine se aseamănă ordinii raționale sau logice, și că ea însăși este o paradigmă înzestrată cu ordine și structură.

Pentru a pune discuția în termeni mai puțin metaforici, să presupunem că avem o descriere corectă a unei Idei, F. Întrucât descrierea este corectă, ea trebuie să manifeste acel tip de ordine rațională sau logică necesar pentru adevăr: trebuie să fie cel puțin consistentă. Iar pentru ca descrierea să fie făcută adevărată de către F, trebuie ca această Idee să dețină cel puțin nivelul de ordine rațională care constituie corelatul ontologic al consistenței. Deci, fără ordine rațională, nu ar exista adevăr și nici cunoaștere. Dacă Binele în sine ar fi însăși Ideea sau paradigma ordinii raționale, (1a) ar fi mult mai ușor de înțeles. Și la fel ar fi și (1b-c). Căci, întrucât Binele ar fi el însuși o Idee, ar fi un obiect al cunoașterii la fel ca toate celelalte. Dar, în calitate de cauză a inteligibilității sau cognoscibilității lor, ar fi „altfel decât ele”.

Latura metafizică a analogiei cu soarele este următoarea:

- 2 „Vei afirma că soarele nu oferă lucrurilor vizibile doar puțința de a fi văzute, ci și devenirea, creșterea și hrana, fără ca el să fie devenire. [...] Atunci afirmă că obiectelor cognoscibile le vine din partea Binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci și cea de a fi, ca și ființa lor; acestea purced tot de la el, dar Binele nu este ființă, ci o depășește pe aceasta prin vârstă, rang și putere.” (509 b)

Lucrurile vizibile, inclusiv soarele, sunt componente ale tărâmului vizibilului. Însă soarele are un rol foarte special în cadrul acestuia: fără el, nici nu ar exista un astfel de tărâm. Același lucru este valabil și pentru Bine, ca paradigmă a ordinii raționale. Ca și celelalte Idei, acesta este o componentă a lumii inteligibile. Dar are un loc special în cadrul acesteia: fără el, nu ar exista o astfel de lume. Astfel putem înțelege de ce Binele este caracterizat ca „nefiind ființa, dar depășind-o pe aceasta prin vârstă, rang și putere”.

Relația dintre Binele în sine și celelalte Idei, de care mă voi ocupa acum, este cel mai bine evidențiată de un problematic caz particular, anume acela al Ideilor „rele”, precum Ideea de Urât sau Rușinos, Ideea de Nedreptate și Ideea de Rău (402b-c, 475e-476a). Căci ne este deosebit de greu să înțelegem cum ar putea acestea să-și datoreze existența și cognoscibilitatea Binelui în sine. Totuși, suntem ajutați de discuția despre bine și rău din Cartea a 10-a. Acolo, Platon scrie că „răul este cel ce nimicește și corupe totul, binele cel ce păstrează și aduce folos”. Însă binele și răul nu sunt generice; mai degrabă, sunt astfel atașate genurilor de lucruri încât numai binele sau răul *natural* al unui gen îl poate conserva, respectiv distruge: putrezeala, și nu rugina, distruge lemnul; la fel, rugina, și nu putrezeala, distruge fierul. Prin urmare, pentru fiecare gen de lucruri avem o pereche de contrarii, binele (natural) și răul (natural), fiecare cu o funcție diferită: funcția binelui este de a conserva sau a aduce folos acelui gen, iar cea a răului este de a-l nimici și a-l corupe. Conform asumției (simplificatoare) că, în cazul conservării, avem un folos de nivel mic, iar în cel al nimicirii, o corupere de cel mai înalt nivel, voi numi acești trei itemi *genuri*, *foliosuri* și *corupători*.

Dacă binele este o paradigmă a ordinii raționale, toți acești trei itemi, ca membri ai tărâmului inteligibilului, trebuie să fie instanțe ale ordinii raționale. Totuși, ei diferă semnificativ unul de celălalt. Poate că cel mai ușor mod de a surprinde aceste diferențe este în felul următor: un gen este o instanțiere a ordinii naturale, care în sine nu este nici bună, nici rea. Pentru a fi bun, ar trebui ca nivelul lui de ordine rațională să fie sporit de folosul potrivit; pentru a fi rău, ar trebui ca nivelul lui de ordine rațională să fie redus de corupătorul potrivit. De exemplu, un corp, ca atare, nu este nici bun, nici rău – el doar manifestă un nivel moderat de ordine rațională: „Eu consider că există trei feluri de lucruri: bune, rele și nici-bune-nici-rele [...] Boala este un rău, iar medicina este folositoare și bună [...]”



Iar trupul în sine nu este nici-bun-nici-rău“ (*Lysis*, 216d5-217b3).<sup>\*</sup> Așadar, adăugând sănătate (folosul potrivit) unui corp, acesta dobândește suficientă ordine rațională cât să fie un corp bun; adăugând boala (corupătorul corespunzător), va fi suficient de deficitar în ordine rațională încât să fie un corp rău. Dar, în ciuda faptului că un corp nu este în sine nici bun, nici rău, el își datorează totuși existența, cel puțin parțial, și Binelui. Dacă nu ar exista nicio ordine rațională, ar fi imposibil chiar și acel nivel de ordine rațională prezent în Ideea de corp ca atare, nivelul necesar pentru ca această Idee să poată furniza adevărul descrierii aceluia corp, iar Ideea nu ar mai fi o entitate inteligibilă și cognoscibilă.

Acum imaginați-vă un corupător: de pildă, Ideea de Nedreptate. Aceasta este un model de ordin rațional – un lucru cognoscibil, inteligibil, „o dezbinare a celor trei părți [ale sufletului], un fel de a înfăptui mai multe deodată, cât și a onora ce nu ne sunt proprii, o răzmeriță a vreunei părți împotriva întregului, pentru ca să cârmuiască în suflet cine nu se cade“ (444b). Prin urmare, ea își datorează cognoscibilitatea sau inteligibilitatea – în fapt, însăși ființarea – existenței ordinii raționale, existenței Binelui în sine. Dar faptul că este un model de ordin rațional nu înseamnă neapărat că este bună – ar putea să nu fie nici bună, nici rea (precum un corp sau ceva de genul acesta), sau ar putea să fie bună (precum sănătatea sau virtutea), sau ar putea să fie rea (ca orbirea, putrezirea, boala). Ceea ce o face să fie rea este faptul că este un model de ordin rațional opus ordinii raționale a unui gen, care va corupe manifestările acestuia, făcând ca nivelul lor natural de ordine rațională să se degradeze în așa măsură, încât ele să nu mai aparțină deloc aceluia gen (609c). Pentru ca Ideea de Nedreptate să fi fost un *folos*, ar fi trebuit ca ea să sporească ordinea rațională a unui anumit gen.

Binele păstrează și aduce foloase. Folosurile sunt atașate genurilor. Pare a decurge de aici că și Binele trebuie să fie atașat unui gen. Dar cărui gen? Răspunsul sugerat de analogia cu soarele este următorul: genul căruia Binele îi este atașat este Binele însuși. Cu alte cuvinte, Binele în sine își aduce folos sieși (mai precis, se conservă pe sine, întrucât el nu își sporește nivelul de ordine rațională), depinzând epistemic și metafizic de sine însuși. Acest lucru poate părea misterios, însă, dacă Binele este pur și simplu Ideea de ordine rațională, este, de fapt, ceva firesc. A gândi altfel ar fi echivalent cu a gândi că soarele nu poate fi sursa luminii prin care se face vizibil și pe sine însuși. Dar Răul în sine? Ei bine, ca Idee, ca un model de ordin rațional, își datorează existența și cognoscibilitatea Ideii de Bine. Așadar, Răul depinde de Bine. Dar întrucât această Idee este un corupător – asemeni Ideii de Nedreptate, menționată mai sus –, ea nu este bună în sine, ci rea în sine.

Binele în sine nu este, așadar, în mod particular, binele politic, ci un standard sau o paradigmă care îi permite filosofului să determine care este binele politic, așa cum îi permite să determine binele poeziei sau binele științei sau oricare alt tip de bine. Pentru acest motiv, meșteșugurile (*technē*) ca întreg au nevoie de filosofie. Să luăm cizmăritul, de exemplu. Cizmarul știe cum să facă un pantof – are acces la Ideea de Pantof (596b). Dar el nu știe, *qua* cizmar, să facă un pantof bun – unul care să contribuie neîndoielnic la fericirea umană. Pentru aceasta, el trebuie să apeleze la filosof. Căci numai filosoful cunoaște Binele în sine și poate astfel judeca nivelul de bine al cetăților, din care cizmării, ca și ceilalți meșteșugari, trebuie să facă parte pentru ca fericirea omenească să se împlinească. Acest lucru, împreună cu nevoia de a-i avea pe aceștia în cetate, pentru care filosoful argumentează într-un alt mod, face posibilă cetatea bună, în concepția lui Platon (369b și urm.).

### Structura *kallipolis*-ului

Datorită inspirației divine, Socrate cunoaște Binele în sine încă de la începutul *Republicii*, fiind astfel în postura de a juca rolul unui filosof-rege (496a-e, 506d-e) – joacă un rol, pentru că nu este rege, ci doar filosof. Ne-am putea aștepta ca primul său pas, având acest rol, să fie cel de a schița

<sup>\*</sup> Citatul a fost preluat din traducerea lui Alexandru Cizek, inclusă în Platon, *Opere*, vol. II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976.

o Constituție și un set de legi pentru *kallipolis*. În schimb, el se va concentra aproape exclusiv pe proiectarea unei structuri sociale care îi va mobiliza pe toți cetățenii înspre dobândirea virtuții. Motivul pentru această strategie este, în esență, unul psihologic. Platon are două mari convingeri: în primul rând, dacă socializarea (inclusiv educația) nu ne face dorințele și emoțiile pe atât de conforme cu rațiunea pe cât e posibil, astfel încât să dobândim virtutea civică, niciun sistem de legi nu va fi eficient; în al doilea rând, odată ce vom fi dobândit virtutea civică, legislația va deveni o chestiune de rutină (422e-427d). Inversând cumva aceste formulări, Platon crede că amenințarea venită din partea dorințelor „anarhice“ la adresa binelui politic este cel mai mare rău politic cu putință. Această credință este responsabilă pentru mare parte din tezele considerate îndeobște inacceptabile din *Republica*, precum cele privitoare la minciunile conducătorilor, critica la adresa familiei și a proprietății private, sau cenzura artelor. Încă și mai relevant pentru scopul nostru prezent este că această convingere explică, de asemenea, felul în care Platon își structurează descrierea *kallipolis*-ului – comunitatea umană bună, sau pe deplin fericită, care se află în centrul teoriei politice a lui Platon și al *Republicii* înseși.

Această descriere este realizată în trei etape, fiecare dintre ele descriind o cetate aparent diferită (472d-e): cetatea-1 (369a-372d), cetatea-2 (372e-471c) și cetatea-3 (473b-544b). Totuși, în realitate, fiecare dintre aceste cetăți aparent autonome este o parte a *kallipolis*-ului, nefiind prin urmare deloc autonomă. În cartea a V-a, de exemplu, Socrate își propune să arate că cetatea-2 este o posibilitate ce ar putea deveni reală, că ea ar putea exista cu adevărat (473a-b). Cu toate acestea, Platon va arăta, de fapt, că această caracteristică aparține cetății-3 (473b-544b). Iar cetatea-3 nu este aceeași cu cetatea-2. Căci, deși cetatea-2 este „bună“, cetatea-3 este „chiar mai bună“ (543c-544b). Întrebarea este: de ce procedează Platon astfel?

Un șir argumentativ firesc este următorul: cetatea-2 nu este în sine o posibilitate reală. De aceea, nici nu se face vreo încercare de a se demonstra că ar fi așa ceva. Dar, modificată în unele aspecte, ea este parte a unei cetăți – anume cetatea-3 – care este o posibilitate reală. Prin urmare, dacă Platon poate să demonstreze că cetatea-3 este o posibilitate reală, el va fi arătat că același lucru este valabil și pentru cetatea-2. Totuși, dacă între cetatea-2 și cetatea-3 există o astfel de relație, acest gând sugerează că ar putea exista un șir ordonat de părți de cetate, fiecare dintre ele fiind, atunci când este modificată, o componentă a succesoarei ei, numai cetatea-3 fiind o cetate completă și actualizabilă. Acest lucru sugerează și el că acest șir ordonat reprezintă modul lui Platon de a explica de ce *kallipolis*-ul trebuie să aibă o structură atât de complexă, încărcată cu filosofi-regi, paznici și meșteșugari.

Cetatea-1, de exemplu, pare a fi partea din *kallipolis* locuită de iubitorii de bani sau de producători. Cu toate acestea, ea nu este o posibilitate reală, deoarece nu conține nimic care să contrabalanseze efectele destabilizatoare ale poftelor nenecesare și ale *pleonexiei* (dorința de a avea din ce în ce mai mult, fără limită), pe care le provoacă în mod inevitabil (372e-374a). Pentru asta, e nevoie de paznici (poliția alcătuită din soldați). Odată adăugați aceștia, rezultatul este cetatea-2, care conține instituțiile politice și educaționale necesare pentru a produce astfel de paznici. Cetatea-2 conține atât partea din *kallipolis* locuită de iubitorii de onoruri, sau paznici, cât și cetatea-1. Însă nici cetatea-2 nu este o posibilitate reală, pentru că nu conține nimic care să contrabalanseze efectele destabilizatoare ale iubirii nelimitate de onoruri. Pentru asta, este nevoie de filosofi-regi. Când aceștia sunt adăugați, rezultatul este cetatea-3, care conține instituțiile politice și educaționale necesare pentru a produce filosofi-regi. Cetatea-3, despre care Platon crede că este o posibilitate reală, este un *kallipolis* și pentru iubitorii de bani, și pentru iubitorii de onoruri, și pentru filosofi. Cum s-ar exprima Hegel, cetatea-1 este „depășită, dar conservată“ de cetatea-2, la fel cum cetatea-2 se află în aceeași relație cu cetatea-3.

Din această perspectivă, Platon pare să fi început construirea *kallipolis*-ului din primul moment în care începe descrierea cetății, la 369b5. Metoda sa este aceea de a retrage încet vâulul, pentru a descoperi treptat unde vrea el să ajungă, și nu de a introduce în discuție și a respinge succesiv fiecare cetate.



## Specializarea

În cărțile 2-5, Platon pare a accepta *doctrina aptitudinii unice*, conform căreia fiecare persoană se naște cu o aptitudine spre o unică îndeletnicire sau tip de activitate – un singur stil de viață sau rol social: „medicul și dulgherul au firi diferite“ (454d), „există atât femeie bună la medicină, cât și femeie care nu-i bună, există femeie cu duh muzical, dar și femeie lipsită de acesta“ (455 e). În plus, pe baza acestei doctrine, Platon pare să accepte un principiu prescriptiv: fiecare membru al *kallipolis*-ului trebuie să practice de-a lungul vieții numai acea îndeletnicire unică pentru care are o aptitudine naturală (370a-b, 374a-c, 394e, 423c-d, 433a, 443b-c, 453 b). Acesta este *principiul specializării*, care, fiind atât de contraintuitiv și constrângător, îi deranjează în mod invariabil pe cititorii *Republicii*. Totuși, în ciuda tuturor acestor dovezi care par a susține contrariul, Platon nu susține nici doctrina aptitudinii și nici principiul specializării.

Dacă Platon ar fi acceptat doctrina aptitudinii unice, atunci teoria sa psihologică ar fi trebuit să conțină referiri la ea; dar aceste referințe lipsesc. Într-adevăr, teoria lui psihologică exclude posibilitatea ca o persoană să aibă atât o aptitudine naturală pentru tâmplărie, cât și una pentru poezie. Căci, conform ei, toți „iubitorii de meșteșuguri“ au aceleași capacități cognitive, posedând opinii mai degrabă decât cunoaștere (475d-480a), și toți sunt iubitori de bani, având aceleași dorințe dominante, aceeași concepție asupra Binelui (580d și urm.). Ceva asemănător este valabil și pentru conducători (iubitorii de înțelepciune) și paznici (iubitorii de onoruri). De aceea, deși auzim de copii de meșteșugari recrutați pentru a fi antrenați ca paznici, datorită aptitudinilor lor naturale (415b-c), și de paznici care sunt retrogradați la rangul de meșteșugari, deoarece nu au reușit să se ridice la nivelul așteptărilor (468a), nu vom auzi niciodată că fiul unui tâmplar s-ar fi mutat în casa unui olar pentru că nu are aptitudini pentru meșteșugul tatălui său. În fapt, Platon pare să presupună, pur și simplu, că, pentru un copil, este un lucru natural să urmeze meseria părinților săi (456d, 467a).

Prin urmare, Platon nu susține doctrina aptitudinii unice, așa că nu poate susține nici principiul specializării, deoarece acesta îl presupune pe cel dintâi. Totuși, el acceptă *doctrina limitei superioare unice*, conform căreia dorințele domnitoare ale unui om determină o anumită limită superioară a dezvoltării sale cognitive. Această viziune este, de fapt, după cum am văzut, centrul de greutate al întregii sale teorii psihologice. În plus, întrucât acceptă doctrina limitei superioare unice, el acceptă și *principiul cvasi-specializării*, conform căruia fiecare persoană din *kallipolis* trebuie să practice de-a lungul vieții exclusiv acea îndeletnicire, fie ea cea de meșteșugar, de paznic sau de conducător, care solicită cel mai înalt nivel de dezvoltare cognitivă de care este ea capabilă: iubitorii de bani trebuie să fie meșteșugari, iubitorii de onoruri trebuie să fie paznici, filosofii trebuie să fie regi (434a-b).

Așadar, nu trebuie să ne surprindă faptul că, în cartea a IV-a, principiul specializării este considerat o simplă formulare provizorie a principiului cvasi-specializării, și că va fi înlocuit de acesta din urmă în chip explicit. Dacă *toți* practicantii diferitelor meșteșuguri obișnuite „și-ar schimba sculele și cinstirile cuvenite“, astfel încât principiul specializării să fie încălcat în mod flagrant, aceasta „nu ar vătăma cu mult cetatea“ (434a). Încălcărilor principiului cvasi-specializării, pe de altă parte, ar duce la dezastre politice, la „nimicirea cetății“ (434 a-b). Căci principiul specializării nu a reprezentat nimic mai mult decât „un fel de icoană a dreptății“ (443c), pe când principiul cvasi-specializării reprezintă esența însăși atât a dreptății individuale, cât și a celei politice (434c, 443c-d): un suflet este drept dacă cele trei părți constituente ale sale – rațiune, pasiune, apetit – se supun acestui nou principiu, după cum o cetate este dreaptă dacă ale ei componente – conducătorii, paznicii, meșteșugarii – se supun și ele acestui principiu. Prin urmare, nu numai că principiul specializării nu este compatibil cu teoria psihologică a lui Platon; el nu este compatibil nici cu politica sa, cu teoria asupra dreptății.

## Minciunile conducătorilor

Ni se spune, în mai multe rânduri, că filosofii-regi vor găsi adesea necesar sau util să-i mintă pe paznici și meșteșugari. Spectrul falselor ideologii și al exploatării intervine imediat în discuție. Cu toate acestea, la sfârșitul cărții a II-a, este introdusă o distincție între două tipuri de minciuni sau falsități (*pseudos*). Primul tip, denumit „minciună autentică”, sau „minciună pură” (382a, 382c), este o „minciună despre lucrurile conducătoare [spusă] părților conducătoare din suflet” (382a-b). Cel de-al doilea tip de minciună, „minciuna verbală” sau „minciuna din cuvinte” este „o imitație” a unei minciuni autentice (382b-c), care este folositoare „în relația cu dușmanii și cu cei numiți prieteni, atunci când, din pricina nebuliei sau a vreunei alte sminteli, ei încearcă să facă ceva rău”, pentru a-i împiedica să facă asta (382c-d).

Prin urmare, pentru a fi o minciună autentică, sau conținutul unei minciuni autentice, o propoziție trebuie să fie susținută sau crezută de partea conducătoare a sufletului, adică de rațiune, partea care se ocupă de binele sufletului ca întreg. Așadar, în esență, o minciună autentică este o minciună care înșală rațiunea, împiedicând astfel sufletul însuși de a dobândi binele. Descrierea minciunilor verbale pare acum evidentă. B încearcă să facă x, crezând în mod eronat – „din cauza nebuliei sau a vreunei alte sminteli” – că este bine să facă acest lucru. A știe că nu este bine ca B să facă x. Prin urmare, A îi spune lui B ceva despre care A știe că este fals, pentru a-l împiedica pe B să facă x. A l-a mințit pe B. Dar B nu va avea, ca urmare a acestei minciuni, o opinie greșită despre bine în partea rațională a sufletului său. De fapt, el va fi mânat înspre bine, nu departe de el. O minciună autentică înșală partea rațională din suflet cu privire la natura binelui. O minciună verbală ar putea părea că face același lucru – în special persoanei (B în exemplul nostru) care descoperă că a fost mințită. Căci B crede, desigur, că este bine să facă x. De aceea, o minciună verbală este „o imitație” a minciunii autentice. Dar nu este „o minciună pură”, deoarece ea nu înșală, de fapt, rațiunea cu privire la natura binelui. Minciuna verbală „ia ființă după” minciuna autentică (382b-c), deoarece A nu va putea să mintă din cuvinte până ce nu va fi cunoscut Binele în sine și nu se va fi aflat în postura de a putea spune minciuni autentice, care înșală rațiunea cu privire la natura acestuia. De aceea, toată lumea, cu excepția filosofilor-regi, singurii care cunosc Binele în sine, trebuie să evite orice tip de minciună (389b-c).

Faptul că minciunile conducătorilor sunt toate menite să fie verbale, și nu autentice, devine clar din exemplele lui Platon. Unul dintre acestea este binecunoscutul mit al metalelor (414b-415d). Întrucât este descris ca „una dintre acele minciuni necesare despre care vorbeam, una vrednică de tot” (414 b-c), este clar că mitul trebuie înțeles ca o minciună verbală. Scopul lui este de a stabili între membrii *kallipolis*-ului legături de iubire sau prietenie (415d). Dar prietenia lor este, de fapt, întemeiată pe interesul propriu. Această minciună corespunde, deci, descrierii noastre. Cei care o cred nu vor crede, prin aceasta, o minciună autentică. Căci această credință le este benefică, și îi îndreaptă spre Binele în sine, nu departe de el.

Ultima menționare a minciunilor pe care le spun conducătorii este în cartea a V-a, în legătură cu loteria aranjată de conducători pentru a garanta că bărbații cei mai buni „sunt împerecheați cu cele mai bune femei cât se poate de des” (459c-460 a). Și aici, minciuna conform căreia împerecherile s-ar desfășura după noroc, nu după planificări, este menită a fi verbală, întrucât se presupune că aduce folos cetății ca întreg, conservând calitatea clasei paznicilor. Cu toate acestea, nu poți să nu te gândești că intențiile lui Platon nu sunt așa de bine înfăptuite în acest caz aici. Căci sexul este un lucru care place chiar și paznicilor iubitori de onoruri; de aceea, a avea parte de sex constituie adesea o răsplată pentru ei (460b, 468b-c). În consecință, pierderea lui, de care suferă în *kallipolis* paznicii inferiori, este o adevărată pierdere; în plus, una pentru care nu primesc nicio compensație. Dacă acest lucru este un defect al *kallipolis*-ului, atunci este cu siguranță un defect minor. Platon a ales, din motive istorice contingente, o soluție oarecum nefericită la problema în cauză. El nu are ceva împotriva sexului ca atare: atunci când paznicii trec de vârsta reproducerii, li se permite să facă sex cu oricine doresc, cu condiția să evite incestul (461b-c). Prin urmare, contracepția ar fi o soluție mai bună pentru problema eugeniei decât loteria aranjată.

Pentru a capta semnificația filosofică a tuturor acestor lucruri, trebuie să facem unele distincții. Dacă locuitorii unei cetăți cred, în mod eronat, că sunt mai fericiți acolo decât în altă parte, în parte pentru că perspectiva asupra lumii cu care au fost învățați este greșită, iar conducătorii știu asta, atunci acei locuitori sunt victimele unei *ideologii false*. Dacă, pe de altă parte, cetățenii au opinia adevărată că sunt fericiți, dar o au pentru că au fost învățați să accepte o viziune greșită asupra lumii, atunci ideologia lor este *întemeiată fals*. În fine, dacă locuitorii unei cetăți cred că sunt mai fericiți acolo și opinia lor este atât adevărată, cât și susținută de o viziune corectă asupra lumii, atunci cetatea lor este *liberă de ideologie*. Întrucât minciunile conducătorilor sunt minciuni verbale, este clar că meșteșugarii și paznicii care le cred nu sunt victimele unei ideologii false. Dar, pentru că ceea ce cred ei este fals, iar filosofii-regi știu asta, ideologia lor este întemeiată fals.

Cu toate acestea, viziunile asupra lumii care le sunt disponibile meșteșugarilor și paznicilor din *kallipolis* sunt menite să fie pe atât de apropiate de adevăr, pe cât le permit capacitățile lor naturale și dorințele lor dominante. Căci accesul (imperfect) al meșteșugarilor și al paznicilor la Binele în sine este demn de încredere numai atunci când ei sunt ghidați de cunoașterea filosofilor-regi. Prin urmare, deși meșteșugarii sau paznicii nu își reprezintă cu claritate valorile sau rolul lor în *kallipolis*, reprezentările lor sunt pe atât de clare, pe cât le permite natura lor, atunci când aceasta este pe deplin dezvoltată prin educație.

Este evident că orice om are interesul să evite o cetate în care ar fi victima unei ideologii false. Dar nu este la fel de clar și că orice om ar avea un motiv să evite o cetate cu o ideologie întemeiată fals, mai ales dacă gradul de falsitate este minim. În fapt, s-ar putea să fie rațional ca el să prefere o astfel de cetate uneia care este complet liberă de ideologie. Totul depinde de abilitățile lui naturale și de ceea ce își dorește cel mai mult în viață. Dacă, de exemplu, îi place cel mai mult o viață dedicată plăcerii de a afla adevărul, va fi pe deplin fericit numai într-o cetate în care este liber de ideologie. Dar dacă își dorește cel mai mult plăcerea de a face bani sau de a primi onoruri, atunci el are toate motivele să renunțe la anumite adevăruri din perspectiva sa asupra lumii, în schimbul plăcerilor lui favorite. De fapt, dacă îi lipsește cu desăvârșire capacitatea naturală de a se lipsi de ideologie, s-ar putea nici să nu aibă de ales în această chestiune. Așa că faptul că ideologiile meșteșugarilor și paznicilor sunt întemeiate fals, în timp ce filosofii-regi sunt liberi de ideologie, pare a fi mai degrabă un avantaj, decât un dezavantaj al *kallipolis*-ului. Aici, și numai aici, iubitorii de bani și de onoruri se bucură de beneficiile pe care le aduce libertatea în raport cu ideologia, libertate de care ei înșiși nu sunt vrednici. Aici, și numai aici, filosofii pot vedea lumea așa cum este ea.

### Viața privată și proprietatea privată

În cartea a V-a, atunci când revine la tema stilului de viață potrivit pentru paznici, Socrate se întreabă cum ar trebui pregătite și educate femeile-paznici. Ar trebui ele să reducă din volumul de muncă al bărbaților, preluând unele din responsabilitățile acestora, sau să „rămână acasă, ca fiind neputincioase din pricina nașterii copiilor și al hrănitului acestora“ (451d)? Interlocutorul imaginar al lui Socrate susține, în spiritul epocii, că diferențele dintre rolurile reproductive duc, într-adevăr, la diferențe între rolurile sociale. Cu toate acestea, Socrate va judeca mai profund, arătând că nu este clar că rolul unei persoane în reproducere ar avea vreo legătură cu meșteșugul acelei persoane, sau cu stilul ei de viață (454d-e). Femeile, afirmă Socrate, sunt fie iubitoare de bani, fie iubitoare de onoruri, fie filosofi, la fel ca bărbații. Prin urmare, în *kallipolis* femeile nu vor fi obligate să rămână acasă, ci vor fi antrenate în acea activitate pentru care au cele mai bune aptitudini naturale, fie aceasta activitatea de a produce, de a păzi sau de a conduce (456a, 540c).

Deși aceste prescripții sunt cu siguranță luminate, chiar și potrivit standardelor noastre, s-ar putea crede că ele se aplică numai femeilor-paznici, nu și femeilor-meșteșugari. Cu toate acestea, alte remarce privitoare la femeile-meșteșugari sugerează că lucrurile nu stau așa. De exemplu, se



afirmă că principul specializării (sau al cvasi-specializării, după cum este forma lui finală) se aplică „și la femeie, și la copil, și la om liber, și la sclav, și la meșteșugar, și la cârmuitor, și la supus“ (433d1-5). Implicația este că femeile-meșteșugari, întrucât li se aplică principiul specializării în aceeași măsură ca și celorlalți membri ai *kallipolis*-ului, vor fi pregătite pentru acea ocupație sau mod de viață care li se potrivește cel mai bine în chip natural. Întrucât Socrate insinuează că ar exista femei care au o aptitudine naturală pentru meseria de dulgher (454d), apoi amintește explicit de femeile medici, susținând că întâlnim la ambele sexe aptitudini naturale pentru orice ocupație (455d-e), nu putem să nu tragem concluzia că femeile-meșteșugari trebuie să treacă printr-o perioadă de ucenicie pentru a deprinde meșteșugul respectiv, la fel ca bărbații.

Cu toate acestea, trebuie amintit aici că Platon nu este un feminist. El nu dă dovadă de vreun interes în eliberarea femeilor ca atare, ba dimpotrivă, insinuează chiar că ele ar fi inferioare bărbaților (455c-d). În plus, remarcele sale informale scot la iveală doza tradițională de sexism și misoginism (431b-c, 469d, 557c, 563b). Dar acestea sunt probleme relativ mărunte, care nu afectează ideea generală că, în *kallipolis*, bărbații și femeile cu calități naturale identice primesc aceeași educație și au acces la aceleași ocupații. Din păcate, Platon se exprimă vag în ceea ce-i privește pe meșteșugari, fie aceștia bărbați sau femei, și nu oferă vreun răspuns concludent în privința chestiunii importante legată de cine va face treburile casnice și va hrăni copiii, dacă ambii părinți sunt angajați cu normă întreagă în afara gospodăriei.

În cazul paznicilor, însă, el este mai direct – deși s-ar putea să nu ne placă ceea ce spune. Dacă paznicii și meșteșugarii ar concura pentru aceleași bunuri sociale, meșteșugarii ar avea puține șanse de izbândă, întrucât paznicii sunt înarmați și antrenați pentru război într-un mod în care ei nu sunt (419a). Deoarece paznicii sunt iubitori de onoruri și meșteșugarii sunt iubitori de bani, această problemă poate fi însă rezolvată. Educația este, încă o dată, o parte importantă a soluției, deși trebuie să fie întărită prin structura *kallipolis*-ului. Astfel, paznicii sunt separați de meșteșugari; mai mult, lor li se refuză atât proprietatea privată, cât și viața privată de familie, pe motivul că „atunci când ei ar dobândi un pământ propriu, locuințe și bani, vor fi preocupați de casă și pământ, și nu de pază. Vor ajunge stăpâni și dușmani celorlalți cetățeni, în loc de aliați“ (417a-b). Astfel se ajunge la împerecherea prin loterie, ca parte a proiectului eugenic al statului, la „creșe“ publice pentru copiii paznicilor (451c-461e) și la controlul totalitar exercitat de sfera publică asupra celei private. Nimic altceva din *Republica* nu pare să ne stârnească sentimente negative atât de puternice așa cum o fac aceste idei.

Am face bine însă să încercăm să le supunem analizei, decât să cădem pradă revoltei morale: ce l-a condus pe Platon în această direcție infamantă? Fără îndoială, o parte a răspunsului o găsim în suspiciunea lui profundă în privința dorințelor apetente și a potențialului politic distructiv al lăcomiei și interesului personal. Înlăturarea lucrurilor care provoacă aceste dorințe devine, prin urmare, un scop atrăgător. Dar o altă parte a răspunsului este și mai interesantă.

Bărbații prețuiesc, în mod tradițional, onoarea și activitățile competitive (inclusiv războiul) prin care ea este dobândită, în timp ce femeile prețuiesc îndeobște viața domestică, nașterea și hrănirea copiilor, și apropierea și intimitatea emoțională pe care acestea o fac posibilă. Prin urmare, dacă bărbații și femeile ar primi același tratament în cadrul *kallipolis*-ului, onoarea, pe de o parte, și apropierea emoțională, pe de alta, ar trebui să fie considerate în aceeași măsură bunuri umane autentice. Dar nu este cazul. În schimb, Platon va presupune că onoarea este valoroasă, și că toți, bărbați sau femei, vor dori să o dobândească dacă va fi posibil, pe când apropierea emoțională este tratată implicit ca fiind lipsită de valoare (465b-c), și nu trebuie să le fie accesibilă paznicilor. Din acest motiv, Platon nu le-a tratat într-o manieră dreaptă pe femei, și nu a apărat pretențiile și drepturile lor în același fel în care le-a susținut pe cele ale bărbaților. În schimb, ceea ce a făcut a fost, în primul rând, să conceapă o lume complet „masculinizată“ și să ofere apoi femeilor dreptul de a fi „bărbați“ în ea. Hegemonia bărbaților în *kallipolis* este, așadar, mai subtilă și mai șireată decât ar putea părea la prima vedere. Iar rezultatul teribil al acestei viziuni este totalitarismul – dizolvarea sferei private – care îi îngrijorează, pe bună dreptate, pe cititorii contemporani ai *Republicii*.

## Invalizii, copiii și sclavii

Un criteriu simplu, dar eficient, pentru a judeca nivelul de dreptate al unei comunități politice este felul în care aceasta îi tratează pe membrii săi mai puțin înstăriți sau mai puțin norocoși, oameni care sunt în mare măsură la mila celorlalți. În această secțiune, voi examina modul în care aceste trei grupuri sunt tratate în *kallipolis*.

Pe baza scurtelor remarce din cartea a III-a (405a1-410b9) despre ce tip de leacuri sunt accesibile în *kallipolis*, s-a tras concluzia că Platon ar susține aici concepția conform căreia tratamentul medical ar trebui să fie oferit numai în funcție de productivitatea socială. Dacă Platon avea într-adevăr în vedere acest lucru, vom cădea cu toții de acord că *kallipolis*-ul nu ar putea să fie cea mai fericită sau dreaptă comunitate omenească. Deci, este important pentru evaluarea *Republicii* să vedem dacă intenția lui Platon a fost într-adevăr aceasta.

Dacă o persoană a primit pregătirea și educația potrivită, ea nu va avea nevoie de îngrijire medicală constantă. Mai mult, este rușinos „să ai nevoie de medicină, nu pentru tămăduirea rănilor sau a unor epidemii, ci ducând o viață leneșă“ (405c-d). Scopul îngrijirii medicale este de a-i readuce pe oamenii care au deja obiceiuri bune la o viață care să merite să fie trăită, nu de a prelungi vieți care nu pot fi de folos nici celor care le trăiesc, nici celorlalți (408b).

Platon este de părere că, în cazul meșteșugarilor, această concepție este de la sine înțeleasă: „dacă vreun medic i-ar prescrie un regim îndelungat [unui dulgher], [...] i-ar spune degrabă medicului că nu are timp să bolească și că nici nu-i folosește să trăiască astfel, preocupat de boală și neglijându-și îndeletnicirea. [...] Fiindcă el avea o treabă, pe care dacă n-o făcea, nu îi slujea să trăiască“ (406d-407a). Observați că nu se pune aici problema existenței unei coerciții, sau ca dulgherului să-i fie interzisă primirea de îngrijiri medicale. Dacă nu și-ar putea practica îndeletnicirea și nu s-ar putea bucura de profitul câștigat, care este singurul lucru care face ca viața lui să merite trăită, Platon crede că *el însuși* ar refuza să primească îngrijiri medicale. Ideea nu este, prin urmare, aceea că interesul cetății trebuie să depășească interesele individului, sau că, dacă oamenii nu mai sunt de folos cetății, ar trebui să fie lăsați să moară. De fapt, pentru Platon, ceea ce este adevărat pentru meșteșugar este aplicabil în egală măsură și celor bogați, care nu au un meșteșug anume și care își permit să fie bolnavi și să se îngrijească toată viața. Argumentul său este că, dacă o persoană își dedică viața îngrijirii unei boli, ea va fi împiedicată să practice virtutea, în același mod în care va fi împiedicată să lucreze, și că, fără virtute, viața nu merită să fie trăită, chiar dacă ai bani (407a-c). Prin urmare, indiferent dacă cineva este bogat sau sărac, scopul medicinei trebuie să fie acela de a-l readuce la o viață care merită să fie trăită, nu doar de a-l menține funcțional din punct de vedere biologic. Dacă acest scop nu poate fi atins, „îl va lăsa să piară“ (410a2-3). Este clar că nimic din această descriere nu implică faptul că aceia care suferă de o boală care îi împiedică să mai fie vreodată folositori societății, sau să se întoarcă la meșteșugul lor, nu vor primi niciun fel de îngrijire medicală, sau că nu se va face nimic care să le ușureze suferința. Ei pur și simplu nu vor fi ținuți în viață dacă nu le folosește să trăiască astfel.

Totuși, în cazul celor cu probleme psihice incurabile, ale căror poftă nedorite nu pot fi temperate prin pregătire și educație, această viziune a lui Platon asupra medicinei poate părea greu de susținut. „Pe cei rău alcătuiți sufletește și incurabili“, spune Platon, „îi va osândi la moarte“ (410a). Dar, ca și mai înainte, gândirea lui Platon se concentrează în egală măsură asupra individului, cât și asupra *kallipolis*-ului. Căci, conform acestei viziuni, viața nu merită să fie trăită dacă sufletul nostru, „natura chiar a principiului prin care viețuim, este tulburată și viciată“ (445a-b). Cu alte cuvinte, psihopatii sunt condamnați la moarte atât pentru că viețile lor nu merită să fie trăite, cât și pentru că nu sunt folositori din punct de vedere social.

Se poate discuta pe larg, desigur, despre avantajele acestei viziuni asupra medicinei, precum și despre întrebarea dacă doctorii ar trebui să își mențină pacienții în viață cu orice preț, indiferent de calitatea vieților pe care aceștia le vor trăi. De fapt, acestea sunt, în prezent, unele dintre cele mai dis-

cutate subiecte din etica medicală. Dar cu greu se poate susține că viziunea lui Platon ar fi complet împotriva generozității sau a spiritului umanitar, sau că nicio persoană îndeajuns de rațională nu ar alege să trăiască într-o societate care ar instituționaliza o astfel de concepție. De fapt, unii ar putea chiar aprecia pozitiv angajamentul acestei viziuni de a asigura îngrijiri medicale celor care vor beneficia cu adevărat de ele, și nu pur și simplu celor care își permit să achite nota de plată.

Platon pretinde că copiii diformi ai paznicilor, copiii paznicilor inferiori, precum și copiii paznicilor care au depășit vârsta adecvată pentru reproducere (50 de ani la bărbați, 40 de ani la femei), ar trebui să fie abandonați și lăsați să moară (460c-461c). Avem de-a face cu o doctrină foarte dură și trebuie să remarcăm că ea nu decurge din aplicarea teoriei generale de mai sus la cazul copiilor. Desigur că o parte din ce are el în vedere se regăsește și în viziunea sa despre medicină. Copiii suficient de diformi au șanse infime să ducă o viață ce merită să fie trăită. S-ar putea crede chiar că, lăsându-i să moară, li se face un bine. Dar este greu de înțeles cum li s-ar face un bine copiilor paznicilor inferiori sau celor ai paznicilor prea înaintați în vârstă, dacă sunt abandonați. Nu pare să existe niciun motiv pentru care ei ar trebui să fie, în vreun fel, inferiori părinților lor (415a). Atunci, este neîndoielnic că a fi copil în *kallipolis* poate fi o nenorocire, și asta în mare parte pentru că Platon refuză să extindă politicile protecționiste menite să protejeze fericirea individului, care reies din teoria sa generală, și asupra copiilor.

Întrebarea este: de ce face Platon acest lucru? În absența unor dovezi directe, răspunsul cel mai plauzibil pare a fi următorul. Atenienii practicau abandonul copiilor ca o metodă de planificare familială. Atitudinea lor față de abandon era probabil asemănătoare cu atitudinea pe care mulți membri ai culturii noastre o au față de avort sau contracepție – de exemplu, nu existau legi care să interzică așa ceva. Așa că Platon a fost condiționat cultural să nu acorde copiilor drepturi morale depline. Rămâne o problemă de discutat dacă a fost îndreptățit să adopte concepția semenilor săi în această problemă, în loc să procedeze ca în atâtea alte cazuri, și anume respingând-o de la bun început.

Este mult prea evident că sclavia este rea ca să poată exista controverse pe această temă. Totuși, foarte puțini oameni din lumea antică au condamnat-o, iar Platon nu s-a numărat printre ei: *Legile* oferă sfaturi lipsite de scrupule în privința felului în care ar trebui să fie tratați sclavii (776b-778a). Însă este o diferență între a accepta sclavia și a gândi – așa cum face, de pildă, Aristotel – că o comunitate umană ideală trebuie să aibă în componență sclavi.

În cartea a IV-a, Platon îi include pe sclavi într-o listă a membrilor *kallipolis*-ului, spunând că principiul specializării li se aplică în aceeași măsură și lor, ca și oricui altcuiva (433d). În altă parte, Platon scrie că, deși *kallipolis*-ul nu trebuie niciodată să îi înrobească pe alți greci, ar trebui „să se poarte față de barbari precum fac grecii acum unii față de ceilalți” (471b). Aceasta pare a sugera că *kallipolis*-ul îi va înrobi pe prizonierii barbari. Atunci, singura consecință pe care o putem deduce din aceste pasaje este, că dacă există sclavi în *kallipolis*, aceștia sunt barbari, cărora li se aplică principiul specializării la fel ca tuturor celorlalți. Căci singura prevedere care există în constituția *kallipolis*-ului privitor la achiziționarea sclavilor este tocmai aceea de a captura barbari în cadrul războaielor defensive. Prin urmare, prezența sclavilor în *kallipolis* nu este sub nici o formă un lucru de la sine înțeles.

Așadar, nu se pune problema ca sclavia să fie constitutivă *kallipolis*-ului, așa cum era, de pildă, cazul Atenei, sau ca sclavii să fie esențiali funcționării lui. Chiar și concluzia exprimată în termenii unui condițional este însă problematică. Căci, dacă sclavilor li se aplică, într-adevăr, principiul specializării, s-ar părea că sclavii sunt, din punct de vedere legal și constituțional, egali cu orice alt membru al *kallipolis*-ului. Meseria pe care o practică și rolul social pe care îl ocupă vor fi determinate în exclusivitate de talentele lor, nu de statutul de sclavi. Toate acestea ridică întrebarea evidentă despre ce ar putea însemna mai exact să fii sclav în *kallipolis*. Dar aceasta este o întrebare la care, în absența unor dovezi scrise suplimentare, este pur și simplu imposibil să răspundem. Un lucru pare a fi, totuși, cert. Platon nu a susținut că cea mai bună dintre cetățile posibile, *kallipolis*-ul, trebuia să aibă sclavi în componență. Uitându-ne la viziunile prevalente în epocă, putem spune că el a făcut astfel un pas în direcția bună.



## Cenzura artelor

Chiar și o lectură superficială a *Republicii* ne conduce în mod clar la concluzia că, pentru Platon, cele mai importante instituții politice din *kallipolis*, sau din orice altă societate, sunt cele educaționale. „Unicul principiu [...] într-adevăr mare“, spune el, „este educația și creșterea copiilor“. Prin urmare, filosofii-regi trebuie „mai mult decât orice, ei să vegheze [...] să nu apară inovații, în afara rânduiei, în gimnastică și în arta Muzelor. [...] Fiindcă nicăieri nu se schimbă canoanele muzicale, fără schimbarea legilor politice celor mai însemnate“ (423d-424c). Ucenicia într-o anumită meserie, educația în muzică și poezie, în știința matematică, dialectică și organizarea practică a cetății – acestea, și nu relațiile de producție ale lui Marx, reprezintă temelia. Toate celelalte, inclusiv cele pe care noi le considerăm ca fiind în esență politice, reprezintă doar suprastructura (425b-e).

Prin urmare, nu este surprinzător faptul că, după ce a terminat expunerea propunerilor sale educaționale revoluționare, și după ce le-a justificat arătând că ele asigură atât cel mai înalt nivel de dreptate, cât și cea mai mare fericire, celor care primesc o astfel de educație, Platon s-a întors în cartea a X-a la atacul împotriva concurenților lui: poeții și dramaturgii, care ofereau o educație morală în spiritul tradiției grecești. Filosofii, și nu poeții, susține Platon, sunt adevărații profesori de virtute. Aceasta în primul rând pentru că a fi capabil să imiți virtutea sau pe oamenii virtuoși în ritmuri și rime, care îi mulțumesc și îi amuză pe cei mai mulți oameni, nu te îndreptățește să predici semenilor tăi despre cum ar trebui să trăiască. Poetul sau dramaturgul scrie pentru un public nespecializat. Prin urmare, trebuie să se folosească de un cadru conceptual similar cu al acestui public. Personaj, motiv, intrigă – toate trebuie să fie inspirate din psihologia populară, iar nu, să zicem, din științele cognitive sau neuropsihologie, sau oricare ar fi acea teorie despre suflet care se dovedește a fi adevărată. Asta înseamnă că arta îi reprezintă pe oameni și motivele și acțiunile lor nu neapărat așa cum sunt în realitate, ci numai așa cum par toate acestea oamenilor care nu dispun de o pregătire specializată. Limbajul folosit în artă nu este, așadar, limbajul asemănător celui matematic, în care se exprimă adevărul la Platon. În schimb, omul de știință sau filosoful-rege este liber de astfel de constrângeri, întrucât auditoriul său este, în primul rând, un public format din alți specialiști ca și el (601a-b, 603b-605c).

În al doilea rând, poezia și teatrul, ca orice arte, urmăresc să ofere o anumită plăcere sau satisfacție caracteristică (606b), care, în concepția lui Platon, la fel ca la Freud mai târziu, este legată de refulare. Artă ne permite să ne satisfacem acele dorințe pe care trebuie să le refulăm în viața de zi cu zi, fără a primi reproșuri sau a simți vreo rușine. Acestea sunt dorințele apetitive, în special sexuale. Acest lucru poate fi interpretat ca implicând că reprezentarea unor oameni buni din punct de vedere etic, cum ar fi, de pildă, reprezentarea unor familii fericite, nu oferă acel gen de satisfacții pe care arta le oferă în mod caracteristic. Prin urmare, poetul nu are nevoie să cunoască cum sunt oamenii buni (604e-605a). Dacă presupunem, așa cum face Platon (485d), că satisfacerea artistică a dorințelor refulate întărește aceste dorințe și slăbește mecanismele de reprimare, vom găsi în aceasta un motiv pentru care să nu avem încredere în artă în general (605b, 606b).

În sfârșit, trebuie să ne concentrăm și asupra poetului și a motivului pentru care scrie el. Platon e convins că nimeni nu s-ar mulțumi numai cu a reprezenta viața dacă ar ști cum să o trăiască bine, sau i-ar putea învăța pe alții să facă acest lucru (599b-601a). Dacă ne gândim încă o dată la plăcerea caracteristică oferită de artă, viziunea sa devine inteligibilă și se aseamănă, încă o dată, cu o concepție a lui Freud. O viață dedicată producerii unor lucruri care oferă împlinirea în imaginație a unor dorințe dăunătoare nu ar putea deține o poziție prea bună printre stilurile de viață, în general.

Este posibil ca aceste argumente să nu ne câștige adevărată, dar sunt multe lucruri pe care le putem admira la ele. Ele pun filosofia artei în legătură cu etica, politica și filosofia minții, iar aceste conexiuni par corecte. Mai mult decât atât, diferențele profunde dintre artă și filosofie, care sunt astfel scoase în evidență (cel puțin în concepția lui Platon despre filosofie și relația ei cu știința), chiar există cu adevărat. Artă este, și trebuie să fie, legată de viața de zi cu zi și gândită într-un mod în care filosofia nu e nevoie să fie gândită. Artă este legată de plăcere și de sex într-un mod în care filosofia

probabil că nu este. Cel mai important este însă faptul că, deși neconcludente, argumentele lui Platon constituie o invitație binevenită adresată acelor filosofi care cred că arta ne poate învăța ceva despre felul în care trebuie să trăim: dezvoltată o metafizică, o epistemologie, o psihologie și o politică care să clarifice cum de este relevantă în domeniul etic cunoașterea unui poet sau a unui dramaturg bun. De fapt, Platon înțelege aceste argumente întocmai ca pe o invitație și nu ca o „lovitură de grație“, cum ar spune Berkeley (607d-e).

## Libertate și autonomie

Nevoile, lipsurile și interesele unei persoane sunt determinate în parte de loteria naturală, în parte de educația și creșterea sa și în parte de circumstanțele în care se află. Ele depind și de credințele sale, care depind, la rândul lor, într-o anumită măsură de aceiași factori de care depind și nevoile, lipsurile și interesele persoanei în cauză. Interesele sale *reale* sunt acelea pe care ea și le-ar forma în condiții ideale – cele în care nevoile sale sunt satisfăcute, în care nu este nici maltratat, nici constrâns, și nici nu este victima unei false ideologii, și în care este pe atât de conștient de circumstanțele în care se află și de alternativele reale la acestea pe cât este posibil. Fericirea este satisfăcerea optimă a intereselor reale pe termen lung.

Relevanța acestui tablou pentru dialogul *Republica* ar trebui să ne fie acum clară. *Kallipolis*-ul a fost gândit de Platon ca o comunitate menită să ofere condiții optime, de tipul celor discutate mai sus. Nevoile fiecărui membru al ei sunt satisfăcute și niciunul dintre aceștia nu este maltratat sau constrâns sau victima unei false ideologii. Fiecare este educat și antrenat astfel încât să dezvolte o concepție asupra lumii și a locului său în aceasta, care este atât de apropiată de adevăr cât îi permite natura sa, pe deplin dezvoltată în conformitate cu fericirea lui maximală. Nevoile dominante ale fiecăruia sunt satisfăcute pe durata întregii vieți. Prin urmare, fiecare își dezvoltă interesele sale reale și devine astfel fericit.

În acești termeni, totul sună minunat. Dar, cu siguranță, atunci când o citim, *Republica* nu ni se pare a fi chiar așa. Dimpotrivă, ne pare autoritaristă și represivă. Cred că reacția noastră este parțial îndreptățită. Dar, pe de altă parte, ea se datorează în egală măsură credințelor controversate pe care le găsim în *Republica*, cât și celor pe care noi înșine le punem acolo. De exemplu, pentru că trăim în această epocă și în aceste locuri, avem tendința de a presupune că, oricât de multe am ști despre cum este lumea, tot nu există nimic care să justifice o unică concepție despre bine. Concepțiile diferite sunt determinate de ceea ce diferiți indivizi se întâmplă să dorească sau să prefere. Statul există nu pentru a decide în favoarea uneia sau a alteia dintre aceste concepții, ci pentru a permite fiecărui individ să-și pună în practică propria concepție, în măsura în care este compatibilă cu punerea în practică de către ceilalți a concepțiilor lor în aceeași măsură. În acest fel, statul respectă individualitatea membrilor săi și îi tratează totodată în mod egal. O activitate, o instituție sau o problemă sunt în mod paradigmatic politice pentru noi, dacă sunt proprii discuțiilor dintre oameni care au concepții diferite asupra binelui și trebuie totuși să coexiste și să întrețină relații în cadrul unei singure comunități, sau, mai general vorbind, în interiorul aceleiași lumi. Libertatea individuală, în această concepție profund liberală, pe care o întâlnim la Locke și la Hume, este libertatea de a face ce vrei sau – pentru a aduce în discuție și binele – libertatea de a trăi în acord cu acea concepție asupra binelui, înrădăcinată în propriile tale dorințe, preferințe sau alegeri. Iar un stat este liber în măsura în care limitează libertatea individuală numai pentru a garanta același grad de libertate pentru toți membrii săi. Prin urmare, nu este de mirare că, atunci când ne imaginăm pe noi înșine drept cetățeni ai *kallipolis*-ului, ne simțim oprimați și constrânși. Căci, date fiind dorințele și interesele noastre reale, și având ca presuposiție concepția liberală despre libertate, am fi cu adevărat oprimați și constrânși în *kallipolis*.

Cu toate acestea, concepția noastră despre libertatea politică nu este singura posibilă, și chiar dacă lăsăm la o parte grijile legate de angajamentul metafizic față de distincția dintre fapte și valori

pe care ea le presupune, tot nu este clar că aceasta ar fi concepția cea mai bună sau cea mai ușor de apărut. S-ar putea ca ea să eșueze după propriile ei reguli. Căci, urmărind mai presus de orice neutralitatea, s-ar putea totuși ca statul să submineze anumite concepții asupra binelui care, deși nu limitează în chip nelegitim libertatea altora, nu ar putea supraviețui cu ușurință într-un stat neutru. Datorită gradului mare de mobilitate a muncii de care este nevoie, de pildă, într-o economie de piață liberă, cei care își doresc cartiere stabile, familii extinse, legături strânse între generații sau o viață dusă în comun s-ar putea să întâmpine mari dificultăți în a-și atinge scopurile în cadrul statului. Din punctul lor de vedere, statul așa-zis natural intră în conflict cu propria lor concepție asupra binelui. Dar chiar și dacă concepția liberală nu eșuează după propriile-i reguli, fundamentele libertății pe care ea le presupune pot fi puse la îndoială.

Libertatea de a face ceea ce ne dorim, sau libertatea instrumentală, este cu siguranță importantă. Cu toate acestea, importanța ei poate fi subminată de dorințele de care depinde. Căci, dacă dorințele pe care suntem liberi să le satisfacem sunt unele pe care nu le-am fi avut dacă ne-am fi angajat într-un proces ideal de deliberare rațională, a fi liberi să le satisfacem nu este ceva demn de luat în seamă. Dacă dorințele noastre, asemeni dorințelor unui dependent de droguri, ne pot lăsa pradă nelibertății, libertatea instrumentală nu poate fi suficientă pentru libertatea sau autonomia reală. Atunci, poate că ar trebui să trecem de la libertatea instrumentală la libertatea voinței. Poate că libertatea de care trebuie să ne ocupăm este libertatea de a avea și a satisface numai dorințele pe care am alege să le avem dacă am fi conștienți de faptele relevante, am gândi limpede și am fi imuni la orice influență care ne-ar tulbura.

Dacă suntem convinși să facem această trecere, putem vedea îndată că un stat care garantează libertatea voinței ar putea părea foarte represiv pentru cineva preocupat numai de libertatea instrumentală. Asta ar depinde în foarte mare măsură de dorințele pe care se întâmplă să le aibă. Deși costurile reprimării sunt mari, atât în termeni psihologici, cât și politici, putem totuși să ne imaginăm la fel de bine un stat luminat, devotat ideii de libertate a voinței, care să dorească să își dedice mare parte a resurselor sale educației și antrenamentului, astfel încât să garanteze că membrii săi se bucură de cea mai mare libertate a voinței posibilă. Un astfel de stat ar începe deja să semene puțin cu *kallipolis*-ul și să împărtășească unele din prioritățile acestuia.

Chiar și un stat ai cărui cetățeni se bucură de libertatea voinței, dar și de o libertate instrumentală completă, poate părea imperfect, din punctul de vedere al libertății critice, după cum este numită. Aceasta deoarece dorințele care sunt voite în mod rațional s-ar putea să nu fie raționale în genere. Crescută fiind într-o democrație capitalistă, care nu oferă în mod necesar condiții optime de satisfacere a dorințelor, lipsurilor și intereselor sale, o persoană își dorește profitul mai presus decât orice altceva. Și cu cât ea va delibera mai mult sub egida acelei dorințe, cu atât îi poate deveni mai clar că dorința sa este perfect rațională. Totuși, s-ar putea să nu fie în interesul său real să facă din profit scopul său. Dar, pentru a descoperi asta, ea ar trebui să înceapă deliberarea, fiind deja sub influența altor dorințe decât cele pe care le are în realitate. Dacă, din motive de genul acesta, dorințele voite în mod rațional nu sunt cele mai bune dorințe posibile, atunci aceleași considerații care ne-au făcut să preferăm statele care oferă libertatea voinței celor care oferă doar libertate instrumentală ne-ar putea face să preferăm state care oferă libertatea critică celor care oferă numai libertatea voinței. Iar acest lucru ne-ar aduce încă și mai aproape de *kallipolis*. Ca și *kallipolis*-ul, orice stat care asigură libertatea critică ar trebui să dedice mare parte a resurselor sale pentru a se asigura că interesele pe care cetățenii săi le au în realitate coincid pe cât posibil cu interesele lor reale. Iar pentru aceasta ar fi nevoie nu doar de un angajament profund față de educație și pregătire, ci și de un angajament față de toate ramurile cunoașterii ce sunt relevante pentru ființele umane și interesele lor. Mai mult decât atât, ar fi nevoie de instituții politice care să garanteze că cunoașterea astfel dobândită ar servi binelui uman. Chiar dacă nu puteți distinge foarte bine în acest tablou producătorii, paznicii și filosofii-regi, puteți cel puțin să le distingeți contururile.



În orice caz, *kallipolis*-ul ne apare în mod clar ca având menirea de a oferi membrilor săi pe atât de multă libertate critică pe cât le permit naturile lor, pe deplin dezvoltate în condiții optime:

„Pretutideni, e cel mai bine să fii condus de către cel divin și înțelept, preferabil de către cel ce posedă în sine pe acestea, iar de nu, măcar de către cel ce le aduce din afară, pentru ca toți să fim asemănători și prieteni, pe cât se poate, cărmuiți fiind de către același principiu [...] E limpede că și legea voiește ceva asemănător, ea fiind aliatul tuturor cetățenilor. Aceasta înseamnă a-i conduce pe copii – a nu li se îngădui să fie liberi, până ce n-am orându-i în ei, ca într-o cetate, o ocărnuire, și până ce, îngrijind partea cea mai bună a lor cu ajutorul părții asemănătoare din noi, nu vom așeza în ei un paznic asemănător celui din noi și un conducător; de-abia atunci, îi dăm drumul copilului să fie liber.“ (590d-591a; vezi și 395b-c).

Prin urmare, chiar dacă ne menținem suspiciunile de natură liberală în legătură cu posibilitatea unei științe a valorilor, putem totuși să vedem *Republica* într-o nouă lumină, înțelegând ideea de merit prin prisma libertății critice: nu ca un imn totalitar al beneficiilor aduse de represiune și lipsa libertății, ci ca o încercare de a proiecta o cetate ai cărei membri să se bucure de cât mai multă fericire autentică și libertate autentică.

---

#### LECTURI SUPLIMENTARE

Annas, Julia, *An Introduction to Plato's „Republic“* (Oxford, Clarendon Press, 1981).

Kraut, Richard, *Plato's „Republic“: Critical Essays* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1997).

Popper, Karl, *Open Society and Its Enemies, vol. I* (Princeton: Princeton University Press, 1971).

Reeve, C.D.C., *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

MARI GÂNDITORI POLITICI  
DE LA SOCRATE PÂNĂ ASTĂZI

Editori:  
DAVID BOUCHER  
PAUL KELLY



Editori:  
DAVID BOUCHER • PAUL KELLY

# MĂRI GÂNDITORI POLITICI

DE LA SOCRATE PÂNĂ ASTĂZI

Sofiștii  
Socrate  
Platon  
Aristotel  
Augustin  
Toma de Aquino  
Marsiglio din Padova  
Machiavelli  
Hobbes  
Locke  
Hume  
Montesquieu  
Rousseau  
Wollstonecraft  
Tocqueville  
Bentham  
J.S. Mill  
Burke  
Hegel  
Marx  
Engels  
Nietzsche  
Oakeshott  
Habermas  
Rawls  
Foucault

---