

## CUPRINS

<i>REPUBLICA LUI PLATON (continuare)</i> .....	9
RETORICA LUI ISOCRATE ȘI IDEALUL EI EDUCAȚIONAL .....	119
EDUCAȚIA POLITICĂ ȘI IDEEA NAȚIONALĂ.....	149
EDUCAȚIA PRINCIPIILOR .....	165
AUTORITATE ȘI LIBERTATE ÎN DEMOCRAȚIA RADICALĂ.....	193
ISOCRATE ÎȘI APĂRĂ <i>PAIDEIA</i> .....	223
XENOFON .....	255
<i>PHAIDROS</i> AL LUI PLATON: FILOSOFIE ȘI RETORICĂ.....	287
PLATON ȘI DIONYSIOS: TRAGEDIA <i>PAIDEIEI</i> .....	307
<i>LEGILE</i> LUI PLATON .....	325
DEMOSTENE .....	393

## **REPUBLICA LUI PLATON**

### **(CONTINUARE)**

#### *Paideia cârmuitorilor*

Necesitatea unei educații speciale a cârmuitorilor care ar trebui să vegheze asupra păstrării spiritului adevăratei educații în cea mai bună cetate fusese evidențiată deja imediat după încheierea proiectului de educație a paznicilor<sup>1</sup>, însă fusese împinsă în fundal de alte întrebări, cu privire la educația femeilor și a copiilor și la comunitatea femeilor.<sup>2</sup> Dar teza despre domnia filosofilor, care la început pare a fi introdusă doar ca o condiție prealabilă pentru realizarea acestor cerințe, conduce automat înapoi la educația cârmuitorilor<sup>3</sup>, după ce „salvarea naturii filosofice” s-a dovedit a fi în esență o problemă a educației lor adecvate.

Educația muzicală și gimnastică a paznicilor era *paideia* greacă arhaică reformată filosofic, care se baza în întregime în părțile ei spirituale pe obicei și datină. Platon o întemeiază pe opiniile sale despre ceea ce este bine și corect, pe care nu le dovedește, ci mai degrabă le presupune ca valabile. Scopul acestei educații este să producă în suflet eunitmia și armonia, dar nu și cunoașterea motivului pentru care felul acesta de ritm și armonie este bun. La acest nivel al educației, motivul, temeiul, nu poate fi cunoscut deloc, dar cunoașterea lui trebuie să existe la cel care construiește și supraveghează această educație, la cârmuitor așadar, chiar înainte de a-și începe lucrarea.

---

<sup>1</sup> Alegerea celor mai buni dintre paznici *Rep.* 412 C. Primul indiciu al necesității unei educații speciale pentru ei este 416 C ὅτι δὲ αὐτοὺς τῆς ὀρθῆς τυχεῖν παιδείας ἥτις ποτέ ἔστιν. În acest adaos se află anticipat recunoașterea că ea nu este identică cu *paideia* paznicilor, descrisă mai înainte. El trimite astfel anticipat la educația conducătorilor, așa cum va fi descrisă în cărțile a VI-a și a VII-a.

<sup>2</sup> *Rep.* 449 Csqq.

<sup>3</sup> Începutul discuției despre educația cârmuitorilor *Rep.* 502 C-D.

Această cunoaștere este chiar scopul educației sale speciale, care tocmai de aceea trebuie să fie filosofică. Și cu toate că în timp ea este mai târzie decât cea muzical-gimnastică, această a doua treaptă e totuși prima după conceptul și natura ei. Căci structura educației în ansamblul ei trebuie să plece de la ea. Platon o leagă de primul nivel prin conceptul de *paradeigma*, pe care l-a plasat la mijloc între cele două, ca posesiunea care îl face pe filosof predestinat să fie conducător și educator.<sup>4</sup> Norma supremă sau „modelul” după care a proiectat *paideia* paznicilor este numit de el „cunoașterea supremă” (μέγιστον μάθημα), pentru că este cunoașterea cel mai greu de înțeles și, în același timp, cea mai importantă pe care trebuie să o atingă conducătorul cetății.<sup>5</sup> Ceea ce este decisiv nou în educația filosofică față de toate nivelurile anterioare de *paideia* este denumirea *mathema*: faptul că conținutul ei paradigmatic nu este cuprins într-o varietate de forme poetice sau de porunci, ci într-o cunoaștere generală, și anume cunoașterea unui singur obiect. Caracterul de neclintit și de încredere pe care Platon îl cere pentru conducător trebuie să fie asociat cu cele mai înalte abilități mentale și se cere pregătirea lor prin cele mai exacte cunoștințe (ἀκριβεστάτη παιδεία).<sup>6</sup> El trebuie să se teamă tot atât de puțin de dificultățile învățării ca și în alte situații, când după dificultățile antrenamentelor corporale începe „gimnastica minții”.<sup>7</sup>

Hegel a inventat celebra frază: Calea spiritului este ocolul. Calea firească pare a fi cea care se îndreaptă direct către țel. Dar țelul este adesea separat de cel care îl vizează printr-o prăpastie adâncă pe care el nu o poate vedea, sau alte obstacole se năpustesc în calea abordării lui directe. Depășirea acestor obstacole, apucând-o deliberat pe o cale ocolită care face accesibil acest țel, nu fără mari dificultăți, este esența oricărei cercetări metodice, dar în special a gândirii filosofice. Mai mult, avem impresia că în

<sup>4</sup> *Rep.* 484 C. Termenul este deja pregătit în acest moment prin utilizarea lui pentru a caracteriza imaginea cetății ideale și a omului drept *Rep.* 472 C și D. Dar aceste imagini ideale despre cetate și despre ființa umană nu le poate deține decât filosoful, pentru că numai el poartă în sine cunoașterea a ceea ce este binele în sine.

<sup>5</sup> *Rep.* 503 E, 504 A, 504 D și E, 505 A.

<sup>6</sup> *Rep.* 503 C cere caracter de încredere și de neclintit, „care nu se schimbă lesne, pe care te poți mai degrabă bizui”, 503 D cea mai exactă instruire exactă a minții cf. 504 B și E. Noțiunea de acribie sau precizie descrie adevăratul contrast dintre educația conducătorilor și cea a paznicilor.

<sup>7</sup> *Rep.* 503 E.

sentința sa Hegel nu a făcut altceva decât să dea o formulare mai generală unei perspective pe care a găsit-o exprimată la Platon. În punctul în care el justifică în *Republica* necesitatea educației speciale a cărmuitorilor, amintește de faptul<sup>8</sup> că mai devreme nu se dăduse decât o descriere și o explicație schematică și provizorie a problemei celor patru virtuți, la care conduseseră educația paznicilor, în timp ce pentru cunoașterea deplină a problemei era nevoie de „un ocol mai lung”. La momentul respectiv, considerase că acest lucru nu era necesar pentru nivelul inferior al educației paznicilor. Dar la începutul adevăratei educații filosofice el revine asupra chestiunii și pretinde că viitorii cărmuitori trebuie să facă acum acest ocol, pentru că fără el nu vor ajunge niciodată la „cunoașterea supremă”. Au existat dispute asupra înțelesului acestui „ocol”, dar în ciuda unor expresii cu mai multe sensuri pe care le întâlnim în pasajul în care se vorbește prima dată despre el<sup>9</sup>, felul în care este reluată imaginea „ocolului” la începutul educației filosofilor nu lasă nicio îndoială că el nu se poate referi decât la calea însăși a educației filosofice. Tocmai dacă îl considerăm a fi calea unei educații pentru viitorii oameni-politici, dacă îl privim ca „educație politică”, caracterizarea instruirii matematic-dialectice cerută de Platon ca „ocol” este deosebit de adecvată.<sup>10</sup> Ea subliniază și accentuează tocmai ceea ce este nou și neobișnuit în acest program: cerința unei îndelungate educații pur spirituale de ani de zile pentru niște bărbați care vor trebui să servească în scopuri practice. Platon formulează principiul care îl determină să considere necesar un astfel de ocol cu cuvintele: cu cât mai înaltă este valoarea despre care vorbim, cu atât mai înalt trebuie să fie gradul de precizie și puritate al cunoașterii noastre a obiectului.<sup>11</sup> Este cerința lui Socrate ca omul-politic să aibă o cunoaștere exactă și expertă despre scopul suprem al acțiunii umane. Mijlocul de a

<sup>8</sup> *Rep.* 503 E-504 B. Se referă aici la *Rep.* 435 D. Acolo se vorbise mai întâi despre ο μακροτέρα ὁδός, care este numită la 504 B μακροτέρα περίοδος. Cf. și 504 C9 μακροτέραν (scil. ὁδόν) τοῖνον περιτέον τῷ τοιούτῳ.

<sup>9</sup> *Rep.* 435 D.

<sup>10</sup> Nu trebuie să ignorăm faptul că ideea fermă a educației dialectice ca „ocol” necesar pentru viitorul om politic se găsește și în *Phaidros*. Și acolo pentru Platon se pune problema de a demonstra că dialectica, blamată ca străină de viață și inutilă de către adversarii săi ca Isocrate, este indispensabilă atât pentru politician, cât și pentru retor. Isocrate își apără propria *paideia* ca adevărata educație politică, opunând-o gimnasticii platonice a minții.

<sup>11</sup> *Rep.* 504 E.

o îndeplini devine pentru Platon dialectica, pe care a dezvoltat-o din arta socratică a onversației.

Dar înainte de a vorbi mai îndeaproape despre stațiile acestui ocol, ne îndreptăm privirile către scopul lui, vârful abrupt până la care trebuie să ne cățărăm. Acest scop, care fusese numit până acum doar în general „cunoașterea supremă”, nu este nimic altceva decât Ideea Binelui, adică „ideea prin care și cele drepte și toate celelalte bunuri devin utile și de folos.”<sup>12</sup> Fără cunoașterea acestui lucru, toate celelalte cunoștințe ar fi inutile. Căci ce valoare ar avea orice posesie, dacă n-ar fi bună la nimic! Această desemnare a „bunului”, așa cum îl numește Platon de cele mai multe ori, ca Idee a Binelui, înseamnă, inițial, la fel ca termenul Idee în mod consecvent, doar bunătatea generală, unitatea bunătății rezumate în concept, în contrast cu multiplicitatea lucrurilor individuale cărora le atașăm adjectivul „bun” pentru că, așa cum spune Platon, „participă cumva la Ideea Binelui”. Oricât de străin este acest fel de a considera lucrurile înțelegerii obișnuite, totuși și mulțimea recunoaște un fel de *Summum bonum*, de exemplu atunci când raportează tot ce are valoare pentru ea la plăcerea pe care i-o procură.<sup>13</sup> Dar am văzut din *Gorgias*, și indirect deja din *Protagoras*, că această presupunere vulgară că plăcerea ar fi Binele suprem este incompatibilă cu distincția între plăcerile bune și cele rele, pe care majoritatea oamenilor o consideră totuși de la sine înțeleasă.<sup>14</sup> Oamenii mai cultivați înclină mai degrabă să considere înțelepciunea și rațiunea drept Binele suprem. Dar dacă-i întrebi la ce fel de cunoaștere se referă, ei răspund: cunoașterea Binelui.<sup>15</sup> Așa cum rezultă și din alte dialoguri, intenția lui Platon aici nu este nicidecum aceea de a respinge pur și simplu cele două opinii contrastante. În adevăratul „bun omenesc” pe care îl vizează ambele sunt conținute, potrivit învățaturii din *Philebos*, atât plăcerea, cât și cunoașterea rațională în amestecul potrivit.<sup>16</sup> Dar nici plăcerea, nici rațiunea nu sunt în sine și pentru sine supremul<sup>17</sup>, ci mai degrabă reprezentanții celor două opinii despre ceea ce este bun pentru

<sup>12</sup> *Rep.* 505 A.

<sup>13</sup> *Rep.* 505 B.

<sup>14</sup> *Rep.* 505 C.

<sup>15</sup> *Rep.* 505 C.

<sup>16</sup> *Phil.* 66 B-C.

<sup>17</sup> *Phil.* 22 B.

om sunt de acord că ei înșiși, așa cum arată Platon în *Republica*, fără să-și dea seama, atribuie Binelui un rang mai înalt în domeniul valorilor decât ceea ce considerau suprem potrivit propriilor lor cuvinte, fie plasând plăcerea cea bună mai presus de cea rea, fie preferând cunoașterea Binelui tuturor celorlalte cunoștințe.<sup>18</sup> Dar pentru a decide importanța Ideii Binelui pentru educația conducătorilor nu avem deloc nevoie de o determinare prealabilă a esenței ei. Trebuie doar să luăm în considerare cea mai comună caracteristică a Binelui, de care suntem cu toții conștienți, și anume, că este acel lucru în privința căruia nimeni nu se înșală de bunăvoie<sup>19</sup>; vom înțelege atunci că pe bună dreptate nu vrem să încredințăm conducerea cetății unui paznic care în privința acestei întrebări a tuturor întrebărilor băjbâie el însuși în întuneric.<sup>20</sup>

Nici în cele ce urmează Platon nu face încercarea de a defini într-un sens propriu-zis natura Binelui în sine. De altfel, acest lucru nu se petrece nicăieri în scrierile sale, oricât de des ar conduce ele la sfârșitul discuțiilor în acest punct. Din scrierile mai târzii, *Philebos* cercetează într-un mod mai sistematic întrebarea ridicată aici dacă plăcerea sau rațiunea este Binele suprem, dar nici măcar acolo nu se vizează în final o determinare exhaustivă. În loc de aceasta, sunt derivate doar trei caracteristici ale sale<sup>21</sup>, frumusețea, simetria și adevărul, pentru a decide pe baza acestor criterii dacă plăcerea sau rațiunea este relativ cea mai apropiată de Bine. În *Republica*, Platon îl face pe Socrate al său să se retragă mai întâi în „necunoașterea” lui Socrate cel istoric, atunci când interlocutorul său, Glaucon, îi cere să nu mai repete dogmele altora, ci să-și spună propria opinie în privința Binelui.<sup>22</sup> Dar acum Platon nu-i mai permite această retragere tocmai lui, care de altfel în *Republica* nu se mai comportă chiar atât de sceptic, ci mai degrabă declară că arta politică a cârmuitorului poate fi, de bine de rău, învățată. Dar îl face pe Glaucon să-i dea de înțeles că ei s-ar mulțumi și cu o opinie la fel de provizorie asupra Binelui ca cea pe care a rostit-o mai înainte în privința virtuții cetățenești.<sup>23</sup> Așa cum ne amintim, el nu dăduse o definiție definitivă a celor patru virtuți

<sup>18</sup> *Rep.* 505 C.

<sup>19</sup> *Rep.* 505 D.

<sup>20</sup> *Rep.* 505 E.

<sup>21</sup> *Phil.* 65 A.

<sup>22</sup> *Rep.* 506 C.

<sup>23</sup> *Rep.* 506 D.

cu ocazia educației paznicilor, ci indicase doar schematic locul și funcția lor în suflet, făcând o paralelă între ele și stările din cetate cu funcțiile lor. La fel procedează acum cu problema Binelui, evitând tot ce poate fi prea tehnic-filosofic și ilustrând în schimb poziția și modul de acțiune al Binelui în lume prin intermediul unei analogii senzoriale. O pildă care îmbină cea mai înaltă putere poetică cu claritatea plastică a conturului logic scoate la lumină dintr-o lovitură locul și sensul Ideii Binelui, păstrat până acum în mod deliberat în întuneric sau sugerat doar ca un punct în depărtare – ca principiul suprem al filosofiei sale.

Dacă pe parcursul dialogului devenise îndoielnic că ar putea exista vreodată o cunoaștere adecvată a Binelui în forma unei definiții conceptuale, pilda pe care o oferă Platon în locul ei indică un alt mod de abordare. „Vederea” devenise în dialectica lui Platon expresia funcției mentale rezumative, care în varietate vede unitatea Ideii și pe care Platon însuși o caracterizează uneori drept *synopsis*. Dar, din moment ce ultima parte a modului dialectic de a ajunge la vederea Ideii Binelui nu poate fi prezentată deloc într-o formă scrisă, el o înlocuiește cu spectacolul „analogului” său din lumea vizibilă. Binele etern își revelează natura, explică el<sup>24</sup>, în „odrasla” sa, zeul suprem vizibil pe cer, Helios. Păstrăm denumirea lui greacă, pentru a nu denatura imaginea fiului prin utilizarea substantivului feminin german „Sonne”. Platon nu numește tatăl pe care îl caută „zeu”, acesta ar însemna să vorbească despre ceea ce caută ca despre ceva deja cunoscut. Teologia lui nu se ridică momentan cu certitudinea ei senzorială decât până la fiu. Dorința lui Glaucon de a auzi altădată o poveste similară și despre tată este respinsă de Socrate cu promisiunea că și-ar dori și el s-o poată spune dacă ar fi în stare și dacă ascultătorii săi ar putea-o înțelege. Socrate se referă acum pe scurt într-o concizie rezumativă la cele spuse anterior în acest dialog și chiar mai exact cu alte ocazii despre doctrina Ideilor<sup>25</sup>, și distinge, în conformitate cu contrastul dintre Idee și aparență, două lumi, lumea conceptuală sau inteligibilă și lumea vizibilă. Numim lumea percepțiilor senzoriale cea vizibilă, pentru că dintre simțurile umane organul văzului este cel mai nobil.<sup>26</sup> Acest rang privilegiat este justificat de faptul că ochiul are nevoie de mediul luminii ca

---

<sup>24</sup> *Rep.* 507 A.

<sup>25</sup> *Rep.* 507 A. cf. mai înainte 476 A sqq.

<sup>26</sup> *Rep.* 507 C.

să poată vedea; iar lumina este venerabilă într-un sens cu totul special. Cauza pentru care ochiul vede, iar lumea exterioară îi devine vizibilă, este acel zeu din cer care ne trimite lumina, Helios. (Aici ne amintim de opinia exprimată și respinsă mai devreme, potrivit căreia cunoașterea însăși ar fi Binele<sup>27</sup>, și putem ghici unde vrea să ajungă Platon prin această comparație.) Ceea ce vrea el să dovedească este realitatea obiectivă a Binelui, independentă de conștiința umană. Care este, întreabă el, relația dintre vederea noastră și acest zeu ceresc al luminii? Nici vederea noastră nu este soarele, nici lăcașul în care ea se află, numit ochi.<sup>28</sup> Putem spune, întrucâtva, că este cel mai helioid sau cel mai solar dintre organele noastre; dar el devine capabil să vadă numai prin lumină, pe care o ia din soare și care îi vine din afară. Tot numai grație luminii ochiul poate vedea și soarele însuși, dar acesta nu este vederea, ci sursa luminii și astfel cauza oricărei vederi.

Am ajuns acum deja foarte aproape de înțelegerea procesului cunoașterii și a rolului pe care îl joacă în el Ideea Binelui. Sufletul omului este ca și ochiul.<sup>29</sup> Dacă nu îl îndreptăm către acea regiune care face să apară într-o spendoare colorată lumina zilei, ci înspre lumea nocturnă pe care stelele o luminează doar slab, vederea ochiului slăbește și este ca orb, de parcă nu ar avea o vedere pură. Dar de îndată ce soarele luminează lumea, el vede clar și văzul îi redevine întreg. La fel și sufletul: când își îndreaptă privirea asupra lumii care se întinde luminoasă înainte-i în lumina adevărului și a ființei, o recunoaște atunci și o gândește și are rațiune. Dar dacă o privește ca pe cea amestecată cu întuneric, în devenire și trecătoare, atunci nu emite decât opinii, e miop și pendulează în sus și-n jos, aidoma unui lucru lipsit de rațiune. „Ceea ce oferă adevărul pentru obiectele de cunoscut și putința de a cunoaște pentru cunoscător este Ideea Binelui.”<sup>30</sup> Este adevărat că și ea, care este cauza cunoașterii și a adevărului, este cunoscută de noi (așa cum și soarele este văzut de noi), dar ea însăși este mai strălucitoare decât cunoașterea și adevărul așa cum soarele este mai splendid decât vederea noastră). Așa cum soarele este sursa luminii care face vizibilă lumea vizibilă, la fel Ideea Binelui este sursa adevărului și a semnificației care permit ca

<sup>27</sup> Cf. *Rep.* 505 B.

<sup>28</sup> *Rep.* 508 A.

<sup>29</sup> Cf. pentru ceea ce urmează *Rep.* 508 B sqq.

<sup>30</sup> *Rep.* 508 E.

lumea conceptibilă să poată fi concepută. Cunoașterea noastră este prin urmare la fel de puțin Binele însuși pe cât de puțin este vederea ochilor noștri soarele.<sup>31</sup> Dar așa cum ochiul este cel mai solar (helioid) dintre toate simțurile noastre, așa și adevărul și cunoașterea sunt cele mai „*agathoide*”, cele mai înrudite cu forma-primordială a Binelui.<sup>32</sup> Dar pilda își aruncă și mai departe lumina. Soarele dă lumii vizibilului nu doar vizibilitate, ci și devenire și creștere și hrană, deși el însuși nu este devenirea. Tot astfel lumea cognoscibilului primește din partea Binelui nu doar posibilitatea de a fi cunoscută, ci și ființa ei, deși Binele însuși nu este ființa, ci în rang și putere stă mai presus de ființă.<sup>33</sup> Prin această dublă semnificație a Binelui – cauză a oricărei cunoașteri și cauză a oricărei ființe – este justificată proclamarea sa ca rege peste domeniul invizibil al cognoscibilului, domnie ce corespunde celei a lui Helios peste domeniul vizibilului.<sup>34</sup>

Gânditorii greci mai vechi, dinaintea lui Platon, își numiseră principiul cel mai înalt fie temeiul material primordial dătător de viață, fie spiritul cârmuitor al lumii, Zeul sau „divinul”.<sup>35</sup> Filosofia greacă și-a îndreptat de la început atenția către natura (*physis*) realității sau a „ceea ce există”. De aici a apărut ceea ce numim de obicei știință. Dar începând din secolul al XIX-lea,

<sup>31</sup> Cf. supra nota 27.

<sup>32</sup> *Rep.* 509 A.

<sup>33</sup> Potrivit *Rep.* 509 B, Binele transcende ființa (ἐπιπέκεινα τῆς οὐσίας). Dar cf. 532 C, unde vederea Ideii Binelui este descrisă ca „a vedea Binele suprem din cele ce sunt” (τοῦ ἀπλοστοῦ ἐν τοῖς οὐσι θεά). Ea este, prin urmare, în același timp ființa supremă și dă ființă celor cunoscute de noi. În mod similar la Aristotel (*Dial. fragm.* Ed. Walzer, p. 100 (49 Rose), într-un fragment de scriere despre rugăciune, se spune despre Zeu că este „fie duh, fie chiar dincolo de duh (ἐπέκεινα τοῦ νοῦ).” Oscilarea în modul în care prezintă Platon raportul dintre Bine și ființă (= ceea-ce-este), vizibilă din cele două pasaje citate mai sus, nu este prin urmare o contradicție în sensul lui Platon, ci este fie o alternativă, fie ambele afirmații sunt simultan valabile.

<sup>34</sup> *Rep.* 509 D.

<sup>35</sup> Am tratat detaliat acest aspect al filosofiei presocratice în prelegerile mele *Gifford Lectures*, ținute în anul 1936 la University of St. Andrews. Vor apărea în formă de carte sub titlul: *Die Theologie der älteren griechischen Philosophen* [= *Teologia filosofilor greci antici*]. Intenționez să urmăresc această linie principală alternativă a gândirii grecești, care a devenit decisivă pentru structurarea influenței postume a Antichității, în continuare până la Platon, în a cărui filosofie se intersectează în acest punct decisiv cu linia educației (*paideia*). Platon a cunoscut faptul că orice strădanie de formare a unui om superior (i. e. orice *paideia* și cultură) conduce la întrebarea cu privire la natura divinului.

în fața acestui aspect al filosofiei grecești, există din ce în ce mai mult tendința de a ignora, cum s-ar spune, funcția ei teogonică sau de a considera această înveșmântare ceremonială doar coaja oului. Dar aceasta taie orice posibilitate de a-l înțelege pe Platon, a cărui importanță în acest sens o depășește pe a tuturor predecesorilor săi. Doctrina sa centrală despre Ideea Binelui nu poate fi apreciată corect decât pe acest fundal. Platon este teologul lumii clasice. Fără el, teologia Occidentului nu ar exista nici în materia ei, nici cu numele.<sup>36</sup> Afirmările pe care le face el despre natura divinității sunt răspândite în multe dintre lucrările sale și cu semnificații diferite. Chestiunea mult discutată a teologiei platonice nu poate fi discutată aici în toată amploarea ei. Trebuie să ne mulțumim să o tratăm doar în măsura în care apare în *paideia Republicii* lui Platon și să ne limităm la a-i indica locul în arhitectura de ansamblu a *paideiei* platonice, scoțând clar la lumină principiul cel mai înalt până la care ne-a ridicat Platon.<sup>37</sup> Poziția similară soarelui pe care Platon o conferă Ideii Binelui ca domnitoare în lumea inteligibilă îi conferă, în sensul grecilor, demnitatea divină, chiar dacă el nu rostește explicit acest cuvânt.<sup>38</sup> Se pare că aici a evitat deliberat acest cuvânt, pentru că ideea este atât de evidentă încât

---

<sup>36</sup> Chiar Augustin, cel mai mare teolog creștin al Occidentului, a recunoscut cu adevărat aceasta și nimeni nu era mai chemat decât el să judece aceste lucruri. În cartea a VIII-a a *Cetății lui Dumnezeu*, pe care a creat-o în mod conștient ca pandant creștin la *Republica* lui Platon, îi atribuie lui Platon tronul întregii teologii precreștine. Teologia creștină a Părinților este de fapt produsul tratării filosofice a religiei creștine cu conceptele și metodele teologiei platonice.

<sup>37</sup> A se vedea în plus lucrarea mai veche, dar încă valoroasă, a psihologului și filosofului berlinez Karl Stumpf, *Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten* (Halle 1869). După cum s-ar putea presupune, ea a apărut dintr-o sugestie a lui Franz Brentano. Stumpf și Brentano au ajuns să-și dea seama că, în declarațiile sale publice despre această parte a învățăturii sale, Platon exprimase cu toată claritatea posibilă în *Politeia* divinitatea principiului Binelui. O tratare sistematică a chestiunii ar trebui să investigheze însă mai profund mai ales *Timaios*. *Timaios* dă *Republicii* și *Legilor* cosmogonice aspectul *paideutic* al teologiei platonice. Despre reticența lui Platon în declarațiile sale publice cu privire la nivelul ultim și suprem al cunoașterii sale, cf. *Scrisoarea a șaptea*.

<sup>38</sup> Activitatea cărmuitorului este înglobată în conceptul de rege sau principe; *Rep.* 509 D vorbește despre βασιλεύειν, filosofii presocratici utilizează referitor la principiul lor suprem adesea cuvântul κυβερνάω. Ambele sunt sinonime cu care grecii exprimau guvernarea lui Zeus. Pe de altă parte, unii dintre filosofii presocratici evitaseră deja cuvântul θεός sau vorbiseră mai degrabă despre divin (τὸ θεῖον), ceea ce era diferit de reprezentarea populară a divinității în forma unor indivizi separați.