

TEORIA DREPTĂȚII DIN *REPUBLICA* LUI PLATON ÎN FAȚA ATACULUI POPPERIAN

MARIUS DOBRE

*Republica*¹, unul dintre cele mai citite și comentate dialoguri² ale lui Platon, a constituit, îndeosebi în secolul XX, un teren politic de dezbatere o dată cu apariția totalitarismului, fiind indicată uneori ca una din sursele de inspirație (dintre cele mai importante) ale acestuia. Tabloul cetății ideale, conturat aici, conduce pe mulți autori la situarea *Republicii* printre izvoarele ideologiei totalitare. Cel mai cunoscut discurs antiplatonician în acest sens este cel al lui Karl Raimund Popper din lucrarea *Societatea deschisă și dușmanii ei*, care eticheta programul politic al lui Platon „drept pur totalitar”³. Este, de fapt, un atac direct, virulent, la adresa acestui tip de filosofie pe care Popper îl numește *istoricism*, adică o viziune care propune un scenariu pentru desfășurarea istoriei, o viziune ce manifestă credința în destinul istoric, în legi ale istoriei care permit profeții referitoare la cursul evenimentelor istorice⁴.

Temelia edificiului cetății ideale este teoria dreptății, un organism politico-social neputând funcționa în absența unor principii de justiție. Dreptatea, aici – scrie Léon Robin – „reprezintă rațiunea de a fi a statului și desăvârșirea specifică întregului, pentru care individul constituie doar o parte”⁵. Popper dedică acestei probleme un spațiu amplu în *Societatea deschisă și dușmanii ei*, contestând perspectiva teoretică propusă de Platon. Ne propunem, în această direcție, după ce vom rememora succint discuția despre dreptate din dialogul invocat, iar apoi critica popperiană, să vedem dacă cea din urmă este total pertinentă și dacă pot fi punctate unele rezerve la adresa ei.

*

După cum se știe, tema dreptății deschide dezbaterea din *Republica*. Sunt propuse pe rând mai multe definiții ale dreptății de către cei prezenți, respinse de fiecare dată de Platon prin intermediul personajului Socrate, pentru ca, într-un final, întemeietorul Academiei să-și expună propria viziune.

¹ Vom folosi în acest articol traducerea lui Andrei Cornea din 1986, în Platon, *Opere*, vol. V, București, Editura Științifică și Enciclopedică.

² Valentin Mureșan, *Comentariu la Republica lui Platon*, București, Editura Metropol, 2000, p. 9.

³ Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, București, Editura Humanitas, 1993, p. 194.

⁴ *Ibidem*, p. 15. Idem, *Mizeria istoricismului*, București, Editura All, 1996, p. XVII.

⁵ Léon Robin, *Platon*, București, Editura Teora, 1996, p. 247.

Mai întâi cade definiția bătrânului Cephalos, „să spui adevărul și să dai înapoi ceea ce ai primit”⁶, împreună cu reformularea ei de către Polemarchos, fiul lui Cephalos, – drept e să-î faci bine prietenului, căruia îi datorezi bine, și rău dușmanului, căruia îi datorezi rău⁷. După o dispută mai aprinsă, cade și cea a lui Trasymachos, sofist reputat, anume că dreptatea nu ar fi decât „folosul celui mai tare”⁸, idee asemănătoare celei susținute de Callicles în dialogul *Gorgias*. Toate aceste încercări ocolesc esența dreptății și conduc către noi întrebări colaterale: dacă este ea o iscusință sau o virtute, un „cusur sau o neștiință”, dacă este mai folositoare decât nedreptatea⁹. Aceeași insatisfacție este resimțită și de Glaucon, care sesizează că dreptatea a fost tratată ca pe ceva util doar prin consecințele sale (avantaje sau dezavantaje), și nu ca pe ceva bun prin sine însăși, or dreptatea trebuie considerată un bine îndrăgite atât pentru el însuși, cât și pentru ce decurge de pe urma lui (așa cum sunt îndrăgite și gândirea, vederea, sănătatea). Atât Glaucon, cât și Adeimantos arată însă că dreptatea nu este percepută astfel în societate, ci mai degrabă ca un fel de contract social încheiat de către membrii societății pentru a se feri de rău și nedreptate; ea ar fi folositoare doar prin consecințele ei, cum ar fi evitarea nedreptăților reciproce. În plus, cei ce practică dreptatea nu o fac benevol; dacă oamenii ar avea totală libertate, toți ar alege nedreptatea, așa cum a procedat Gyges.

Platon este pregătit acum să-și exprime propriul punct de vedere. El mută și mai mult discuția de la examinarea dreptății la nivel individual la examinarea ei la nivelul cetății; o dată elucidat ce este ea la nivelul întregului, se vor putea urmări și asemănările individului cu întregul.

O cetate apare atunci când indivizii își dau seama că nu pot supraviețui autonom, iar diferitele nevoi nu pot fi satisfăcute decât prin colaborarea cu alții; fiecare individ trebuie să se adapteze și să îndeplinească o singură funcție în cetate, corespunzătoare uneia dintre nevoi (obținerea hranei, construcția de locuințe, fabricarea uneltelor etc.). Astfel, eficiența activității sociale, a muncii, este obținută printr-o *specializare strictă*: „(...) produsele muncii sunt mai numeroase, mai bune și făcute mai repede, atunci când fiecare face un singur lucru, potrivit cu firea sa, în timpul pe care îl are și fără să se preocupe de alte activități”¹⁰. Acest principiu va fi numit mai târziu *oikeiopraxia* și va sta la baza teoriei sale despre dreptate. Prin intermediul lui, teza că „dreptatea e ceva convențional și un aranjament social exterior esenței însăși a societății” e respinsă; „ea constituie, dimpotrivă, o determinare necesară și, pentru că tocmai aici se poate citi cel mai bine, aici trebuie să o și cercetăm. În acest fel, Platon a ajuns să facă o analiză rațională a factorilor specifici ai unei stări sociale și să determine diferitele funcții pe care, *pe drept*, trebuie să le îndeplinească fiecare și de care nu se poate lipsi fără vină cel care e menit să le îndeplinească”¹¹.

⁶ Platon, *Republica*, 330 d–331 d.

⁷ *Ibidem*, 332 a–332 b.

⁸ *Ibidem*, 338 c.

⁹ *Ibidem*, 354 b–c.

¹⁰ *Ibidem*, 370 c.

¹¹ Léon Robin, *op. cit.*, p. 249.

Principiul specializării este discutat de Platon și în alte dialoguri¹². În *Apărarea lui Socrate*, de pildă, Platon amintește că bătrânul Socrate, acuzat fiind că îi strică pe tineri, întreabă cine ar fi potrivit ca educator. Oricine, orice cetățean adică, răspund acuzatorii¹³; Socrate este pus atunci în situația de a demonstra tribunalului că nu oricine poate fi educator, ci fiecare trebuie să se restrângă la ceea ce se pricepe mai bine. Tinerii trebuie educați de cei pricepuți în arta educației, sugerează el, și adaugă: „Oare și la cai ți se pare că lucrurile stau astfel? (...) Sau tocmai pe dos, în stare să-i faci mai buni e unul singur, sau sunt foarte puțini, și anume cei de meserie, iar cei mai mulți, ori de câte ori au de-a face cu caii și îi folosesc, îi strică?”¹⁴.

În *Alcibiade*, are loc o discuție cu prilejul primirii în Adunarea Poporului a tânărului cu același nume, un cunoscut apropiat al lui Socrate, de altfel. Alcibiade este atenționat că are o serie de competențe (știe să scrie, să citească, să cânte la chitară și să lupte), care nu-i vor folosi la discutarea afacerilor de stat. Politica trebuie să rămână apanajul celor competenți în domeniul afacerilor de stat. Alcibiade nu se dă bătut și susține că știe destule lucruri învățate „de la cei mulți”, însă Socrate nu poate accepta: „Nu la învățători de soi ți-ai găsit scăparea (...) dacă te bizui pe cei mulți?”¹⁵.

Platon îi denunță și pe cei ce se situează în domenii prea largi. În *Gorgias*, discutând despre competența retorului (poziție ocupată în cetate mai ales de sofști în acea vreme), Platon arată că priceperea lui este falsă atâta timp cât acesta se implică în orice domeniu; retorul, chiar dacă vorbește persuasiv în orice domeniu, nu poate suplini competența autentică a celui de meserie (medic, arhitect etc.).

Sofiștii, în genere, sunt greu de încadrat în vreun domeniu de competență, aflăm și din dialogul *Sofistul*; pentru Platon, ei sunt „greu și anevoie de vânat”¹⁶, fiind niște personaje „cu multe înfățișări”¹⁷. Sunt prezentate mai multe încadrări de competență ale sofistului: un *vânător* ce vânează oamenii în vederea câștigului, o vânătoare în aparență educativă a tinerilor bogați și de neam¹⁸; un *negustor de învățătură*, un negoț de cunoștințe, arte și discipline¹⁹; un *profesionist al contradicției*, combatant de argumente, profesionist în arta de a discuta în contradictoriu²⁰ etc. Platon simulează mirarea în fața priceperilor sofistului, după care încearcă tacit un verdict: „Dacă un ins ce pare știutor în mai multe domenii este denumit ca având un singur meșteșug, nu crezi că trebuie să fie ceva nesănătos în imaginea aceasta?”²¹

Problema specializării este deci o constantă în opera lui Platon. Revenind la *Republica*, vom reaminti că principiul *oikeiopraxiei* conduce la un alt principiu (cel

¹² A se vedea și studiul nostru *Schiță despre autoritatea epistemică la Platon*, în revista „Astra” (Brașov), nr. 5, 2000.

¹³ Platon, *Apărarea lui Socrate*, 24 e–25 b.

¹⁴ *Ibidem*, 25 d.

¹⁵ Platon, *Alcibiade*, 110 d–e.

¹⁶ Platon, *Sofistul*, 218 d.

¹⁷ *Ibidem*, 226 a.

¹⁸ *Ibidem*, 223 c.

¹⁹ *Ibidem*, 224 b.

²⁰ *Ibidem*, 226 a.

²¹ *Ibidem*, 232 a.

incriminat de Popper), al separării *claselor sociale*, care se referă la faptul că fiecare clasă are o funcție specifică în societate. Platon imaginează trei clase sociale în cetatea sa ideală: *elita conducătoare*, dotată cu o educație corespunzătoare, filosofică, cunoscătoare a realităților inteligibile și a Binelui însuși; *clasa paznicilor*, de asemenea educați întru vitejie și în arta războiului, dintre care se vor selecta și viitorii conducători, clasă necesară datorită nevoii de apărare a cetății; *clasa producătorilor* (meseriași, negustori etc.), în număr mare, susținătoarea economică a societății.

Sufletul individual va avea, precum cetatea, trei niveluri: *partea rațională*, cea care gândește și conduce celelalte părți ale sufletului, corespondenta clasei conducătorilor în cetate; *partea pasională*, a sentimentelor puternice, corespondenta războinicilor; *partea apetență*, a dorințelor și plăcerilor, corespondenta producătorilor. Omul individual este drept dacă fiecare parte a sufletului își îndeplinește funcția specifică, ceea ce înseamnă o autentică armonie sau sănătate corporală. Iar dacă părțile sufletului funcționează corect, atunci și individul va face ceea ce-i revine în cetate și va fi drept²².

*

Societatea deschisă și dușmanii ei, lucrare considerată de autorul ei „o introducere critică în filosofia politică și a istoriei și o examinare a principiilor reconstrucției sociale”, este într-adevăr o impresionantă analiză asupra elementelor cu semnificație politică a filosofilor lui Platon, Hegel și Marx, fapt ce explică extraordinara influență și marea notorietate de care s-a bucurat în filosofia politică a secolului XX. Scrisă între 1938 și 1943, în timpul agresiunilor naziste, ea conține și critici „mai emoționale și mai vehemente decât ar fi fost cazul”, după cum mărturisește autorul²³. Erau însă vremuri ce „nu te îmbiau la eufemisme”, adaugă el²⁴. Duritatea discursului său, mai avertizează Popper, nu trebuie interpretată ca pe o minimalizare a unora dintre „cei mai de seamă lideri ai omenirii”, ci ca pe o încercare de a convinge că nu trebuie să rămânem deferenți față de niște oameni care, deși geniali, au făcut totuși greșeli mari sprijinind prin scrierile lor atacul împotriva libertății și rațiunii²⁵.

În ce-l privește pe Platon, Popper afirmă răspicat că programul său politic, „departe de a fi superior din punct de vedere moral totalitarismului, este, în fond, identic cu acesta”²⁶. Principalele elemente ale acestui program ar fi²⁷: a) împărțirea strictă în clase sociale, unde clasa conducătoare este separată de mase; b) destinul statului este și cel al clasei conducătoare; c) clasa conducătoare monopolizează anumite privilegii, dintre care, mai ales, educația (inclusiv militară), fiind și ferită de orice

²² Platon, *Republica*, 443 d – e.

²³ Karl Popper, *op. cit.*, prefață la ediția a II-a, p. 9.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, prefață la ediția I, p. 7.

²⁶ *Ibidem*, p. 105.

²⁷ *Ibidem*, p. 104-105.

activitate mercantilă; d) cenzura și propaganda în activitățile intelectuale sunt menite să păstreze o anumită ideologie; e) autarhia statului permite conducătorilor să nu se implice în activități economice, ceea ce i-ar deturna de la îndeplinirea funcției lor stricte.

Cât despre dreptate, tema centrală a *Republicii*, înțelegerea platoniciană a acesteia, declară Popper, susține toate elementele de mai sus. Dreptatea ar fi, în acest sens, „sinonimă” cu „ceea ce este în interesul statului ideal”, adică blocarea oricărei schimbări sociale „prin menținerea unei împărțiri rigide în clase și a dominației de clasă”²⁸. Or, adaugă Popper, majoritatea oamenilor cu vederi umaniste înțeleg prin dreptate chestiuni cum ar fi: egalitatea în fața limitărilor necesare ale libertății, egalitatea în fața legii etc²⁹. Principiul specializării generat de limitele naturale ale omului (Platon susținea, așa cum am amintit, că omul este imperfect, nefiindu-și suficient sieși, depinzând în viața socială de alți indivizi; fiecare trebuie să-și facă propria lui treabă, conform priceperii, calificării sale economico-socială) este identificat de Popper cu principiul dominației de clasă și al privilegiilor de clasă, statul fiind acela în care „cârmuitorul cârmuiește, lucrătorul lucrează și sclavul își acceptă condiția de sclav”³⁰. Principiul inegalității înlocuiește, așadar, pe cel al egalității, folosit de umanitariști în definirea dreptății sociale. Platon nu putea susține în aceste condiții decât o societate colectivistă, unde individul se sacrifică în interesul statului, fiind vorba de un colectivism eronat asociat cu altruismul. În sfârșit, să mai reținem una dintre concluziile lui Popper: „Rezumând, putem spune că teoria platoniciană a dreptății, așa cum este prezentată în *Republica* și în lucrări ulterioare acesteia, este o încercare conștientă de a birui tendințele egalitariste, individualiste și protecționiste din epoca sa și de a restabili pretențiile tribalismului prin dezvoltarea unei teorii morale totalitare. În același timp, Platon a fost puternic impresionat de noua moralitate umanitaristă; însă, în loc să combată umanitarismul cu argumente, el a evitat până și să-l discute. Și a reușit să mobilizeze sentimentele umanitariste, a căror forță o cunoștea atât de bine, pentru cauza dominației de clasă totalitare a unei rase de stăpâni superioară de la natură”³¹.

*

În această interpretare, foarte anevoie de dărâmat, teoria dreptății din *Republica* se situează fără tăgadă în „zona răului”. Orice încercare de a dovedi caracterul umanist al teoriei (și au fost deja destule) pare a păli din capul locului. Dificultatea contracarării argumentelor popperiene a condus către ideea că, de fapt, ele nici nu trebuie contracarate, căci ele atacă un spațiu al idealului pur, al imaginarului, deci nimic care să vizeze politica practică. Până la începutul secolului XX, de altfel, aceasta era atitudinea majorității platonistilor³². La noi, pe asemenea poziții se

²⁸ *Ibidem*, p. 107–108.

²⁹ *Ibidem*, p. 107.

³⁰ *Ibidem*, p. 108–109.

³¹ *Ibidem*, p. 140.

³² Andrei Cornea, *Platon. Filosofie și cenzură*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 142.

situează Constantin Noica și Valentin Mureșan. Primul ne propune să nu mai vedem în *Republica* în general „un tip ideal de stat, ci un tip ideal de om”³³. Al doilea declară tranșant: „Ceea ce face Platon în *Republica* nu e istorie reală, nici teorie reală. (...) Cred că Noica se opune pe bună dreptate acestei interpretări, legând travaliul din *Republica* de preocuparea lui Platon ca filosof, anume teoria Formelor și, în speță, elucidarea Formei Dreptății. (...) «Cetatea ideală» reprezintă o fază a ascensiunii dialectice, faza dianoetică, în calitatea sa de instrument epistemologic, analog celui utilizat de geometri și asemănător cu acela construit de Rawls pentru a elucidă conceptul de dreptate, independent de orice intenție explicativă. Cetatea ideală e un model-limită al societății drepte, compus dintr-o listă de *supoziții idealizante* (principii) cu privire la o *logic-possibilă* organizare a cetății, model menit să permită elucidarea conceptului de dreptate (stat drept și om drept)”³⁴. Platon însuși sugerează aspectul strict ideal al cetății sale în mai multe locuri. De pildă, se întreabă: „Oare este cu puțință ca ceva să fie pus în practică așa cum este enunțat prin vorbă? Sau cumva, firesc, se întâmplă ca fapta să aibă mai puțin de-a face cu adevărul decât vorba, chiar dacă nu pare așa?”³⁵. El recunoaște că nu poate arăta „că cele înfățișate cu mintea sunt întocmai și în faptă. Ci, dacă am fi în stare să arătăm cum s-ar putea dura o cetate cât mai înrudită cu cea din vorbele noastre, să spunem că am aflat posibilitatea [ei]”³⁶. În altă parte, Platon spune direct că este o cetate „întemeiată pe cuvinte”, de vreme ce ea „nu se află nicăieri pe pământ”; ea este doar „un model ceresc”³⁷. Lucrurile sunt acum clarificate, credem, din moment ce autorul însuși și-a precizat punctul de vedere. Și, într-adevăr, la ce bun să judeci critic-practic o construcție utopică, un produs pur al minții?

*

Suntem tentați însă „să coborâm” (mai mult ca un exercițiu) către planul mai practic unde se află și abordarea lui Popper și să punctăm câteva rezerve față de ea (desigur, o recenzie amănunțită ar dezvălui și alte curențe, dar și merite, ale discursului pătimaș antitotalitarist popperian).

În acest context, nu punem la îndoială că perspectiva politică platonice are elemente ce au inspirat în bună măsură unele direcții totalitare de mai târziu, dar există altele ce au avut succes și în democrație, însă toate trebuie judecate, așa după cum de altfel s-a mai sugerat, în tabloul istoric de atunci. E necesar să conștientizăm că cetatea ideală a fost imaginată într-un moment istoric destul de apropiat de începutul propriu-zis al societății civilizate, având deci limite de inspirație practică (credem că orice demers teoretic cu tendință politică pleacă totuși de la o realitate practică

³³ Constantin Noica, *Cuvânt prevenitor la Republica*, în Platon, *Opere*, vol. V, p. 9.

³⁴ Valentin Mureșan, *op. cit.*, p. 173–174. Idem, *Forma dreptății în Republica lui Platon*, București, Editura Paideia, 1998, p. 11–13.

³⁵ Platon, *Republica*, 473 a.

³⁶ *Ibidem*, 473 a–b.

³⁷ *Ibidem*, 592 a–b.

pe care fie că o descrie, fie că o critică, fie, cum a fost și cazul lui Platon, dezamăgit de organizarea politică observată de el în Atena, construiește mental una perfectă). Popper judecă modelul cetății platonice în secolul XX, având la dispoziție o întinsă dezvoltare istorico-socială.

Nu trebuie uitat, de asemenea, că în acel moment democrația ateniană se afla în declin, iar acel sistem (imperfect atunci, ca și astăzi de altfel, numai că astăzi, după mai multe experiențe nefaste de organizare politică, măcar avem consolare că nu suntem capabili de altul mai bun, cum sugera un foarte cunoscut om politic englez din secolul trecut) era cel în care un om cu adevărat drept precum Socrate (acest atribut i-l recunoaște și Popper) fusese condamnat de o „mulțime ignorantă”³⁸. Platon a crezut, poate, că formalismul etic (expus în dialog de Glaucon și Adeimantos), numit de Popper în lucrarea sa „protecționism”, care susținea democrația ateniană, ajunsese aproape de faliment.

În necruțătoarea sa vânătoare de „stafii” totalitare, Popper neagă orice contact al lui Platon cu egalitarismul. Chiar și atitudinea lui „democratic-egalitaristă” din dialogul *Gorgias* o trece pe seama lui Socrate³⁹. Ceea ce am dori să subliniem aici este că, în chiar construcția cetății ideale, egalitatea în fața legii este introdusă tacit: nerespectarea principiului specializării (i-am putea spune principiul suprem al legislației statului) atrăgea după sine sancționarea *pentru oricine* (nici meșteșugarul nu avea voie să devină soldat, dar nici soldatul meșteșugar, de vreme ce *nu erau educați* pentru așa ceva). Acest lucru era posibil numai dacă indivizii aveau vârsta la care își începeau instrucția și dovedeau aptitudini superioare clasei din care făceau parte. În mitul raselor metalice (culmea, cel mai contestat de adepții plasării *Republicii* în spațiul ingineriei socio-politice, întrucât ar institui cu strictete clasele sociale), putem descoperi acest aspect și, în plus, faptul că cetatea nu are drept regulă strictă, ineluctabilă, *păstrarea rangului prin naștere*: un copil născut din părinți de aur, dar având în el amestecate și alte metale (aramă sau fier), trebuie să treacă la o categorie inferioară (a producătorilor, cei ce sunt alcătuiți din metale inferioare – arama sau fierul); și invers, un copil născut din părinți de categorie inferioară trece la una superioară (paznici, ajutoare). Iată deci aici o teorie ce ar putea fi văzută ca pe o instituire a supremației principiului competenței în fața principiului împărțirii în clase sociale; principiul competenței ar prevala totuși, în acest fel, la Platon. La Aristotel, acesta va deveni un fel de principiu al meritului.

Un soi de egalitarism mai este prezent în *Republica* și la nivel economic. Este vorba despre un tip de comunism ce nu presupune o repartitie a bunurilor în funcție de nevoile fiecăruia (la care visa Marx) sau vreo etatizare a mijloacelor de producție, ci o posesie comună a *produselor* muncii, „și încă doar pentru partea cea mai puțin numeroasă a populației” (paznicii și conducătorii)⁴⁰.

Principiul inegalității naturale care conduce la specializare și apoi la încadrarea într-o clasă socială este speculat la maximum de Popper. Oamenii sunt inegali de la

³⁸ Vezi și Andrei Cornea, *Interpretare la Republica*, în Platon, *Opere*, vol. V, p. 39–40.

³⁹ Karl Popper, *op. cit.*, 150 ș. u.

⁴⁰ Léon Robin, *op. cit.*, p. 253.

natură și, drept urmare, trebuie să ocupe în stat funcții potrivite aptitudinilor lor. În sine, e o idee rezonabilă. Ea devine gravă într-adevăr dacă e utilizată pentru a justifica formarea strictă a claselor sociale (adică dacă acestea rămân într-adevăr închise, fără posibilitatea de a exista mișcare socială de la una la alta) și este prezentată de Popper drept cea mai oribilă dintre închipuirile lui Platon (deseori Popper reduce clasele sociale la două: sclavii și conducătorii)⁴¹.

Platon a trăit cu exasperare, credem, din câte ne dăm seama din scrierile lui, lipsa de specializare la nivel politic în cetatea ateniană⁴². Spre deosebire de democrațiile moderne, unde cetățenii nu participă direct la activitatea politică, în Atena lui Platon, toți cetățenii (chiar dacă nu toți de fiecare dată) participau la viața politică. Practic, nici politicianul, și nici măcar magistratul, nu erau diferiți de simplul cetățean; altfel spus, politicul, juridicul și civilul nu erau distinse, statul tindea să se confunde cu societatea. Un astfel de sistem îi permitea unui Alcibiade, după cum am mai notat, un tânăr arogant și ignorant, să participe la treburile publice, ceea ce pentru Platon era inacceptabil. Principiul specializării îi permitea lui Platon să imagineze o clasă politică educată în spiritul celei mai înalte filosofii. De altfel, dintotdeauna a fost dezirabil ca cei care conduc cetatea să aibă o educație aleasă, măcar în probleme etice și politice, iar cei ignorați să stea deoparte pentru a nu face rău societății în ignoranța lor.

Principiul specializării (oikeiopraxia) nu este unul rău în sine, din moment ce a rezistat în forma lui economică mai ales, până astăzi. J.M. Bokenski îl revalorifică în secolul XX într-o teorie logică a autorității⁴³. El concepe autoritatea nu numai într-o formă deontică, cum se obișnuia în logica secolului trecut, ci și într-una epistemică, în care se vorbește decisiv despre o autoritate a specialistului, a expertului.

Desigur, tendința iubitorilor de filosofie (sperăm să nu fie un pleonasm ultimul termen) este de a lua apărarea marilor filosofi ai lumii de la care s-au adăpat cultural (așa cum am procedat și noi aici, de altfel), atunci când primesc acuzații grave, când sunt așezați în zona întunecată a istoriei. Însă în ce îl privește pe Platon, el cu siguranță n-a fost un ideolog politic, în sensul negativ al termenului din zilele noastre; a fost doar un filosof care a mutat realitatea autentică în aria idealului, inclusiv pe cea social-politică, lucru ce i-a fost reproșat încă din Antichitate de către elevul său Aristotel.

În fine, încheiem cu sentimentul că Popper, dincolo de admirabila filosofie politică expusă în lucrarea sa, a mers totuși prea departe în istoria gândirii căutând dușmani ai societății deschise. În plus, mulți alți asemenea inamici (din filosofie și nu numai), mult mai aproape de timpul nostru, au fost pur și simplu ignorați.

⁴¹ Karl Popper, *op. cit.*, p. 62.

⁴² A se vedea și Andrei Cornea, *Platon. Filosofie și cenzură*, p. 47-57. Vezi și Al. Posescu, *Platon. Filosofia dialogurilor*, București, Editura Garamond, 2001, p. 303.

⁴³ J.M. Bokenski, *Ce este autoritatea?*, București, Editura Humanitas, 1992.