

## 20. BANCHETUL (SYMPOSION)

Pentru cel care va scrie cândva istoria platonismului unul dintre capitolele cele mai importante va fi influența *Banchetului*. Numai *Timaios* și *Republica* sunt comparabile în această privință cu *Banchetul*.

În acest dialog<sup>1</sup> Socrate este prezentat – ca nicăieri altundeva la Platon – ca omul sociabil și omul solitar totodată și acoperit de cele mai înalte elogii. De aceea, nici Socrate însuși nu putea să relateze dialogul, ca în *Lysis* sau în *Protagoras* de exemplu, nici dialogul nu putea rămâne fără un narator, ca în *Gorgias* sau *Phaidros*<sup>2</sup>. El trebuia să fie precedat, ca în *Phaidon*, de o scurtă conversație-cadru între cineva care fusese de față la dialog și una sau mai multe persoane care voiau să asculte relatarea lui. În ambele cazuri această conversație culminează cu întrebarea: „Și ce s-a vorbit acolo, de fapt?” – pentru ca, de fiecare dată, să se facă trecerea prin cele rostite către evenimentul viu și să se ajungă până la tăcere, la inefabil.

Mai dificil este să răspundem la întrebarea de ce evenimentul este plasat cu mult înaintea momentului relatării.

---

<sup>1</sup> *Cele mai recente ediții și traduceri:* Hug.-Schöne, Leipzig 1909; Kurt Hildebrandt, Ph. B. 81, 1919; Otto Apelt, Ph. B. 81, 1926; R. G. Bury, Cambridge 1932; Johannes Sykutris, Atena 1934; Juan David Garcia Bacca, Mexico 1944; Gido Calogero<sup>2</sup>, Bari 1946; M. Meunier, Paris 1947; Léon Robin<sup>4</sup>, Platon Budé IV 2, Paris 1949; Edgar Salin, Basel 1952. *Interpretări:* J. Hirschberger, *Wert und Wissen im platonischen Symposion*, Philos. Jahrb. der Görresgesellschaft XLVI (1933) 201 sq.; Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft* (Frankfurt 1939); Jaeger II 244 sq.; Ernst Hoffmann, *Über Platons Symposion*, Heidelberg 1947; Hermann Koller, *Die Komposition des platonischen Symposions* (Zürich 1948) cu multe construcții ciudate; Gauss II/2, 81 sq.; Geffcken 95 sq.; Lesky 493 sq. *Bibliografii:* Shorey 542 sq.; Leisegang 2441 sq.; Geffcken, *Anm.* 82; Sykutris, *loc. cit.* 252 sq.; Gigon 13. 17; Rosenmeyer 189 sq.

<sup>2</sup> Bruns, *Porträt*, 328 sq.

Banchetul care trebuie prezentat a fost fixat în anul 416, când Platon a văzut în prima victorie a tânărului și scriitorului poet Agathon – a cărei amintire trebuie să se fi păstrat multă vreme – ocazia de a face să fie rostite discursurile despre iubire. Dar de ce pune atâția ani între evenimente și relatarea lor – o invenție la care ține atât de mult încât descrie detaliat istoria transmiterii dialogului și ne induce mai întâi într-o eroare, pe care o recuză după aceea: că banchetul ar fi avut loc cu puțin timp înainte (172BC)? Desigur semnificația întâmplărilor și a cuvântărilor este amplificată dacă amintirea lor s-a păstrat atâta vreme și dacă oamenii sunt și astăzi atât de dornici să audă despre ele. La aceasta se adaugă faptul că Platon face să apară astfel evenimentele ca istorice – povestitorul a primit confirmarea lui Socrate însuși –, dar epurate totodată de tot ce era ne semnificativ: Aristodem, martorul ocular, nu-și mai putea aminti chiar tot, iar Apollodor, care reproduce relatarea lui Aristodem, a uitat la rândul lui câte ceva, așa încât nu a rămas decât „ce este mai demn de a fi ținut minte” (178 A 180 C). Reformularea dată de dialogul platonice întâmplării reale apare aici ca într-un simbol<sup>3</sup>. Dar aceasta nu este totul.

Mai avem cazul unui dialog petrecut cu multă vreme în urmă, cu o reproducere la fel de detaliată a istoriei transmiterii sale: *Parmenide*. Acolo, un Socrate foarte tânăr se întâlnește cu bătrânul Parmenide. Acele aporii ale „teoriei ideilor” n-au apărut de ieri de-alaltăieri, au fost deci de mult gândite mai profund. În mod similar Socrate a dobândit aici cunoașterea în privința erosului – cunoaștere pe care a prezentat-o cu multă vreme în urmă – „odinioară” de la Diotima. Era tânăr atunci când a aflat drumul-iubirii, drumul către frumusețea supremă și către ceea-ce-este cu adevărat. După multă vreme, el vorbește despre aceasta la banchet și efectul celor spuse durează până în ziua când Apollodor le repovestește. Desigur evenimentului i se garantează astfel, prin acest prolog, prezentul etern. Dar mai mult: ceea-ce-este atemporal se cufundă în curgerea timpului, pentru că este în și pentru om. Ba chiar mai mult: strălucirea și veselia sunt străbătute de gravitate, dacă trebuie să ne spunem că nu numai catastrofa lui Alcibiade și

<sup>3</sup> Bury, *op. cit.*, p. XXI sq., găsește în faptul că aici se redă doar o selecție a discursurilor: 1. un mijloc literar de a spori plauzibilitatea, 2. o raportare posibilă la „another author”. Primul argument nu este fals, dar nici total suficient. Al doilea este procedeul răspândit de a raporta la un x din afară ceea ce nu se poate explica din lucrul însuși.

a Atenei s-au întâmplat deja, ci chiar până la moartea lui Socrate nu va trece mai mult decât un an, atunci când Apollodor relatează despre banchet<sup>4</sup>.

Același Apollodor este numit în *Apologie* (34 A), când Socrate îi enumără pe cei care i-au rămas fideli și sunt prezenți la audierea din tribunal. Numele lui Apollodor stă acolo lângă numele lui Platon și este ultimul din lunga înșiruire de nume, așa încât îl păstrăm în memorie. Dar chiar dacă cititorul *Banchetului* nu și-ar aminti aceasta, el nu poate uita că în *Phaidon* același Apollodor se face văzut și auzit la început de tot (59 AB) iar apoi la sfârșit de tot (117 D) cu accesese sale pasionale de durere. „Cunoști omul și natura sa”, se spune acolo (59 B 1). *Banchetul* și *Phaidon* sunt dialoguri care aparțin aceleiași perioade platonice de creație. Care dintre ele două îl precede pe celălalt, aceasta este discutabil; nu se poate discerne și într-un sens mai profund ele sunt „simultane”. Este inimaginabil ca Platon, atunci când îl făcea pe Apollodor naratorul *Banchetului*, să nu fi avut în fața ochilor faptul istoric: Apollodor prezent – și cât de prezent! – la moartea lui Socrate. Platon ar fi putut, desigur, să-l pună și pe un alt bărbat din cercul socratic să povestească despre sărbătorirea lui Agathon. Dar faptul că l-a ales pe Apollodor, aceasta s-a întâmplat – dacă nu numai, atunci înainte de toate – pentru că voia să îl facă pe cititorul său ca, pornind de la banchet și de la discursurile despre iubire (*eros*), să se gândească mai departe la moarte, așa cum el însuși se gândea, pornind de la prima, la cealaltă. Așa cum în dialogul despre moarte răsună iubirea, la fel acordurile morții preced, în surdina dar perceptibile, dialogurile despre iubire, iar mai târziu răsună în ele.

172 A – 174 A

Încă din conversația-cadru ni se oferă multe personaje. Este aici Aristodem, singurul din acest cerc care a participat el însuși la banchet și căruia i se datorează la urma urmei relatarea; și tot aici este Apollodor, care istorisește la rândul lui cele pe care i le-a povestit acesta. Ambii fac parte din acea categorie de discipoli care nu lipsesc din suita nici unui mare om, pasional atașați de acesta, dar neproductivi. Aristodem merge desculț ca maestrul, ca „cel mai zelos admirator al acestuia între oamenii din vremea sa”. Apollodor, cu porecla „cel moale, cel blând” (*μαλακός*), pe care o poartă

<sup>4</sup> Relatarea pe care o face Apollodor trebuie datată în jurul anului 400: Hug-Schöne, *Einleitung* § 7; Bury p. LXV; Robin p. XX sq.; Leisegang 2441.

din motive necunoscute într-un contrast grotesc cu natura sa<sup>5</sup>, îi consideră pe toți „nefericiți” (κακοδαίμονες) cu excepția unicului Socrate – ceea ce, în comparație cu el, chiar și sunt într-un sens mai profund. În cel mai larg cerc, ei sunt cei mai apropiați de Socrate. Apoi mai este aici un oarecare Phoinix, ca purtător al tradiției de la Aristodem la Apollodor, și acel Glaucon dornic să audă totul despre celebrul dialog și care l-a căutat chiar „de curând” pe Apollodor să îl întrebe despre acesta. La numele Glaucon nu putem să nu ne gândim la fratele lui Platon care – ca fiu al lui Ariston și frate al lui Adeimantos, deci inconfundabil – apare la începutul *Republicii* și la începutul lui *Parmenide*, la începutul *Republicii* într-o scenă care amintește chiar literal de cea din *Symposion*<sup>6</sup>. Acesta este modul lui Platon de a sugera propria sa apartenență la evenimentele pe care le plăsmuiește, fără a se face pe sine însuși unul dintre personajele dialogurilor sale – așa cum vor face de pildă Aristotel și Cicero. În fine, mai este aici „cineva” care a auzit la rândul lui relatarea de la acel Phoinix, dar n-ar putea reproduce nimic exact – deci o tradiție confuză. Iar cei din urmă – adică cei mai din afară – sunt anonimii cărora le vorbește Apollodor. Ei sunt caracterizați de acesta ca oameni care se ocupă doar de bogății și de avere (173 C) și, cum el pune față în față „discuțiile sale despre filosofie” cu discuțiile lor, în fraze mari, avântate, devine clară antiteza celor două principii de viață care se înfruntă, de pildă, și la începutul *Republicii*, iar coliziunea lor este simbolizată în ciocnirea cuvintelor (οἴομαι – οὐκ οἴομαι 173 D). Desigur nu trebuie să ignorăm însă faptul că dorința de câștig va apărea mai târziu ca un fel de instinct erotic, și anume ca cel mai primitiv (205 D), și că cei ponegriți de Apollodor sunt de fapt cei care, prin întrebările lor curioase, ne dau prilejul să auzim relatarea despre banchet. În dialogul propriu-zis însă nu pătrunde decât Aristodem și chiar el doar ca un ascultător mut. Acolo întâlnim bărbați de un rang superior, mai presus de care se înalță apoi iarăși, incomparabil, Socrate.

<sup>5</sup> În cele mai multe ediții apare și varianta μακρός în loc de μαλακός. Corect la Robin. ἀεὶ τοιοῦτος εἶναι nu se referă la poreclă ci la ceea ce urmează. μαλακός ca poreclă nu era probabil prea rar. Așa se numea și Apollonios din Alabanda: P-W II 140. Robin trimite pe drept la *Phaidon* 59 AB unde Apollodor nu este numit μαλακός, dar caracterizarea lui se potrivește cu această poreclă. – În mod ciudat Wilamowitz II 356 numește prologul o „dedicație lui Apollodor”.

<sup>6</sup> Cf. L. v. Sybel, *Platons Symposion* (Marburg 1888) 115.

Încă un aspect trebuie avut în vedere în această conversație-cadru. Se vorbește chiar la început despre „adunarea lui Agathon, Socrate și Alcibiade”. Trebuie să ținem minte aceasta și trebuie să ne mirăm că Alcibiade nu este printre oaspeți și trebuie să așteptăm cu încordare momentul când – cu totul altfel decât toți ceilalți – va intra înăuntru. Să ne gândim în această privință la *Protagoras*, unde Alcibiade este numit chiar din primele cuvinte, pentru ca apoi să intre mult mai târziu (336 B) în dialog. Ceea ce acolo rămânea ca ceva marginal, devine în *Symposion* un important motiv structural.

#### Prolog. 174 A-176 A

Povestea care ne introduce în dialogul propriu-zis nu pornește de la banchetul lui Agathon, ci redă – iarăși ca în *Protagoras* – drumul lui Socrate până acolo. În *Banchetul* lui Xenofon, Socrate este încă de la început printre oaspeți. Platon îl face să apară cu întârziere în adunarea festivă. Deoarece îi va acorda ultimul cuvânt în seria de discursuri festive, el vrea să îl facă încă de la început o prezență frapantă.

Relatarea introductivă îl arată mai întâi pe Socrate ca om sociabil, așa cum îl va arăta cea mai mare parte a dialogului, apoi, într-o contradicție deliberată, ca pe filosoful introvertit. Dialogul glumeț cu Aristodem care, ca martor al întâmplării, trebuie să apară încă de la început, culminează cu cuvântul „frumos”. „De ce s-a făcut atât de frumos?” – îl întreabă Aristodem. „Ca să fie frumos când se duce la un frumos” – răspunde Socrate. Și acest joc continuă. Căci atunci când vine, Alcibiade îi reproșează gelos lui Socrate: că a făcut prin viclenie astfel încât să stea culcat la masă lângă cel mai frumos (213 C). Nu este aici mai mult decât un simplu joc? Iubirea, ne va învăța Diotima în punctul culminant al dialogului, este „creație în frumos”. Astfel, cuvântul cel mai important răsună încă de la început în forma primară a unei glume spuse în societate, cam așa cum dialogul despre frumusețe *Hippias Maior* începe cu cuvintele „Hippias cel frumos”.

Dar nu are relația reciprocă „frumos la cel frumos” și un sens special? Nu cumva se conturează în ea problema din *Lysis*: dacă prietenia este între asemănători sau între neasemănători? Echivalența de aici ar fi una foarte ironică. Dar primul schimb de cuvinte dintre Socrate și Agathon (175 C sq.) ne va arăta în curând că nu greșim prea mult, acea micro-dispută plină

de ironie în jurul „înțelepciunii”. Și încă de pe acum dialogul glumeț cu Aristodem ne întărește această impresie. Este un joc de cuvinte cu proverbul că „omul bun se duce neinvitat la masa omului de rând”. Homer l-ar fi inversat: cel de rând vine la masa celui bun. Iar noi îl vom spune iarăși altfel: cel bun vine la masa celui bun. Iar Aristodem se sfiește să vină ca un om de rând la masa bărbatului „înțelept”. Peste tot este vorba și aici, în diferite variațiuni, despre problema atracției asemănătorului către asemănător sau a neasemănătorului către neasemănător. O chestiune care va rămâne chiar în *Symposion* în discursurile lui Eryximachos și Agathon și cu care ne-am familiarizat încă din *Lysis*, unde am cunoscut-o în relația ei necesară cu problema „prieteniei”. Dacă în încheiere răsună acel dicton homeric despre „cei doi care merg împreună” (σύν τε δὴ ἐρχομένω), să ne gândim la faptul că Aristotel în *Etica Nicomahică* (VIII 2, 1155a 15), când începe să vorbească despre prietenie, citează tocmai acest dicton, și că în dialog este vorba în permanență despre forme ale acelei „dualități”: acum ea este construită din Socrate și Aristodem, curând va fi din Socrate și Agathon, în fine din Socrate și Alcibiade. Dintre treptele în care se prezintă aceeași relație fundamentală, o avem aici pe prima.

Spuneam deci că Socrate ni se arată apoi în solitudinea sa, în primul rând prin reflexele pe care le aruncă asupra adunării festive izolarea interiorizată a celui rămas afară și prin tesiunea crescândă pe care o provoacă. Solitarul: așa va apărea încă o dată în discursul encomiastic al lui Alcibiade (220 CD). Și nu este o întâmplare că tocmai în acest dialog el se prezintă ca solitar. Xenofon vrea să arate cum marele om știa să se miște și în glumă și joc (ἐν ταῖς παιδιαῖς). Platon îl vede întotdeauna pe întregul Socrate și, cu cât redă mai mult din sociabilitatea acestuia, cu atât mai mult trebuie să prezinte și din solitudinea sa. Dar ca să nu rămânem prizonieri ai aspectului biografic, să învățăm de la Jaspers cum în general „polaritatea solitudinii și comunicării” ține de natura existenței umane. În Socrate această polaritate se manifestă doar mai puternic decât în oricine altcineva.

175 D – 176 A

Când Socrate a intrat în sfârșit, devine pregnant un fragment de conversație între el și gazdă – încadrat de cele două momente în care el își

schimbă poziția: mai întâi se așază, apoi se întinde<sup>7</sup>. Se pune întrebarea unde ar trebui să se așeze noul venit, dar începe imediat o dispută despre cunoaștere și cum ar putea să fie transmisă. În comparația glumeață a lui Socrate că ea nu poate curge din cel mai plin în cel mai gol, ca la vasele comunicante, se face aluzie la un principiu al educației socratice. Iar știutorul Agathon și neștiutorul Socrate apar într-o alăturare și o opoziție provocatoare.

Un scurt fragment al dialogului îi prezintă pe cei care vor ține discursurile festive și tema cuvântărilor lor: *erosul*. Pe Agathon și pe Socrate i-am văzut deja. Acum, când cu un ritual tradițional începe banchetul propriu-zis, primul vorbitor este Pausanias. Ne amintim din *Protagoras* (315 DE) că acolo, în amfiteatrul care răsună de înțelepciunea lui Prodicos, șade tocmai acest Pausanias, iar lângă el un tânăr frapant de frumos: „[...] cred că am auzit”, cam așa spune Socrate, „că numele său este Agathon, și nu m-aș mira dacă ar fi iubitul lui Pausanias”. Față de momentul *Banchetului*, aceasta se petrecea cam cu cincisprezece ani în urmă. Dar același Pausanias este cel care are acum primul cuvânt după gazdă în casa lui Agathon: prietenia a durat deci. Aristofan n-are nevoie să fie prezentat nimănui: se înțelege fără să se spună că cel mai vestit autor de comedii este oaspetele poetului tragic, care va deveni și el vestit, și putem să aruncăm chiar acum o privire până în final (223 CD), unde numai cei doi poeți îi mai țin piept lui Socrate, iar el îi „silește să recunoască [...]”. Apoi mai sunt numiți pe lângă Aristodem, al cărui rol se limitează la cel de narator, încă doi comeseni: Eryximachos medicul și Phaidros. Și pe aceștia doi trebuie să ni-i amintim din *Protagoras* (315 C): acolo ședeau la picioarele profesorului Hippias, iar obiectul discuției era din domeniul fizicii. Cu aceasta rimează faptul că Eryximachos face acum imediat câteva observații de specialist în legătură cu băutul prea vârtos și că este în mod evident prieten cu Phaidros; căci Phaidros „e obișnuit să i se supună, mai ales în cele medicale”, iar Eryximachos l-a „auzit deseori pe Phaidros spunând [...]”. Și cu aceasta am ajuns la tema discursurilor.

Nici un poet – spune el – nu i-a cântat până acum marelui zeu Eros un cântec de laudă, nici un orator nu l-a elogiât; deci astăzi trebuie să se întâmple

---

<sup>7</sup> În mod similar modificarea poziției corpului fragmentează dialogul la începutul lui *Protagoras* (310 C, 311 A) și al lui *Phaidon* (60 B, 61 CD). Cf. *Olympiodori in Platonis Phaedonem Commentarii* ed. Norvin (Leipzig 1913) p.7, 12. Ordinea la masă este figurată într-un desen la Sykutris 31.

aceasta. Ciudat! În *Antigona* și în *Hipolit* corul îi închină de fiecare dată un cântec pățimaș lui Eros și chiar mult mai devreme Alceu îl celebrase ca pe „cel mai puternic dintre zei”. Dacă după aceea Aristofan se va plânge (189 C) că nici un sanctuar nu i-a fost înălțat acestui mare zeu, în cântecul corului răsună deja la Euripide, absolut similar, reproșul: că lui Eros nu-i consacram nici o venerație cultică. Deci lipsa simțită astăzi, care declanșează competiția discursurilor, nu este o dojană adusă pentru prima oară aici. Iar dojana nici nu este într-un tot îndreptățită, după cum demonstrează tocmai acele cântece și în plus străvechiul sanctuar al lui Eros din Thespiai, în care cu siguranță încă din timpul vieții lui Platon se va înălța statuia lui Eros a lui Praxiteles și celebrul altar antic exact din fața intrării Academiei<sup>8</sup>. Platon a cunoscut mai bine decât noi cântecele din tragedii și altarul; inscripția altarului din epoca Pisistratizilor, adresată „mult-sensibilului-Eros” răsună în cuvintele Diotimei (203 D6). Se amestecă deci multe vorbe de societate în ceea ce am auzit până acum. Dar iarăși: dacă îl auzim pe Phaidros plângându-se că „până în ziua de azi nimeni nu s-a încumetat să îl slăvească în cântece pe Eros așa cum merită”, oare poate cititorul să nu se gândească la Platon însuși și la noua sa tentativă curajoasă?

În competiția discursurilor, trebuie să fim atenți mai ales la Socrate.

Platon îi distribuie ultimul loc la masă: „Nouă, celor de la coada mesei, ne e cel mai greu. Dar dacă cei dinaintea noastră au vorbit destul de bine, aceasta ne va fi de ajuns” (177 E). Știm deci: el ascultă. Iar noi va trebui să cercetăm ce va mai rezista în fața lui. Căci dacă ar fi avut cineva dreptul să desconsidere tot ceea ce vorbeau acești bărbați dotați și inteligenți, acela ar fi fost în orice caz Socrate. Dar cel care ține cu el ar fi avut tot atât de puțin dreptul să admire fără simț critic totul<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Friedländer-Hoffleit, *Epigrammata* (Berkeley, Los Angeles 1948) 108 sq. ποικιλομήχαν' ἔρωσ ρăsună în discursul-Diotimei (203 D): ἔρωσ ἄει τινας πλέκων μηχανάς. Cf. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II 180 sq.; W. Kranz, *Platonica*, Philologus 102, 1958, 81.

<sup>9</sup> Interpreții se pronunță de obicei pentru una sau alta dintre părți. În primul sens interpretează de exemplu Hug, Wilamowitz, în al doilea L. v. Sybel, Nietzsche (Philologica III, Leipzig 1913, 261), Hildebrandt. Modul al doilea de interpretare este mai fecund decât primul. Nici una dintre interpretări nu mi se pare însă a fi în sensul lui Platon. În direcția interpretării noastre găsim multe la: Robin, Stenzel, Krüger. A se citi și frumoasa prezentare a lui Reinhardt 53 sq.



---

Să aruncăm încă de pe acum o privire asupra micilor *interludii* în care infrastructura existenței sociale iese în repetate rânduri la suprafață între lungile discursuri aproape atemporale.

185 C - E

Aristofan, care ar fi trebuit să vorbească al treilea, este împiedicat de un sughiț. El poartă în această privință un mic dialog cu medicul, iar acesta ia cuvântul în locul pacientului. Am arătat mai înainte cât de semnificativ indică aici scopul ceea ce la început pare doar un joc amuzant<sup>10</sup>.

189 A - C

Acest joc semnificativ este continuat în al doilea dialog-interludiu al acelorași bărbați, plasat între discursurile lor.

193 D - 194 E

Dar intermezzo-ul care, după discursul lui Aristofan, îl pregătește pe cel al lui Agathon, aduce ceva nou. Îl pregătește însă numai pe cel al lui Agathon sau nu cumva, deja, și pe cel al lui Socrate? Căci Socrate însuși iese acum din tăcerea sa, cu mărturisirea că este profund îngrijorat ce-o să-i mai rămână de spus după ce vor fi vorbit toți. Suntem deci iarăși orientați către scop. Iar apoi, când el îl atrage pe Agathon într-o discuție despre relația celor „mulți” cu cei „înțelepți”, când Agathon în fine rămâne fără replică iar Phaidros, ca păzitor al legii banchetului, îl avertizează să se păzească de ispita dialogică a lui Socrate, atunci observăm cum forța dialogică asaltează forma „discursurilor lungi”, inadecvată la urma urmei pentru „adevăr”, și ne întrebăm desigur totodată - la fel ca mai înainte (176 C sq.) - cine din această adunare face parte dintre cei mulți și cine dintre cei înțelepți.

I 1. 176 A - 180 B

*Phaidros*. Pe el îl cunoaștem din dialogul *Protagoras* ca auditor al lui Hippias, iar din dialogul *Phaidros* ca adept al lui Lysias. Discursul său celebrează mai întâi originea lui Eros din cea mai veche spiță de zei, apoi darurile făcute de Eros oamenilor. Aceasta este o structură retorică

---

<sup>10</sup> Volumul I<sup>2,3</sup> 171 sq. Reinhardt 63. Cf. critica lui de Vries 275 sq.

și cu siguranță auzim în acest discurs acorduri destul de moderne, oricât s-ar raporta Phaidros la poezii și filosofii antici<sup>11</sup>. Nu numai că înzestreză epoca eroilor cu *erosul*, aproape străin ei, de la bărbat la bărbat; ci aplică și o critică absolut arbitrară plăsmuirii mitice a marelui Eschil, pentru ca ea să se încadreze mai bine în propriul său sistem. Adolescentin sună și acel „ar trebui [...], ar fi bine [...]” (178 E 3), cu care vorbitorul face să apară în fantezie armata sa de îndrăgostiți. Dar ce înseamnă discursul său pentru textura ideatică a operei în ansamblu, din care este o parte?

Eros un „mare zeu”, energie cosmogonică, una dintre puterile primordiale: la această viziune vorbitorii următori nu vor avea nimic esențial de modificat, până la Agathon, care opune aceluși Eros cosmogonic pe cel adolescentin, cu nimic mai prejos în forță și desăvârșire. Sunt necesare ambele imagini mitice tradiționale ale Erosului pentru ca din ele să se poată reliefa surprinzător viziunea Diotimei: „Eros, nu ca un mare zeu, ci ca un mare demon.”

Acest Eros pe care îl celebrează Phaidros are, în calitatea sa de creator al lumii, domeniul cel mai extins, dar totodată și cea mai profundă influență asupra existenței umane. Numai el – nu originea nobilă, nici bogăția – este călăuză către o viață frumoasă; rușinea de tot ce e urât, sacrificiul vieții pentru frumusețe (*ἐπι τοῖς καλοῖς φιλατιμίαν*): iată ce produce el. Iar fără de el, nici statul nici individul nu pot crea nici o operă mare și frumoasă. Legătura lui necesară cu frumusețea, care răsună aici simultan în repetate rânduri, ne aduce de-a dreptul la discursul Diotimei. Iar Alcibiade va recunoaște după aceea că față de Socrate – și numai față de el! – se rușinează de propria-i viață. Care este cea mai importantă semnificație a Erosului pentru comportamentul uman – grec și platonice spus: comportamentul uman în cetate – sesizăm de îndată: el produce *arete*. Și acest lucru este definitoriu pentru învățătura Diotimei, dar primește abia acolo bogăția și orientarea prin noul conținut pe care îl dă ea vechiului cuvânt, în vreme ce în discursul lui Phaidros predomină aproape exclusiv unitatea presocratică *arete-curaj*, o unitate care a fost depășită deja în *Laches*.

<sup>11</sup> Cf. Wilamowitz I 362. – Schema ordonatoare provine din Imnul zeilor (să ne gândim la prologul *Teogoniei*). Retoric ea se întâlnește în *Busiris* și *Elena* lui Isocrates. În teorie ea supraviețuiește la retorul Menandru (Spengel, *Rhetores* III 333) care se raportează însă la *Banchetul*.

## CUPRINS

CUVANT ÎNAINTE.....	5
A DOUA PERIOADĂ: Perioada de mijloc.....	7
20. BANCHETUL (SYMPOSION).....	9
21. PHAIDON.....	41
22. REPUBLICA.....	71
A TREIA PERIOADĂ: Opera târzie.....	149
GRUPA A: Dialectica.....	151
23. THEAITETOS.....	153
24. PARMENIDE.....	205
25. PHAIDROS.....	235
26. SOFISTUL.....	263
27. OMUL POLITIC.....	303
28. PHILEBOS.....	331
GRUPA B: Legea cosmosului și legea cetății.....	383
29. TIMAIOS.....	385
30. CRITIAS.....	417
31. LEGI.....	421
JUSTIFICAREA GRUPĂRII.....	485
ABREVIERI.....	495
ADDENDA LA BIBLIOGRAFIE.....	501
INDICI.....	517
A. NUME ȘI MATERIL.....	519
B. SCRIERILE LUI PLATON.....	537
C. SCRIERILE LUI ARISTOTEL.....	541