

PROTAGORAS, SOCRATE
ȘI ORIGINILE FILOSOFIEI POLITICE

ION GOIAN

„Filosofia politică este posibilă dacă omul este în măsură să înțeleagă alternativa politică fundamentală care se găsește la baza alternativelor efemere sau accidentale”¹.

Leo Strauss, *Natural Right and History*

Nietzsche anticipează, în scrierea sa închinată profetului Zarathustra, scriere la jumătatea drumului între un poem filosofic și o evanghelie profană în căutarea *marii politici*, o temă esențială a filosofiei politice în secolul XX atunci când îl face pe profetul mag să spună: „umanitatea nu are încă un țel”². Gândul acesta al lui Nietzsche, chemat de ceea ce Jaspers numește „nostalgia omului cu adevărat om”³, s-ar putea traduce: *umanitatea nu există în prezent decât ca posibilitate, nu ca o realitate*. Umanitatea este, o știm de la anticii greci, termenul la care trebuie să se refere, în fond, orice filosofie politică pentru a fi recunoscută drept filosofie. Deși pare a vorbi despre *polis* și despre condiția omului ca parte a *polis*-ului, filosofia politică clasică nu este posibilă fără referința la ideea umani-tății și, de altfel, fără referința la dimensiunea universal-integratoare a spiritului uman. Dar această referință nu mai apare omului modern ca fiind actuală și, prin urmare, preocuparea pentru filosofia politică, astfel înțeleasă, pare tot mai exo-tică în secolul XX.

În fond, *modernitatea* a apărut ca urmare a recunoașterii, măcar implicite, a eșecului acestui ideal clasic al filosofiei politice, atunci când ideea însăși a umanității, în dimensiunea ei universală, a fost definitiv situată sub semnul *iluziei* și al *utopiei*. Ca un succedaneu al ideii de umanitate, *statul*, în înțelesul lui modern și european, „cel mai rece dintre toți monștrii reci”⁴ (Nietzsche) va dedica o adversitate tot mai fățișă *urmelor* pe care le-a lăsat în conștiința umană idealul antic, încercând să limiteze *cultura umanistă* la o simplă profesiune intelectuală, să controleze *arta* prin divertisment, *filosofia* prin ideologie, *universal*-umanul prin istorie și, în fine, *filosofia politică* prin idealul pragmatic al unei presupuse „științe politice”.

Filosofia politică a fost multă vreme, începând poate cu sofistii, nu o disciplină filosofică între altele (așa cum o clasificăm, de pildă, astăzi, ca o specialitate academică între altele: epistemologie, ontologie, axiologie, filosofia culturii etc.), ci un mod de a structura universul cognitiv al unei epoci, de a stabili o ordine de

importanță în discursul teoretic. Acesta poate să fi fost, de fapt, sensul cuvintelor atât de des citate astăzi ale lui Protagoras, cu care încep, după Sextus Empiricus⁵, ale sale *Discursuri distrugătoare*, „omul e măsura tuturor lucrurilor“. Cum, de altfel, va comenta, și în calitate de preopinent (imaginar) al lui Socrate al lui Platon, în dialogul *Theaitetos*, sofistul din Abdera: „Oratorii înțelepți și destoinici fac să pară și să fie drepte pentru cetăți lucrurile bune, în locul celor rele. Deoarece adevărat este că lucrurile care par fiecărei cetăți drepte și frumoase au valoare pentru ea atâta vreme cât crede ea de cuviință. Dar tocmai înțeleptul face să aibă valoare pentru cetăți și să fie aprobate lucrurile bune în locul vreunora rele“⁶.

Textul acesta, de fapt fragment al unei lungi prosopopei în care Socrate își imaginează cum ar fi răspuns Protagoras însuși la întrebarea (specioasă) dacă „poate același om să și amintească și totodată să nu știe același lucru“ („apărarea lui Protagoras“, 166 a – 168 c) este, încă, subiect de dezbatere între comentatorii lui Platon sau între cercetătorii operei protagoreice. Același fragment în altă traducere sună astfel: „Retorii înțelepți și buni fac, în cetăți, ca cele folositoare să pară drepte, în locul celor netrebnice, pentru că, desigur, ceea ce i ar apărea fiecărui stat drept și frumos, ar avea și realitate, din punctul lui de vedere, atâta timp cât o legiferează ca atare. Numai că înțeleptul, în loc de netrebnice cum pot să fie pentru stat fiecare în parte, le a făcut să fie și să pară folositoare“⁷. Cum observă și Ioana Popescu-Dinischiotu⁸, manuscrisele spun, însă, *dokein einai* („să pară a fi“) și nu, cum propune Heindorf, *dokein kai einai* („să pară și să fie“) ⁹. Mulți astfel de cititori specializați ai textului platonician au încercat să arate cum ar putea *înțeleptul* de care vorbește Protagoras „să facă să pară și să fie drepte (...) lucrurile bune în locul celor rele“. Dacă Mario Untersteiner crede că „nu există (...) pentru Protagoras antiteză între opinii adevărate și false, ci între reprezentări universale și cognoscibilitate imediată a fiecărui lucru“¹⁰, pentru W.K.C. Guthrie sensul apărării lui Protagoras ar fi acela că „deși toate opiniile sunt la fel de adevărate, nu toate sunt la fel de bune (*agatha*). Omul în-țelept (*sophos*) este cel care poate schimba ceea ce pare rău (*kakon*) și este așa pentru cineva, făcându-l să fie și să pară bun (...) Nu e vorba de realizarea unui schimb de opinii false pe opinii adevărate, căci opiniile false sunt imposibile, însă, când un om se află într-o stare coruptă (*poneron*) a minții și are gânduri corespunzătoare, înțeleptul îi aduce mintea într-o stare bună și îi dă gânduri sănătoase (*chresta*)“¹¹.

Aplicată la legile cetății, problema protagoreică a lui *a face să fie și a face să pară* se înscrie, după Guthrie, în contextul relației „dintre *nomimon* și *dikaion*, legea pozitivă și morală“¹² [pentru mai multă claritate: relația dintre legal (*nomimon*) și drept (*dikaion*)]. Problema avea pentru acea epocă o importanță deosebită și rezolvarea protagoreică vine în absolută contradicție cu aceea socratică. Pentru a înțelege întreaga semnificație a chestiunii, trebuie să reamintim că *nomos*, legea pozitivă, nu presupunea, în mentalitatea veche, în nici un fel o altă justificare decât aceea a tradiției, a cutumei¹³. Dar odată cu intensificarea contactelor culturale în spațiul Mediteranei orientale, când grecii au putut observa relativitatea tradițiilor și a cutumelor, *nomos* a devenit o temă de reflecție. Savuroasa

anecdotală relatată de Herodot în cartea a III-a a *Istoriilor* sale¹⁴ este semnificativă din acest punct de vedere. Darius face un fel de experiment antropologic, întrebându-i pe grecii de la curtea sa „în schimbul cărei sume de bani să arată gata să-și mănânce părinții când aceștia vor muri“ (obicei al indienilor *callați*), observând oroarea cu care aceștia resping respectiva propunere; într-un al doilea timp al experimentului, Darius îi întreabă pe indienii necrofagi „pentru ce sumă de bani ar primi să-și ardă părinții săvârșiți din viață“. Evident, ideea e respinsă cu egală oroare. Cu alte cuvinte, sugerează prin această anecdotală autorul *Istoriilor*, fiecare obicei are, în fond, o egală îndreptățire de a fi într-un perimetru cultural dat și această observație va conduce la relativizarea, în secolul al V-lea, a însăși ideii de cutumă, dar și a aceleia că legile sunt de inspirație divină, specifică epocii anterioare. Tragedia clasică va contribui și ea, nu puțin, la afirmarea aceleiași opinii. Așa cum remarcă Jacqueline de Romilly, „ambiguitatea însăși a noțiunii de *nomos* face ca orice referire la una dintre realitățile desemnate de acest termen să fie extinsă și la altele“¹⁵.

Prin urmare, acesta este contextul de criză în care Protagoras încearcă să rediscute chestiunea relației dintre *nomimon* și *dikaion*, dintre legea pozitivă și dreptatea impusă de ceea ce ar putea fi „virtutea dreptății“, *dikaiosyne*, specific umană (în viziunea vechilor greci). După Guthrie, sunt două soluții posibile. Fie poziția socratică, a „pactului social“, conform căreia „chiar dacă sistemul legal poate duce la o hotărâre nedreaptă într-un anumit caz, se cuvine totuși ca acel cetățean să o accepte, căci apartenența sa la statul respectiv implică făgăduiala de a se supune legii“¹⁶, fie poziția care putem presupune a fi fost a lui Protagoras, care, după Guthrie, este de a pune un anumit semn de egalitate între *dikaion* și *nomimon*, între dreptate și legalitate, în măsura în care opinia publică este foarte clar majoritară într-o anumită privință. Conform unui exemplu pe care îl găsim în textul lui Guthrie, „pedeapsa capitală (...) este bună și potrivită atâta timp cât e susținută de opinia publică și cât e legal în vigoare. Dacă aceste condiții se modifică, este probabil că se întâmplă în principal deoarece câțiva gânditori (*sophistai*, cum i-ar putea numi un grec) progresiști reușesc să inițieze răspândirea unor idei diferite, iar aceasta o pot face (conform teoriei) doar convingându-i pe cetățeni că modificarea va fi practic avantajoasă (*chreston*)“¹⁷.

O lectură grăbită ne-ar putea face să considerăm modul de a vedea lucrurile al lui Protagoras ca unul utilitarist (argumentul ultim ar fi avantajul imediat). Probabil, însă, că Protagoras este mai subtil. Esențială este, în modul lui de a argumenta, observația că *nu poți să ai dreptate în chestiuni politice fără a atrage opinia publică de partea ta*. Aceasta este o observație, de altfel, care își păstrează valabilitatea în orice epocă. Chestiunea avantajului imediat este invocată ca un argument forte în fața unei mulțimi care nu este dispusă să caute rațiuni mai subtile, este un mod de a capta opinia publică.

În spatele acestui mod de a privi lucrurile se află, susține Guthrie, „convincerea lui Protagoras că *diké* există pentru menținerea ordinii sociale și că susținerea legilor în vigoare este prin urmare dreaptă și laudabilă, chiar dacă nu sunt cele mai bune, deoarece alternativa nesupunerii sau a subversiunii ar distruge «legătura de prietenie și unire» de care depinde chiar viața noastră (*Prot.* 322 c

4)¹⁸. Argumentul protagoreic este, în fond, unul care vizează ceea ce s-ar putea numi o *ontologie politică*, analizând, prin urmare, condițiile existenței *polis*-ului (vom vedea că și Platon și Aristotel dezvoltă, în scrierile lor, considerații care se situează în aceeași ordine de idei, chiar dacă ei nu caută neapărat fundamentele existenței *polis*-ului în domeniul legilor).

Deși Socrate argumenta și el, cum știm, în favoarea respectului față de lege, modul lui de a vedea lucrurile este foarte diferit de acela al sofistului din Abdera. Socrate, vedem în *Apologia* lui Platon, nu are menajamente pentru opinia publică, ba chiar își face o plăcere din a o provoca, înțepând — zice el însuși — precum un tăun¹⁹. El este sigur că între sfera opiniei și aceea a adevărului există o prăpastie de netrecut și că adevărul trebuie căutat în răspăr cu opinia majorității. În acest sens par să fi fost și acuzațiile la adresa lui Socrate cuprinse într-un pamflet redactat de retorul Polycrate în jurul anului 393²⁰. Rezerva lui Socrate în fața manifestării opiniei publice, mai ales în formele instituționalizate pe care se întemeiază însăși politica ateniană, este cunoscută și din *Apărarea* pe care o redactează Platon, probabil destul de credincioasă realității istorice, unde cel acuzat recunoaște că „în public, în fața mulțimii, nu îndrăznesc să vin, ca să dau sfaturi cetății”²¹ (termenul folosit de Platon, *sumbouleúein*, e foarte expresiv). Pentru a reveni asupra ideii, enunțate anterior, de ontologie politică, Socrate pare a fi fost indiferent față de „legătura de unire” care se constituie prin participarea la opinia publică exprimată în *agora*, de fapt pare a fi fost mai mult decât indiferent, ostil chiar față de acest subiect. Acest lucru explică, de altfel, în bună măsură destinul său tragic. Respectul său față de legile cetății, un respect abstract, filosofic, trece, în ochii omului de rând, în planul secund față de disprețul său, nu o dată deschis afirmat (*Memorablele* lui Xenophon depun o mărturie credibilă în acest sens), față de multe aspecte ale vieții politice a vremii (acelea care includ captarea bunăvoinței ascultătorilor, apelul la sentimentul de comunitate etc., micile trucuri ale meseriei de retor care erau frecvent practicate atunci, ca și acum). De altfel, Xenophon are această formulă fericită: „Socrate nu și propunea să-i învețe mai întâi politica pe cei din jurul lui, ci să fie cumpătați (*sophronein*)”²². Ideea de *sophrosyne*, la care trimite acest pasaj din *Memorable* și care este, de altfel, pe larg dezvoltată de Socratele platonice în *Charmides*, deși formal aprobată de mulți, pare a fi fost totuși prea abstractă pentru cei mai mulți cetățeni ai Atenei și, mai ales, prea puțin populară în urma influenței sofistilor. Și faptul că Diogene ar fi fost numit de Platon, dacă e să-l credem pe Diogene Laertios, „un Socrate dement”²³ este, de asemenea, semnificativ pentru relația complicată dintre Socrate și opinia publică ateniană.

*

Cum am văzut, spațiul în care se constituie filosofia politică a antichității clasice este acela descris de Protagoras (sau de Platon care se folosește de figura lui Protagoras în fragmentul numit *apărarea lui Protagoras* din *Theaitetos*, dar care pare să răspundă destul de exact intențiilor sofistului abderiot), acela care se deschide între *a fi* și *a părea* drept, cu cele două rezolvări teoretice, aceea a lui Socrate, interesat de cheștiunea lui *a fi*, și aceea a lui Protagoras, atent (ca mai

toți sofistii) la efectul asupra opiniei publice, care pare a pune semnul egalității, din acest punct de vedere, între *a fi* și *a părea*.

Dacă recitim din această perspectivă dialogul *Protagoras*, putem înțelege mai bine modul în care se conturează, în a doua jumătate a secolului V, la intersecția dintre discursul sofist, tragedia marilor clasici și dezbaterile de tip socratic, filosofia politică clasică. Dincolo de subiectul pus în dezbatere, dacă virtutea poate fi învățată (de la un profesor) sau nu, dialogul acesta platonician pune față în față două modalități de a ataca acest subiect, aceea a lui Protagoras, printr-un discurs amplu, utilizând întreaga *techné* a retoricii vremii, și aceea a lui Socrate, întemeiată pe analiza conceptelor și cu ajutorul elencticii sale²⁴. Protagoras, în discursul său, urmărește, ca orice retor, să influențeze opinia publică; Socrate se adresează convingerilor individuale, vizând acea „răsucire a sufletului”²⁵ de care vorbește Platon în *Republica*, fără de care nu există filosofare. Însă majoritatea contemporanilor săi din Atena acceptă să fie convinși, dar nu și schimbați prin acea *metanoia* pe care o vizează „retorica socratică”²⁶.

Prin urmare, tema originilor filosofiei politice clasice este una complexă, care nu se reduce doar la o trecere unilaterală de ștafetă de la Socrate la Platon și de la acesta la Aristotel, așa cum sunt deseori tratate lucrurile în manualele scolastice. Două strategii teoretice se confruntă în epoca de care vorbim, una vizând opinia publică, aceea a sofistilor, și cealaltă, a lui Socrate, prin schimbarea convingerilor individuale, prin accentuarea temei individului (Nietzsche are, în acest punct, dreptate în privința rolului jucat de Socrate în cultura greacă). Nici una dintre acestea, în nici un moment al dezvoltării ulterioare a filosofiei politice clasice, nu o va exclude pe cealaltă.

NOTE

1. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago & London, The University of Chicago Press, Paperback Edition, București, 1965, p. 35.
2. Friedrich Nietzsche, *Așa grăit a Zarathustra*, introducere, cronologie și traducere de Ștefan Aug. Doinaș, ediția a III-a, București, Editura Humanitas, 2000, p. 108. Am modificat traducerea, înlocuind *scop* cu *țel*, mai plurisemantic și mai aproape de ambiguitatea termenului *Ziel* din textul german (*Noch hat die Menschheit kein Ziel*), text care urmează astfel: „wenn der Menschheit das Ziel noch fehlt, fehlt da nicht auch — sie selber noch?” („Dacă umanitatea nu are încă nici un țel, [nu înseamnă oare că] ea însăși nu este încă?”).
3. Karl Jaspers, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, traduit de l'allemand par Henri Niel, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1978, p. 253.
4. Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 97 (cap. *Despre noul idol*).
5. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, și Platon, *Theaitetos*, 151 e, 152 a sq., 161 c, 166 d. sq. etc. Diogenes Laertios, însă, în lista lucrărilor lui Protagoras nu trece și titlul mai sus amintit, vorbind, însă, despre o scriere intitulată *Discuții contradictorii*, care ar putea fi același lucru cu *Discursurile distrugătoare* (v. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, c. IX, 55, traducere din limba greacă de C. Balmuș, Editura Academiei, București, 1963, p. 442). După o altă ipoteză, însă, *Discursurile distrugătoare* ale lui Protagoras ar putea fi totuna cu o scriere, *Adevărul*, care, deși pomenită, între alții, de Platon (*Cratylus*, 391c), nu apare în lista amintită a lui Diogenes Laertios.
6. Traducerea fragmentului este citată după Protagoras, *Viața și învățătura*, traducere și note de Ioana Popescu-Dinischiotu, în Ion Banu, Adelina Piatkovski (editori), *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, p. a 2-a, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 294.
7. Platon, *Theaitetos*, traducere de Marian Ciucă, în Platon, *Opere*, vol. VI, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 214.
8. Protagoras, *Viața și învățătura*, traducere și note de Ioana Popescu-Dinischiotu, în vol.

- Banu, Adelina Piatkovski (editori), *Filosofia greacă până la Platon*, p. 322.
9. V. și Platon, *Théétète*, texte établi et traduit par Auguste Diès, în Platon, *Oeuvres complètes*, vol. VIII, 2e partie, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1924, p. 195.
 10. Ioana Popescu-Dinischiotu, *ibidem*.
 11. W.K.C. Guthrie, *Sofiștii*, traducere de Mihai C. Udma, București, Editura Humanitas, 1999, p. 141.
 12. W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, p. 142.
 13. Pentru această observație, cf. și Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, «Les belles lettres», 2001, p. 51, 74 *passim*.
 14. Herodot, *Istorie*, cartea a III-a, 38, traducere de Adelina Piatkovski, Editura științifică, 1961, vol. I, p. 241–242.
 15. Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 58.
 16. W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, p. 142.
 17. *Ibidem*, p. 144.
 18. *Ibidem*.
 19. Platon, *Apărarea lui Socrate*, 30 e, traducere de Francisca Băltăceanu, în Platon, *Opere*, vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, p. 31.
 20. Cu privire la acest subiect, v. și comentariul lui Gabriele Giannantoni, *Les perspectives de la recherche sur Socrate*, în G. Romeyer Dherbey (dir.), J.-B. Gourinat (ed.), *Socrate et les socratiques*, Paris, Vrin, p. 9 *sq.*
 21. Platon, *Apărarea lui Socrate*, 31c, *op. cit.*, p. 32.
 22. Xenophon, *Convorbiri memorabile*, cartea I, 2, în vol. Xenophon, *Amintiri despre Socrate*, traducere, prefață, note și indici de Grigore Tănăsescu, București, Editura Univers, 1987, p. 7.
 23. Diogenes Laertios, *op. cit.*, c. VI, 54, p. 309.
 24. Reamintim aici distincția, pe care o găsim la Aristotel (*Soph. elenchi*, 165 b 3–6), între raționamentele *dialectice*, care pornesc de la opinii general acceptate, și raționamentele *peirastice*, care pornesc de la convingeri mai mult sau mai puțin personale. Sfera de acțiune a elencticii socratice este numai aceea a opiniilor personale (v. și Vlastos, *Socrate, ironist și filosof moral*, traducere de Mara van Shaik Rădulescu, București, Editura Humanitas, 2002, p. 82, 95–98 *passim*).
 25. Platon, *Republica*, 518 d, 521 c, traducere în limba română de Andrei Cornea, în Platon, *Opere*, vol. V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 317, 321.
 26. V. și Livio Rosetti, *La rhétorique de Socrate*, în G. Romeyer Dherbey (dir.), J.-B. Gourinat (ed.), *op. cit.*, p. 171 *passim*.