

Claude Mossé

PROCESUL LUI SOCRATE

Le Procès de Socrate, 1996

Introducere

În primăvara anului 399, sosirea la Pireu a navei care se întorcea de la Delos, unde în fiecare an era trimisă o ambasadă sacră pentru a comemora victoria lui Theseu asupra Minotaurului, a fost întâmpinată de discipolii lui Socrate cu mare durere: ea însemna, într-adevăr, că pedeapsa cu moartea pronunțată de tribunalul popular împotriva bătrânului ale cărui lecții le urmau străluciții tineri ai Atenei, pedeapsă a cărei execuție fusese amânată cu o lună, conform legii, urma să fie dusă la îndeplinire. A doua zi, filozoful avea să bea otrava în mijlocul discipolilor săi, iar moartea lui exemplară avea să stârnească admirația secole de-a rândul.

Socrate era un cetățean atenian, iar Atena o democrație care se recunoștea în afirmația a două principii: egalitatea în fața legii a tuturor celor care făceau parte din comunitatea civică și libertatea care permitea fiecăruia să trăiască, să-și crească fiii, să gândească după mintea lui. Cele două principii fuseseră ferm susținute în discursul pe care istoricul Tucidide îl pune pe seama omului reprezentând simbolul acestei democrații, Pericle. Grandoarea Atenei era strâns legată pentru Pericle, în afara celor două principii ale egalității și libertății, de care se făcea atâta caz, de rolul eminent pe care Atena îl avea în domeniul artei și al gândirii, model și educatoare a lumii grecești: *"Regimul nostru politic nu-și propune drept model legile altora, iar noi suntem mai degrabă exemple decât imitatori. El se numește, pentru că lucrurile depind nu de un număr mic, ci de majoritate, democrație. Este vorba de ceea ce revine fiecăruia? Legea face pentru toți, în discordiile lor private, parte egală, iar în privința*

titlurilor, dacă un om se distinge în vreun domeniu, nu apartenența la o categorie, ci meritul îi deschide accesul spre onoruri; invers, sărăcia nu este o piedică pentru un om capabil să aducă servicii statului ca, din cauza poziției sale modeste, să nu o facă. Practicăm libertatea nu numai în comportamentul nostru politic, ci pentru tot ceea ce este suspiciune reciprocă în viața de toate zilele: nu purtăm mânie aproapelui nostru dacă acționează după fantezia sa și nu recurgem la pedepse care, chiar fără să provoace pagube, pot răni vizibil (...) Drept remediu pentru oboseala noastră, am asigurat spiritului numeroase clipe de răgaz: am organizat concursuri și serbări religioase de-a lungul unui an întreg, iar în casele noastre ne bucurăm de instalații luxoase, al căror confort zilnic alungă orice constrângere (...) Pe scurt, îndrăznesc să spun: cetatea noastră, în ansamblu, este pentru Grecia o lecție vie... " (Tucidide, II, 37sqq.)

Era necesar să amintim aceste cuvinte care, chiar dacă nu sunt riguros exacte în termeni, nu traduc mai puțin un sentiment comun. Ele pun istoricului o problemă pe care nu o poate elucida: cum cetatea care se dorea o vatră a libertății a putut condamna la moarte un om care se ilustrase prin vigoarea inteligenței sale, un filozof admirat nu numai de atenieni, ci de toți străinii, considerați mari spirite ale epocii, care veneau să stea de vorbă cu el? Să fie vorba de un concurs de împerejurări nefericite sau o asemenea condamnare aruncă asupra democrației ateniene o lumină *a priori* neașteptată? Pentru a răspunde la aceste întrebări, pentru a încerca să înțelegem aparentul paradox pe care îl constituie procesul și condamnarea la moarte a lui Socrate, este important mai întâi să cercetăm circumstanțele acestui proces și situația Atenei în zorii secolului al IV-lea.

Atena în anul 399 î.Hr.

Dacă Atena a fost, într-adevăr, în cea mai mare parte a secolului al V-lea, cetatea cea mai puternică a lumii

grecești, dacă, în momentul în care Pericle pronunța elogiul democrației, războiul care dura de un an nu-i împușinase forțele; situația nu va mai fi aceeași în zorii secolului al IV-lea. Un sfert de secol de conflicte, ceea ce numim pentru simplificare războiul peloponezic, a făcut din ea o cetate învinsă, o cetate rănită, o cetate sfâșiată.

O cetate învinsă

Cu cinci ani înainte de deschiderea procesului lui Socrate, flota lacedemoniană condusă de amiralul Lysander intrase în portul Pireu, portul construit de Temistocle după războaiele medice, unde se adăpostise puternica flotă prin care Atena își exercita dominația asupra lumii egeene. Prin pactul de pace încheiat cu Lysander, Atena fusese obligată să-și predea aproape toate navele, să distrugă zidurile care, legând orașul de Pireu, făceau din el un loc inatacabil, să accepte alianța cu Sparta și să renunțe la imperiul ei maritim.

Această pace punea capăt unui lung război care începuse în anul 431 î.Hr. Atena se afla atunci în culmea puterii. De la victoriile repurtate asupra perșilor la Maraton (490) și Salamina (480), ea apăruse ca singura putere capabilă să-i apere pe greci împotriva amenințării care, de la constituirea de către Cyrus a Imperiului persan, apăsa greu asupra lumii egeene. După victoria de la Salamina, atenienii luaseră inițiativa de a duce războaie în Asia pentru a elibera cetățile grecești de pe coasta occidentală a Asiei Minor, trecute sub dominație persană de aproape o jumătate de secol. Atena înlocuia astfel ca *hegemon*, ca putere diriguitoare a cetăților grecești, Sparta, considerată până atunci cea mai puternică forță militară. În anul 478 se constituise Liga de la Delos, alianță militară între Atena și un număr de cetăți grecești și insule din Marea Egee, al cărei centru era sanctuarul lui Apollo din mica insulă Delos. Cu excepția unor insule mari (Chios, Lesbos, Rhodos...), care participau la operațiunile comune prin trimiterea unei flote și a unui contingent militar, aliații

lăsau apărarea lor pe seama atenienilor, vărsând un tribut anual menit să alimenteze tezaurul Ligii, după în sanctuar. În anii care au urmat formării Ligii numărul aliaților a crescut continuu, îndeosebi datorită victoriilor raportate în Asia asupra perșilor de către atenianul Cimon. La începutul anilor șaizeci ai secolului al V-lea, poziția eminentă a Atenei în Egeea nu mai era contestată, iar amenințarea persană se estompase, cu atât mai mult cu cât marilor suverani de la începutul secolului, Darius sau Xerxes, le succedaseră personaje de mai mică anvergură, incapabile să înfrângă forțele de dezagregare care se manifestau în interiorul unui imperiu atât de dispersat. În anul 449, pacea numită "a lui Callias" punea capăt unui conflict care durase aproape o jumătate de secol.

Totuși, alianța al cărei succes îi întărise și justificase existența își schimbă încetul cu încetul caracterul. Istoricul Tucidide, principala noastră sursă de informație, explică această schimbare atât prin faptul că, renunțând să se apere singure, cetățile aliate renunțaseră în același timp la libertate, dar și prin pofta de putere care pusese stăpânire pe poporul atenian. Ea s-a tradus mai întâi prin transferul tezaurului Ligii de la Delos la Atena, ceea ce dădea tributului vărsat de aliați, care alimenta acest tezaur, un cu totul alt sens. Mai apoi, această poftă s-a văzut în intervențiile din ce în ce mai directe în viața internă a cetăților membre ale Ligii. Orice încercare de ieșire din Ligă era dur sancționată printr-o intervenție militară: cum a fost cea de la Samos sau Eubeea. Pentru a-i supraveghea mai bine pe aliați, fuseseră instalate pe teritoriile lor garnizoane ateniene, iar pământurile confiscate li se atribuiau atenienilor. Pretutindeni, Atena favoriza instalarea regimurilor democrate, plasate sub atenta supraveghere a guvernatorilor atenieni. În sfârșit, din ce în ce mai mult, deciziile care angajau ansamblul aliaților erau luate la Atena, iar delegații cetăților aliate nu puteau decât să le aprobe. Atena va mai face un pas înainte impunând aliaților folosirea monedei sale și aducând în tribunalele proprii pe aliații care, din diferite motive, de cele mai multe ori de ordin privat, se găseau în litigiu cu atenienii.

Un scriitor anonim, autor al unui pamflet redactat fără îndoială în primii ani ai războiului peloponeziac și care reprezintă un atac violent împotriva democrației ateniene, evidențiază legăturile strânse care uneau această politică imperialistă cu natura însăși a regimului. Dominația pe care Atena o exercita asupra aliaților era într-adevăr condiția bunei funcționări a democrației, asigurând cetății pacea socială de care avea nevoie. Filozoful Aristotel, care predă la Atena în a doua jumătate a secolului al IV-lea și căruia îi datorăm o rapidă evocare a istoriei Atenei în opusculul consacrat *Constituției Atenei*, pretinde că, spre jumătatea secolului al V-lea, imperiul hrănea cam în jur de douăzeci de mii de atenieni, adică jumătate din ansamblul cetățenilor, iar Plutarh, în *Viața lui Pericle*, socotea cam la zece mii numărul atenienilor instalați în colonii militare, acele cleruki¹ pe care Atena le întemeiase pe teritoriile anumitor cetăți aliate. De fapt, dacă punem la socoteală solda vâslașilor flotei, recrutați printre atenienii cei mai săraci, atribuirile de pământ, salariul judecătorilor chemați să se pronunțe în afaceri în care erau implicați emigranți ai cetăților aliate, dar și tributul de care atenienii dispuneau după voia lor, trebuie să fim de acord că imperiul nu satisfăcea numai sentimentul patriotic al atenienilor, ci, pentru un mare număr dintre ei, era cel puțin un mijloc de existență, dacă nu o sursă de venit. Fiindcă trebuie să subliniem, pentru a evita orice eroare de judecată, că acest imperialism atenian nu era un imperialism economic, Atena nu-și exploata aliații în felul în care o vor face puterile coloniale: chiar obligația de a folosi moneda ateniană era mai mult o măsură politică decât una financiară. Imperiul nu constituia însă mai puțin suportul material al democrației ateniene de care era indisolubil legat, așa cum sesizase cel pe care istoricii anglo-saxoni îl vor numi " *bătrânul oligarh* ", autorul anonim al pamfletului evocat mai sus.

Să spunem că războiul peloponeziac care avea să

¹ Colonie militară creată de Atena și ai cărei membri rămâneau cetățeni atenieni.

izbucnească în anul 431 era înscris ca o necesitate inerentă a acestui imperiu. Aceasta va fi teza lui Tucidide, care își prefațează relatarea războiului cu o evocare a celor cincizeci de ani care îl precedaseră și în care se constituise imperiul atenian. Dar, fără îndoială, Tucidide și-a redactat esențialul relatării, pe când războiul se apropia de sfârșit, iar Atena vedea cum toți aliații o părăsesc. În realitate, la începutul războiului, în anul 431, aprins dintr-o dublă ceartă între atenieni și corintieni, Atena se afla în culmea puterii. Și în primul discurs pe care Tucidide îl pune pe seama lui Pericle, menit să-i incite pe atenieni să respingă ultimatumul spartanilor, această evidentă superioritate ocupă primul loc: superioritatea militară datorată în special flotei, superioritatea financiară care le permitea să întâmpine fără teamă orice atac asupra teritoriului lor, superioritatea afirmată în fața unei cetăți, Sparta, care nu avea flotă, care nu folosea moneda și a cărei educație militară, la care sunt supuși cetățenii de la cea mai fragedă vârstă, nu pare să-i asigure victoria, nici chiar terestră.

Războiul avea să se desfășoare, însă, cu totul altfel decât prevăzuse marele strateg. Contrar a ceea ce gândea el, războiul avea să fie lung și dur, răspândindu-se, prin jocul alianțelor, în tot bazinul egeean și chiar în Occident, îndeosebi în Sicilia. Se obișnuiește să se distingă în acest conflict două perioade, separate printr-un armistițiu de câțiva ani. Din anul 431 până în 421, atenienii și aliații lor, pe de o parte, spartanii și aliații lor, pe de alta, se înfruntaseră pe diferite câmpuri de luptă fără nici un rezultat final. Oboseala generală i-a obligat pe adversari să încheie pacea în anul 421 pe baza unui *statu-quo*. Operațiunile vor fi reluate câțiva ani mai târziu. În perioada armistițiului, ici-colo s-au văzut izbucnind conflicte locale. Nici Atena, nici Sparta nu voiau însă să rupă armistițiul. Și totuși Atena a fost cea care a avut inițiativa reluării ostilităților. O cetate greacă din Sicilia, Egesta, ceruse ajutorul atenienilor împotriva puternicei sale vecine Siracusa. În timpul dezbaterilor care s-au desfășurat în Adunare în fața ambasadorilor veniți din Sicilia, un tânăr aristocrat care aspira la o strălucită

carieră politică și care făcea parte din anturajul lui Socrate, Alcibiade, pronunță în fața poporului un discurs în care îi incită pe atenieni să răspundă favorabil cererii egeștenilor, vorbindu-le despre importanța pe care ar fi avut-o o alianță cu cetățile grecești din Sicilia, ostile Siracusei, ale cărei legături cu Corintul, metropola sa, și Sparta erau cunoscute. În ciuda rezervelor formulate de cel care fusese artizanul păcii din anul 421, bogatul Nikias, atenienii l-au urmat pe Alcibiade și, plini de entuziasm, au votat trimiterea unei expediții în Sicilia, în primăvara anului 415. A fost un dezastru. Alcibiade, care împărțea cu Nikias comandamentul expediției, compromis într-o gravă afacere de sacrilegiu, a fost rechemat; refuzând să se supună judecății concetățenilor săi, a preferat să fugă. Nikias, din principiu ostil expediției, nu i-a imprimat suficientă vigoare. Ajutorul scontat de cetățile grecești s-a dovedit o eroare. Corpul expediționar grec a fost decimat, atenienii și aliații lor au pierit sau au fost luați prizonieri. Și se știe soarta tragică a acestora din urmă în faimoasele latomii² ale Siracusei.

Războiul a fost reluat în Egeea, iar armistițiul rupt de îndată ce Sparta a trimis un corp expediționar în ajutorul Siracusei. În ciuda unor succese efemere, această a doua parte a războiului avea să fie dezastruoasă pentru Atena. Nu numai că teritoriul ei a fost invadat, iar importanta fortăreață de la Decelia a căzut în mâna spartanilor, dar chiar hegemonia ei maritimă a început să fie contestată de când Sparta obținuse subsidii de la regele perșilor, subsidii care i-au permis să echipeze o flotă încredințată lui Lysander. La sfârșitul verii anului 405, acesta a zdrobit flota ateniană la Aigos Potamoi, în largul coastelor Asiei Minor și, în câteva săptămâni, a devenit stăpânul cetăților și al insulelor din Egeea, aliatele Atenei, instalând aici garnizoane. Așa a luat sfârșit stăpânirea pe care Atena o exercitase timp de trei sferturi de veac asupra lumii egeene.

O cetate rănită

² Carieră de piatră, de marmură etc. (abandonată) care servea ca închisoare la Siracusa.

Am văzut că Pericle preconizase un război scurt și rapid, în care luptele pe mare, bizuindu-se pe puterea flotei ateniene, vor fi decisive. Pentru a izbândi, el i-a chemat pe toți atenienii să-și lase ogoarele și să se retragă în interiorul zidurilor orașului. Istoricul Tucidide a descris tulburările pe care opțiunea unei asemenea strategii le-a adus în viața unui mare număr de țărani atenieni: *"Li se părea chinuitor și suportau greu că își părăsiseră casele și sanctuarele care fuseseră ale lor din tată în fiu, încă de pe vremea vechii forme de organizare politică; erau obligați, de asemenea, să-și schimbe modul de viață și fiecare își abandona, de fapt, propria cetate. În sfârșit, când au ajuns în oraș, puțini dintre ei au putut să se bizuie pe un adăpost oferit de prieteni sau rude: majoritatea s-a instalat în părțile nelocuite ale orașului, în sanctuarele zeilor și ale eroilor, în afară de Acropole și Eleusinion sau orice alt loc de acces solid barat (...) Mulți s-au așezat în turnurile de pe zidurile de apărare sau prin alte părți, fiecare cum a putut."* (Tucidide, II, 16-17). Aristofan, la începutul unei piese intitulată *Acharnienii*, aduce în scenă un țăran care se plânge că trebuie să-și contemple câmpurile de departe: *"Privesc de departe spre ogorul meu, împătimit de pace cum sunt: urăsc orașul și plâng după satul meu..."* Raziile lansate împotriva teritoriilor Atice de armatele peloponeziace vor provoca distrugeri imposibil de estimat, dar despre care mărturisesc autorii contemporani: vii smulse, măslini arși, turme decimate — iată cu ce s-au ales țăranii atenieni în toți acești ani. Numeroasele pământuri lăsate în paragină nu mai dădeau nici un fel de roade. În anul 388, într-o piesă cu titlul elocvent *Plutos*, Aristofan descrie deosebit de edificator relele aduse de mizeria care se abătuse asupra țăranilor din Atica: *"Drept veșmânt o zdreanță, drept pat un așternut de papură, plin de ploșnițe care îi țineau treji pe cei care ar fi vrut să doarmă; drept covor, o rogojină putrezită, drept pernă un bolovan sub cap; muguri de nalbă, în loc de pâine, și frunze de napi, în loc de pesmet; drept scaun un fund de oală spartă, drept covată — un butoi, și acela spart..."*

Or, țăranii reprezentau în jur de a șasea parte din

corpul civic. Atena era o cetate strălucită, firește, iar artizanatul urban a înregistrat o însemnată dezvoltare în epoca lui Pericle. Industria ceramică era deosebit de importantă; atelierele produceau frumoasele vase cu figuri roșii căutate pe toate țărmurile Mediteranei. Construcția sanctuarului Acropole, întreprindere pe care Pericle o încredințase celebrului sculptor și arhitect Fidias, atrăsese spre Atena un mare număr de meșteri și specialiști. Plutarh, în *Viața lui Pericle*, a lăsat o descriere impresionantă a acestei activități: " *Dispuneau de marmură, aramă, fildeș, aur, abanos, chiparos, ca materie primă; pentru a le lucra și a le transforma în opere, existau corpuri de meserii: tâmplari, sculptori, fierari, tăietori în piatră, lucrători în aur și fildeș, pictori incrustatori, șlefuitori; pentru transportul și convoiul materialelor: pe mare negustori, mateloți și piloți; pe pământ, rotari, pielari, țesători, curelari, cantonieri și mineri. Fiecare meserie dispunea, ca un general, de propria armată, de o mulțime de muncitori necalificați și manipulanți, care alcătuiau un fel de instrument și corp în slujba ei.*" (*Viața lui Pericle*, 12, 6). Dar un mare număr din acești meșteri erau străini, care foloseau o mână de lucru supusă, precum faimosul Kephalos, un metec de origine siracusană pe care Pericle îl atrăsese la Atena și care exploata un atelier de o sută de sclavi armurieri. În casa de la Pireu a acestui bogat metec, se desfășoară dialogul lui Platon din *Republica*, iar Socrate apare ca o figură familiară siracusanului și fiilor săi, dintre care unul va fi viitorul orator Lisias. Existau, firește, și atenieni care se ocupau cu artizanatul, implicați într-un comerț mai restrâns sau mai extins și interesați de finanțe. Dar majoritatea cetățenilor trăiau din produsul pământurilor, fie că îl exploatau ei înșiși, ajutați de unul sau doi sclavi, cum ar fi acei *auturgoi*, țăranii reprezentați pe scenă de Aristofan, fie că încredințau exploatarea acestuia, când domeniul era mai mare, unui intendent, cel mai adesea sclav, care avea sarcina să supravegheze și să dirijeze munca sclavilor folosiți la câmp. Într-una din scrierile sale, intitulată *Economia*, Xenofon îl pune pe Socrate să dialogheze cu unul din acești mari proprietari pe care îi prezintă ca pe modelele prin excelență ale omului de bine, *kaloskagathos*. Fără îndoială că micii și marii proprietari au fost în egală

măsură atinși de devastările suferite de pământul Aticei. În al treilea discurs pe care i-l atribuie Tucidide, când este deja evident că războiul va fi mai puțin rapid decât crezuse, Pericle evocă pierderile suferite de acești proprietari și nemulțumirea care începea să pună stăpânire pe ei. Ne imaginăm cu ușurință că lucrurile s-au agravat pe măsură ce războiul s-a prelungit, constrângându-i pe atenieni să rămână tot mai mult timp departe de casele lor, iar ravagiile lacedemoniene se repetau.

Ocuparea Deceliei de către spartani în anul 412 a avut o altă consecință gravă: Tucidide relatează că douăzeci de mii de sclavi fugiseră profitând de această ocupație, și avem toate motivele să credem că acești sclavi lucrau în minele din Laurion. Asemenea mine de plumb argintifere erau exploatate de mult timp, dar descoperirea unui filon deosebit de bogat în sectorul Maroneia, în ajunul celui de-al doilea război medic, permisesse atenienilor să construiască flota care avea să le aducă victoria, dar marcase și debutul unei exploatare intensive care asigura Atenei o monedă de mare putere, din argint, foarte căutată, înainte chiar ca această cetate să impună aliaților folosirea ei exclusivă. Nu știm cum erau exploatate minele în secolul al V-lea, esențialul documentației asupra concesiunilor datând abia din secolul al IV-lea. Un opuscul al lui Xenofon, *Venituri*, publicat la începutul anilor cincizeci ai secolului al IV-lea, evocă numărul considerabil de sclavi folosiți pe vremea când Nikias și alți câțiva proprietari bogați de sclavi își închiriau șeptelul lor de sclavi unor concesionari de mine contra unui obol³ pe zi pentru un om. Descendenți de-ai lui Nikias figurează printre concesionarii minelor din Laurion în secolul al IV-lea și nu este exclus ca însuși făuritorul păcii din 421 să fi posedat concesiuni miniere în Laurion, de unde obținea venituri care se adăugau celor provenite din închirierea sclavilor. Se poate ușor înțelege că fuga celor douăzeci de mii de sclavi minieri a avut consecințe grave pentru cetate și pentru cei care obțineau venituri din exploatarea minelor. Nici la jumătatea secolului al IV-lea, după spusele lui Xenofon, exploatarea minelor nu își va mai regăsi importanța de

³ Veche monedă grecească.

odinioară, iar Xenofon își consacrase lucrarea mijloacelor care ar fi permis regăsirea unei asemenea surse de profit. *A fortiori*, situația trebuia să fie deosebit de dramatică la începutul secolului al IV-lea, când Atena abia ieșise din război și scăpase de tulburările interne despre care vom mai vorbi.

În același opuscul, *Venituri*, Xenofon aborda și alte mijloace pentru sporirea resurselor cetății, iar printre acestea figurau și măsurile capabile să-i readucă la Atena pe comercianții străini. De la construcția sa de către Temistocle, Pireul, destinat mai întâi să adăpostească flota de război, devenise principalul port la Marea Egee pentru schimburile comerciale. Pericle, despre al cărui discurs am vorbit deja, vedea în această situație unul dintre cele mai mari avantaje de care dispunea Atena, pentru că se putea bucura astfel "*de produsele restului lumii*", ca și de produsele proprii. În realitate, suntem foarte puțin informați despre ceea ce era comerțul atenian în secolul al V-lea. Abia în secolul al IV-lea, datorită pledoariilor pronunțate cu ocazia afacerilor comerciale și care ne-au parvenit prin Demostene, putem întrevedea ce era viața acestui *emporion*, a acestei piețe în care se revărsau, este adevărat, toate produsele lumii cunoscute. Dar nu trebuie să ne imaginăm Pireul ca pe unul din acele porturi mediteraneene de astăzi, furnicar de lume cosmopolită. Existau antrepozite, docuri și marea hală a negustorilor și intermediarilor. Dar dacă navele făceau escală, venind din toate părțile lumii mediteraneene, o făceau mai mult pentru a-și descărca grâul decât pentru a încărca produse de artizanat atenian. Așa cum remarcă tot Xenofon, dacă negustorii mișunau prin Atena, o făceau pentru că erau siguri că vor fi plătiți într-o monedă de curs pe care o puteau schimba pretutindeni pe alte mărfuri.

*

La acest comerț, cetatea ca atare nu participa. Ea se mulțumea să încaseze taxe pentru toate navele care intrau sau ieșeau din port și să-i pună pe străini să plătească, în afară de *metoikion*, taxa metecilor la care erau

supuși cei care își aveau aici o rezidență fixă și dreptul de comerț în *agora*. Aceste diverse taxe alimentau tezaurul cetății prin care Xenofon proiecta mijloacele de a-i atrage din nou la Pireu pe negustorii străini care îl părăsiseră în vremea războiului.

Astfel, războiul nu numai că provocase ruina satelor, nu numai că încetinise activitatea minieră sau îi îndepărtase de Pireu pe negustorii care obișnuiau să vină aici, ci secase și resursele financiare ale orașului. Desigur, nu trebuie să ne imaginăm bugetul unei cetăți ca Atena ca pe cel al unui stat modern. Impozitul direct nu exista, iar dijmele asupra recoltelor sau a veniturilor erau în general asociate cu politica unui tiran. Resursele cetății erau normal constituite din diversele taxe încasate de la negustori, din amenzi, din confiscările bunurilor celor condamnați și din taxa asupra concesiunilor miniere, a cărei natură nu o cunoaștem exact. La toate acestea se adăuga, evident, tributul plătit de aliați care, de când tezaurul fusese transferat la Atena, se confunda de fapt cu tezaurul cetății. Pentru a înțelege cum, în absența unui impozit, cetatea se putea achita de diferitele sarcini care îi reveneau, să ne amintim că o parte din aceste sarcini erau de fapt asigurate de cetățenii cei mai bogați. Cei care se numeau *liturgii*. Astfel, de exemplu, echiparea unei galere, plata unui cor cu ocazia unei sărbători religioase, organizarea unui banchet public, toate cădeau în sarcina particularilor care își făceau o glorie din contribuția la viața comunității civice.

Este ușor de înțeles că prelungirea războiului, campaniile cele mai îndepărtate, necesitatea recurgerii în ultima perioadă la mercenari străini au sporit considerabil cheltuielile care reveneau atât cetății, cât și trierarhiei și care apăsau asupra celor bogați. Începând cu anul 427, s-a constituit un impozit de război, o *eisphora*, reînnoită mereu între 427 și 404. Mai mult, în ultimii ani ai războiului, pentru a face față cheltuielilor din ce în ce mai mari, s-a apelat la tezaurul zeiței protectoare a orașului, Atena, tezaur păstrat în Partenon, de unde s-au topit statui de aur și argint pentru procurarea prețiosului metal. Sfârșitul războiului, tulburările care au sfâșiat orașul în

lunile următoare victoriei spartane nu au făcut decât să agraveze situația. Pierderea imperiului însemna, într-adevăr, dispariția tributului vărsat de aliați, dispariția colonilor, a acelor colonii militare care asigurau miilor de atenieni săraci o soldă permanentă, restabilirea democrației după scurtul episod al tiraniei Celor Treizeci, instalată cu ajutorul spartanilor, însemna restabilirea acelor *misthoi*, salarii care retribuiau activitatea politică, inclusiv prezența poporului în ședințele Adunării. Și pe plan financiar situația Atenei era dramatică și vom evoca numai cu titlu de exemplu remarca unui pledant invitându-i pe judecători să-l condamne pe bogatul său adversar dacă voiau, prin confiscarea bunurilor acestuia din urmă, să-și asigure salariile.

Este important, într-adevăr, să subliniem că, dacă războiul se dovedise dezastruos pentru Atena, el nu atinsese în același fel toate categoriile societății. Țăranii, am văzut, au fost principalele victime: pământurile le-au fost devastate; tot ei, înghesuiți în spatele zidurilor Atenei în condițiile evocate de Tucidide în textul citat mai sus, fuseseră ținta epidemiilor care izbucniseră în Atena la începutul războiului, răbind considerabil populația. Aceia dintre ei care serveau în infanteria grea, hopliții, fuseseră grav atinși de lupte, cum se întâmplase la Delion în 423, unde atenienii pierduseră peste o mie de oameni. Se estimează că Atena număra la începutul războiului în jur de patruzeci de mii de locuitori, iar prin anul 400 nu erau mai mult de treizeci de mii. Ceea ce este totuna cu a spune despre corpul civic că fusese amputat cu un sfert din membrii săi, iar din acest sfert majoritatea era formată, în proporție covârșitoare, din țărani.

Dacă țăranii erau principalele victime ale războiului, cei bogați, care își văzuseră propriile domenii devastate, iar cheltuielile de război căzând mai ales în sarcina lor, se aflau într-o situație din ce în ce mai jalnică pe măsură ce operațiunile se prelungeau. În același dialog al lui Xenofon, *Economia*, Critobul, unul din interlocutorii lui Socrate, se plângea de inconfortul de a fi bogat într-o cetate ca Atena. Iar

Socrate, plusând în același sens, enumeră toate sarcinile cărora trebuie să le facă față: " *Mai întâi, te vād obligat să oferi adesea mari sacrificii, altfel te vei pune rău cu zeii și cu oamenii; apoi, se cuvine să primești mulți oaspeți străini și nu fără fast; în sfârșit, trebuie să oferi cina concetățenilor și să le faci servicii, altfel nu vei mai avea pe nimeni de partea ta. Mai mult, observ acum că cetatea îți impune grele cheltuieli: să crești cai, să plătești coruri, să susții o sărbătoare sportivă, o funcție înaltă și, dacă izbucnește războiul, să înarmezi galere, să oferi contribuții extraordinare, așa încât cu greu vei face față unor asemenea cheltuieli. Dacă nu îți îndeplinești aceste obligații cum trebuie, atenienii, știu, te vor pedepsi la fel de sever ca și cum te-ar fi surprins furându-le propriile bunuri" (*Economia*, II, 5-6).*

*

Pentru unii însă războiul putea fi și avantajos: solda pe care o primeau vâslașii recrutați printre cetățenii cei mai săraci completa veniturile pe care aceștia le obțineau de pe o fâșie de pământ sau din exercitarea unei mici meserii. Anumiți strategii, storcându-i pe aliați, păstrând pentru ei cea mai mare parte a prăzii luate de la dușmani, își puteau constitui rapid averi confortabile, precum acei strategii pe care îi evoca Lysias într-un discurs datând din primii ani ai secolului al IV-lea. În comedia pe care a prezentat-o pe scenă în anul 421, puțin înainte de pacea lui Nikias, Aristofan își imaginează că zeița păcii, Eirene, prizonieră, fusese în sfârșit eliberată de vierul Trygeus, ajutat de țărani din Atica. Atunci înaintează în scenă, văicărindu-se, toți cei pe care războiul îi îmbogățise: negustori de armuri, fabricanți de căști, șlefuitori de lăncii. Existau deci și oameni pe care războiul nu-i atingea sau îi atingea puțin, oameni care aveau avantaje de pe urma lui.

Se înțelege atunci că, pe măsură ce războiul se prelungește, aceste antagonisme, sesizate de Pericle încă din primii ani ai războiului, dacă ar fi să-l credem pe Tucidide, nu fac decât să se agraveze. Și e firesc să fie așa pentru că războiul era legat de apărarea imperiului, iar

imperiul de democrație; cei pe care războiul îi atingea în bunurile sau în persoana lor se vor grăbi să repună în discuție chiar democrația, antrenând cetatea în războiul civil care avea să-l sfâșie de două ori.

O cetate sfâșiată

În secolul al V-lea, Atena este o democrație, adică un regim în care suveranitatea aparține *demosului*, adică poporului. Termenul de *demos* are în limba greacă un dublu sens, ca și cuvântul *peuple* în franceză. În titlurile decretelor emise în Adunare, unde fiecare cetățean atenian era membru de drept, expresia "*a fost pe voia demosului*" implica faptul că *demosul* se identifica cu ansamblul corpului civic. În literatura politică, însă, cuvântul *demos* se întrebuintează cel mai adesea pentru a-l opune celor mai buni (*aristoi*), bogaților, celor de viță nobilă, adică celor care dețineau odinioară puterea și luau singuri decizii ce angajau ansamblul comunității. De fapt, democrația se instaurase la Atena la capătul unui secol de conflicte în care era implicată întreaga țărănime, fie ca singura forță de sprijin, fie pe cont propriu. Primul dintre aceste conflicte izbucnise la începutul secolului al VI-lea, în care mica țărănime sărăcită (dintre care unii ca urmare a datoriilor, sau din alte motive pe care nu le cunoaștem, erau aduși într-o stare de semi-sclavaj) era opusă celor bogați, mai-marilor care posedau pământurile bune și apăseau cu toată greutatea puterii lor asupra *demosului*. Solon, arhonte ales, magistratul suprem al cetății pe un an, a arbitrat acest conflict interzicând ca pe viitor un atenian să mai fie adus în stare de sclavie și suprimând starea de dependență a celor pe care Aristotel îi numea *hectemores*, "șazeciștii", adică țărani constrânși să dea a șasea parte din venit marelui proprietar al pământului pe care îl lucrau. Dar a refuzat să satisfacă revendicările unui mare număr de țărani care solicitau împărțirea egală a pământurilor. Solon a înzestrat orașul cu un cod de legi scrise mult mai extins decât cel pe care îl promulgase Dracon la sfârșitul secolului precedent. Este puțin probabil ca el să fi stabilit o nouă constituție, așa cum aveau să afirme autorii politici de la

sfârșitul secolelor al V-lea și al IV-lea. Vom vedea mai departe cum a apărut tendința, în ultimii ani ai secolului al V-lea, de a i se atribui lui Solon această "*democrație a strămoșilor*", de a face din el fondatorul democrației, dar al unei democrații moderate, foarte diferită de democrația contemporană. Oricum, refuzând să favorizeze pe unul sau pe altul dintre grupurile prezente, Solon a stârnit nemulțumirea și a unuia, și a celuilalt. Conflictele s-au aprins din nou foarte repede, conflicte între cei puternici care se grupau în facțiuni pentru a pune stăpânire absolută pe puterea politică, conflicte între cei puternici și *demos*, micul popor de țărani din Atica pe care măsurile lui Solon îl eliberase de amenințarea sclavajului, dar pe care refuzul său de a împărți pământurile îi lăsase pradă mizeriei. Nu este întotdeauna ușor să urmărești desfășurarea evenimentelor care au marcat atunci istoria Atenei, istoricul nedispunând decât de surse ulterioare cu cel puțin un secol evenimentelor pe care le relatează.

Acesta este cazul *Istoriei* lui Herodot sau al lui Aristotel, mai târziu, în a sa *Constituție a Atenei*. În orice caz, este sigur că, în anul 561, unul dintre membrii acestei aristocrații care își disputau puterea, Pisistrate, s-a sprijinit pe popor pentru a pune mâna pe putere în cetate și, cu toate că fusese alungat de două ori de către adversarii lui, și-a instaurat tirania, iar la moartea sa a transmis puterea fiilor săi. În tradiția greacă, tiranul este un uzurpator care își instaurează puterea personală sprijinit cel mai adesea de *demos* împotriva aristocrației, ale cărei bunuri le confiscă și ale cărei privilegii le distruge. Pisistrate se înscrie destul de bine în această schemă, pentru că izvoarele îl prezintă ca pe un "patron" al *demosului* căruia el îi va dovedi solitudinea prin împrumuturi acordate săracilor și prin instituirea unor judecători itineranți, meniți să-l protejeze împotriva hărțuielilor celor bogați. Tradiția mai insistă asupra moderației și a respectului său față de legile existente, ceea ce îl distinge de un tiran obișnuit, chiar dacă el confiscase puterea politică, alegând în funcțiile publice anuale membri din familia sau din facțiunea sa. În orice caz, tirania sa coincide cu o perioadă de mare înflorire a Atenei, care până atunci nu prea făcuse să se vorbească despre ea. Pisistrate a înzestrat cetatea cu temple și o fântână care trebuia să furnizeze apă pentru o

populație al cărei număr era mereu în creștere. Se implică în afacerile egeene și orientează Atena spre zona Strâmtorilor care aveau să devină unul din pivoții viitorului imperiu maritim. Sub guvernarea lui, ceramica din Atica ornamentată cu figuri negre se va bucura de o dezvoltare mare înainte de a fi înlocuită în ultimele decenii ale secolului de ceramica cu figuri roșii. În vremea lui, Atena începe să atragă artiștii, poeții, care se întâlneau la Curtea tiranului și a fiilor săi.

Aristocrații atenieni nu dezarmaseră însă și, sub conducerea familiei celei mai bogate și mai influente, aceea a Alcmeonizilor, încercaseră în mai multe rânduri să-i alunge pe fiii tiranului. După asasinarea celui mai mic dintre frați, Hiparh, tirania celui mai mare, Hippias, a devenit mai dură și mai autoritară. Aristocrații atenieni s-au adresat atunci regelui Spartei pentru a-i cere ajutorul în lupta împotriva tiranului. În anul 510, Hippias a fost alungat din Atena și tirania răsturnată. Aici se plasează poate evenimentul cel mai important al istoriei democrației ateniene. Unul din cei doi bărbați care, după alungarea tiranului, s-au înfruntat din nou pentru a pune mâna pe putere, Alcmeonides Clistene, s-a hotărât să facă apel la *demos*. Dar, în loc să se mărginească a-i acorda câteva satisfacții materiale drept preț al sprijinului dat, el a schimbat radical întreaga organizare a cetății, înlocuind vechile cadre tradiționale ce funcționau ca structuri de înrudire — triburile și fratriile — prin zece triburi noi, în realitate circumscripții teritoriale, fiecare cu trei districte — urban, rural, de coastă — pentru a pune capăt solidarităților regionale și pentru a opera o fuziune a populației civice. Această populație civică, Clistene a sporit-o, se spune, introducând străini stabiliți la Atena, ceea ce a avut ca efect o creștere a importanței *demosului* urban, principalul suport viitor al democrației ateniene. Când lacedemonienii, chemați în ajutor de adversarii lui Clistene, l-au alungat pe acesta pretinzând să restabilească vechea ordine, *demosul* s-a ridicat împotriva lor prin Consiliul celor Cinci Sute, ai cărui membri erau trași la sorți din cele zece triburi instituite de Clistene și care mai târziu aveau să-l recheme pe Alcmeonides. Nu

era o democrație în adevăratul sens al cuvântului, dar se marca astfel definitiv sfârșitul privilegiilor aristocratice și instaurarea *isonomiei*, a egalității tuturor în fața legii.

Secolul următor va asista la întărirea regimului, chiar dacă avea să fie supus unor violente lovituri pe care le putem întrezări din povestirile și anecdotele despre viața cutărui sau cutărui om care a jucat pe atunci un rol de seamă în viața cetății — Miltiade, Temistocle, Aristide, Cimon, Ephialte. Războaiele medice, și mai cu seamă cel de-al doilea, care a văzut triumful marinei ateniene, au contribuit la creșterea în cetate a importanței micului popor de marinari și de vâslași. Periodicitatea reuniunilor adunării populare, câte patru de fiecare pritanie, adică la 36 sau 37 de zile, în timpul cărora cincizeci de consilieri ai unui trib rămâneau permanent în sediu, a devenit în această jumătate de secol o tradiție. Două fapte au contribuit mai ales la întărirea caracterului democratic al regimului: desemnarea deținătorilor de funcții publice anuale prin alegeri în loc de tragere la sorți, cu excepția colegiului celor zece strategii care fuseseră dintotdeauna aleși; pe de altă parte, încredințarea în mâinile Consiliului celor Cinci Sute a acelei *bule*, puteri care erau altădată apanajul vechiului consiliu aristocratic al Areopagului. Printre aceste puteri era și aceea de a veghea la respectul legilor, de a-i controla pe magistrații deținători de funcții publice și de a cunoaște toate problemele privind pacea și războiul. Această *bule* pregătea proiectele de decrete care erau apoi supuse discuțiilor și votului ansamblului poporului și împărțea puterea judiciară cu tribunalul popular *Heliaie*, ai cărui șase mii de membri erau trași la sorți în fiecare an.

Tradiția leagă aceste ultime măsuri de numele lui Ephialte, un personaj despre care nu se știe aproape nimic, în afară de faptul că s-a izbit de o dură opoziție și a murit asasinat la puțin timp după aceea. A avut însă un succesor în persoana tânărului Pericle, a cărui mamă era o alcmeonidă, nepoata lui Clistene, iar tatăl, Xanthippos, fusese un om politic care cunoscuse perioada sa de glorie

Înainte de a fi ostracizat, adică alungat din cetate pentru o perioadă de zece ani, în virtutea unei dispoziții date fără îndoială de Clistene, al cărui unic scop era să prevină orice reinstaurare a tiraniei. Numele lui Pericle este atât de legat de măreția Atenei și de democrația ateniană, că este aproape inutil să repetăm aici ceea ce știe toată lumea: că a dominat scena politică treizeci de ani, conducând destinele cetății, dar fără să încalce niciodată puterile pe care i le atribuia legea, ca orator politic sau ca strateg; a fost reales cincisprezece ani la rând în această funcție, cea mai înaltă din cetate, de când arhonții erau trași la sorti, funcție pe care o împărțea cu nouă colegi. Influența pe care o exercita asupra *demosului* era, cu siguranță, legată de talentul său de orator și de inteligența lui, dar și de faptul că a dus o politică curată, asigurând poporului mijloacele de existență și de a-și exercita liber autoritatea în sânul adunării, al consiliului, al tribunalelor. Pentru ca fiecare atenian să se poată consacra datoriei sale de cetățean, fără să fie împiedicat de sărăcie sau nevoia unei munci cotidiene, el a instituit retribuția funcțiilor publice, *misthophoria*, mai întâi în favoarea judecătorilor heliaști, apoi a membrilor *bulei* Celor Cinci Sute și a deținătorilor majorității sarcinilor publice. Am văzut mai sus avantajele pe care *demosul* le obținea din imperiul pe care Atena îl exercita asupra lumii egeene și al cărui principal artizan a fost Pericle. Prestigiul Atenei, splendoarea monumentelor sale publice, bogăția vieții intelectuale al cărei centru era se răsfrângeau asupra regimului pe care numai câțiva nostalgici ai trecutului se mai gândeau să-l conteste.

Războiul avea să schimbe situația. Am văzut cum toate previziunile lui Pericle au fost dezmințite de fapte. Primele năvăliri peloponeze, ciuma, absența victoriilor decisive din primii ani au făcut ca Pericle să fie părăsit de cei care aveau încredere în el. Prietenilor lui li s-au intentat procese, cum i s-a întâmplat filozofului Anaxagora, cuvinte injurioase circulau pe seama femeii cu care împărțea viața, milesiana Aspasia, prezentată ca o vulgară curtezană. El însuși a fost atacat și i s-a cerut socoteala gestiunii. A fost achitat și reales strateg. Dar va muri curând, una din ultimele victime ale ciumei. Cei care i-au

succedat la tribuna Adunării nu aveau nici prestigiul, nici calitățile sale intelectuale. Firește, trebuie să ne ferim de subiectivitatea surselor noastre, mai cu seamă de acelea ale lui Aristofan, poetul comic, foarte prompt în a-i maimuțări pe oratorii publici, niște demagogi cărora îi plăcea să le evidențieze originea modestă și vulgaritatea: pielarul Cleon, olarul Hyperbolos, Lysicle, negustorul de oi care îi luase locul lui Pericle în patul Aspasiei. Cleon era de fapt un om bogat, al cărui tată îndeplinise deja funcții importante, dar limbajul său violent, uneori trivial, contrasta într-adevăr cu eleganța și înălțimea de vederi ale lui Pericle. Apariția acestor "noi politicieni", ca să reluăm o expresie recent folosită de un istoric american, ieșiți din alte medii decât cele aristocratice tradiționale, sporea ostilitatea față de regim a acelor care, victime ale războiului în diverse feluri, puneau pe seama democrației responsabilitatea eșecurilor Atenei.

*

Dar vor aștepta dezastrul din Sicilia pentru ca să se hotărască să acționeze. Inițiativa a venit din partea lui Alcibiade. Tânăr strălucit și ambițios, el fusese unul dintre discipolii preferați ai lui Socrate. Tradiția a păstrat un mare număr de anecdote pe seama lui, adunate de Plutarh în *Viața lui Alcibiade*. Am văzut că el proiectase expediția din Sicilia al cărei principiu 1-a apărat în fața Adunării contracarând prudența lui Nikias. S-a mai spus că, fiind compromis într-o afacere de sacrilegiu, a fost rechemat, dar a preferat să fugă. S-a oprit mai întâi în Italia de sud, apoi în Sparta, unde a fost instigatorul ocupării fortăreței Decelia, apoi la curtea satrapului Tissaphernes, unul dintre cei mai puternici guvernatori ai provinciilor din Imperiul persan. Doritor să se întoarcă la Atena, a amăgit câțiva atenieni — în momentul în care, înfrântă în Sicilia, cetatea era de-a dreptul încolțită — cu un ajutor financiar al satrapului cu condiția de a modifica constituția politică a cetății și, bineînțeles, de a fi rechemat. O parte a flotei și a armatei ateniene era atunci cantonată la Samos. Conspiratorii au început să acționeze mai întâi pe lângă strategii. În același timp, însă, la Atena, adversarii democrației, grupați în facțiuni mai mult sau mai puțin

secrete, *hetairii*, au declanșat un climat de teroare în oraș, în așa fel încât, când au sosit la Atena conspiratorii de la Samos, lucrurile erau suficient de avansate pentru răsturnarea democrației. S-au prefăcut că respectă formele legale, adică au trecut un decret prin Adunarea reunită în grabă care priva *demosul* de puterile sale. Consiliul celor Cinci Sute a fost dizolvat, lăsând loc unui alt Consiliu, de Patru Sute de membri, însărcinat să elaboreze o nouă constituție, în care exercitarea drepturilor politice să fie rezervată celor cinci mii de atenieni trecuți pe o listă. Acum se va întâmpla un eveniment revelator cu privire la natura democrației ateniene, pe de o parte, ca și la atașamentul *demosului* față de acest regim, pe de altă parte. Când trimișii Celor Patru Sute au sosit la Samos și i-au anunțat pe marinarii și pe soldații atenieni despre cele întâmplate la Atena, aceștia au refuzat să se supună. S-au reunit într-o adunare, i-au destituit pe strategii care se raliaseră oligarhiei stăpâne în cetate și i-au desemnat pe alții în locul lor. Ar fi eronat să interpretăm toate acestea ca pe o revoluție în sânul armatei și să vedem în soldații și marinarii care refuzau să se supună un fel de *soviet*. După cum mărturisesc discursurile puse pe seama lor de Tucidide, ei aveau conștiința de a fi o cetate înarmată și că a se întruni într-o adunare, a destitui strategii trădători și a-i desemna pe alții ținea într-adevăr de exercițiul democrației. Ceea ce dovedește incontestabil că această democrație directă se exercita de o manieră reală și că, spre deosebire de ceea ce spun adversarii săi și pretind modernii, *demosul* nu este un simplu instrument în mâinile politicienilor.

În orice caz, refuzul armatei de a sancționa ceea ce se întâmplase la Atena a dus la eșecul acestei încercări oligarhice, cu atât mai mult cu cât mirificile promisiuni ale conjuraților s-au dovedit foarte repede a fi neîntemeiate, provocând disensiuni printre oligarhi. Alcibiade se despărțise deja de ei și se atașase democraților de la Samos, care i-au permis să se întoarcă la Atena. Democrația a fost deci restaurată, ultimele bătălii s-au dat cu mai multă energie, ceea ce nu a împiedicat însă dezastrul final.

Acest dezastru a însemnat pentru oligarhii care nu dezarmaseră încă un prilej de a încerca răsturnarea democrației. Inițiativa a venit din partea celui care negociase condițiile de pace cu Sparta, un politician care luase parte activă la revoluția din anul 411, Theramenes. În prezența lui Lysander, amiralul spartan, și a armatelor lacedemoniene care își așezaseră taberele sub zidurile Atenei, adunarea a votat un decret care însărcina un număr de treizeci de cetățeni să elaboreze o nouă constituție. Se înțelegea de data aceasta că exercitarea drepturilor politice va fi rezervată doar pentru trei mii de atenieni. În anul 411, teroarea precedase lovitura de stat, în anul 404 ea a fost câteva luni permanentă, durând cât guvernarea Celor Treizeci. Oratorii democrați au fost alungați, uciși sau constrânși să ia drumul exilului. Timp de câteva luni, execuțiile s-au ținut lanț, vizîndu-i pe toți cei care, cetățeni sau străini, erau bănuți de înțelegere cu democrații exilați. Unii dintre ei își găsiseră refugiul la Teba, alții în Beotia. Șeful lor era Thrasybules, unul dintre cei care în 411 fusese ales strateg de soldații și marinarii revoltați. Thrasybules a adunat oameni și arme, a reușit să se așeze în Atica și să cucerească Pireul. Hărțuierile între "*oamenii din oraș*" și "*oamenii din Pireu*" au durat câteva luni. S-a ajuns la un acord după ce disensiunile se cuibăriseră între Cei Treizeci care, până la urmă, au fost alungați de "*oamenii din oraș*" și obligați să se refugieze la Eleusis. Acordul prevedea restaurarea democrației și amnistia pentru toți cei care nu luaseră parte la crimele Celor Treizeci. Suntem destul de bine informați în privința climatului care domnea pe atunci la Atena din relatarea evenimentelor făcută de Xenofon în *Elenicele* și din discursurile oamenilor care participau la evenimente, cum ar fi oratorii Andocides și Lysias. Acesta din urmă, mai ales, fusese victima Celor Treizeci, care îi confiscaseră o parte din averea moștenită de la tatăl său, bogatul metec Kephalos, și al cărui frate Polemarc, unul dintre interlocutorii lui Socrate în *Republica* lui Platon, fusese ucis. Deși străin, el contribuise la restaurarea democrației, punând la dispoziția lui Thrasybules ceea ce mai salvase din avere. Cu toate acestea, el nu a putut obține cetățenia ateniană pe care Thrasybules o ceruse pentru el și pentru alți strategii care susținuseră cauza democrației.

În ciuda afirmației repetate că atenienii s-au arătat fideli amnistiei, discursurile lui Lysias pronunțate în nume propriu sau în calitate de *logographe* pentru un client sau altul, dovedesc că patimile nu se stinseseră. Trebuie să ținem seama de ele dacă vrem să înțelegem în ce climat s-a desfășurat procesul lui Socrate. Dar chiar și aceste patimi trebuie reasezate în dezbaterile de idei care s-au desfășurat începând cu jumătatea secolului în cercurile intelectuale din Atena.

Dezbaterea ideologică

În cartea a III-a a *Istoriilor* sale, Herodot imaginează o dezbateri în care trei nobili persani își spun părerea cu privire la natura celui mai bun regim politic pentru imensul imperiu pe care moartea brutală a lui Cambyses îl lăsase fără stăpân. Succesiv, Otanes, Megabize și Darius au luat cuvântul, primul opinând că puterea trebuie să aparțină unui număr cât mai mare de oameni, al doilea lăudând meritele oligarhiei, ale unui guvern cu un număr mic de membri, ultimul recomandând monarhia. Părerea lui Darius va prevala, iar lui Herodot îi place să relateze cum Darius a reușit să facă în așa fel încât soarta să-l desemneze pe el drept stăpân al imperiului. Însuși Herodot era conștient că auditorilor săi le va veni greu să creadă în realitatea acestei dezbateri. În ochii grecilor, și în mod deosebit în cei ai atenienilor, imperiul era simbolul prin excelență al lumii barbare, o lume care se deosebea net de cea a grecilor prin ignorarea a ceea ce este propriu unei civilizații, dezbateri politică. Barbarii, într-adevăr, se supuneau unui stăpân, pe când grecii erau oameni liberi, ei înșiși stăpâni pe destinul lor. O asemenea dezbateri pe care Herodot o pune pe seama celor trei nobili persani era deci foarte greu de conceput. De fapt, toți sunt de acord în general că istoricul a folosit ocazia oferită de propria relatare despre instaurarea la putere a lui Darius pentru a-și expune opiniile care circulau în vremea aceea în mediile ateniene și care erau, evident, legate de realitatea

care se afirma sub ochii lor, adică suveranitatea populară. Această suveranitate a *demosului* fusese cucerită o dată împotriva tiranilor, chiar dacă concret este vorba despre o coaliție aristocratică care i-a învins pe Pisistrați, dar și împotriva acestor aristocrați care, în spatele lui Isagoras, pretindeau să rezerve reglarea afacerilor cetății unui "mic număr" de oameni. În dialogul persan al lui Herodot, fiecare din cei trei interlocutori se complăce în a denunța relele regimului căruia i se opune, tirania pentru Otanes, democrația, suveranitatea populară pentru Megabize, oligarhul, democrația, ca și oligarhia pentru Darius, partizan al autorității unuia singur. În intervenția viitorului stăpân al imperiului se găsesc deja formulate principalele argumente pe care le vor folosi adversarii regimului împotriva democrației: când poporul este suveran, cei răi (*kakoi*) se ridică deasupra și violența domnește între cetățeni, o violență întărită prin prietenii funeste. Dar găsim exprimată și ideea pe care o vom întâlni la Platon, cum că nici oligarhia nu valorează mai mult, căci, dacă puterea se află în mâinile unui mic număr de oameni, fiecare aspiră să devină singurul șef. De unde se vor isca lupte la fel de vătămătoare echilibrului cetății. Este deci interesant că în acest text, redactat probabil pe la jumătatea secolului, figurează un anumit număr de teme care vor domina gândirea politică postsocratică a secolului al IV-lea, începând cu tema bunului monarh, cel care este cel mai bun și care, "*gândind pe măsura sa, poate exercita o tutelă ireproșabilă asupra poporului*" (Herodot, III, 82).

Dezbaterea politică în timpul războiului peloponeziac

Dacă dialogul persan deschide astfel istoria gândirii politice grecești, nu face decât să abordeze o temă care avea să se dezvolte în ultima treime a secolului al V-lea, adică în perioada care corespunde războiului peloponeziac. Nu există nici o îndoială că pamfletul împotriva democrației ateniene, cunoscut sub numele de *Republica ateniienilor* și mult timp atribuit lui Xenofon, a fost scris și publicat în primii ani ai războiului. De fapt, identitatea

autorului nu se cunoaște. De la primele fraze se declară dușman al democrației: *"Cât despre guvernul atenienilor, eu nu-i laud că au ales acest sistem politic, pentru că, alegându-l, au vrut să-i favorizeze pe cei răi împotriva celor buni"*. Evident, nu trebuie să atribuim un sens moral acestei opoziții între *"buni"* și *"răi"*. Pentru autor, asemenea loricilor din secolul precedent, *"bunii"* sunt cei de *"viță nobilă"*, cei care se califică ei înșiși ca *"buni și frumoși"* (*kaloikagathoi*), iar *"cei răi"* sunt *"urâții"*, plebeii, adică poporul incult care pretinde să aibă un cuvânt de spus în afacerile cetății. Abilitatea *"bătrânului oligarh"*, cum îl numesc istoricii anglo-saxoni, vine din faptul că după ce pune astfel problema, demonstrează că totul concurează la asigurarea dominației celor *"răi"* asupra celor *"buni"*: modalitatea de acces la sarcinile publice prin tragere la sorți, retribuția funcțiilor publice, dreptul la cuvânt în adunări și bineînțeles hegemonia exercitată de Atena asupra aliaților. În această privință, el scrie: *"În ceea ce-i privește pe aliați, atenienii care iau calea mării ducându-se la ei (pentru a percepe tributul) par însuflețiți de un spirit de șicană și de ură împotriva oamenilor cinstiți, pentru că ei știu că cel care comandă trebuie să se aștepte la ură din partea celui comandat și că dacă bogații și puternicii devin cei mai tari în cetăți, suveranitatea populară nu va mai putea trăi la Atena. Iată de ce îi privează pe oamenii cinstiți de drepturile civice, le confiscă averile, îi exilează, îiucid, în timp ce cultivă oamenii de nimic"*. Mai mult, imperiul procură poporului un număr de avantaje materiale: constrângându-i pe aliați să vină la Atena pentru procese, atenienii percep taxele de justiție care alimentează casierile cetății și permit plata salariilor judecătorilor. Dominația pe care ei o exercită pe mări le permite să se bucure de toate produsele care vin la Pireu, să înfrunte chiar *"flagelurile cu care Zeus lovește recoltele"*, să dispună de toate materialele necesare echipării unei flote pe care se bazează puterea lor. Poporul atenian a știut deci să inventeze mijloacele de a-și menține puterea în cetate, dar pe seama oamenilor cinstiți, taxați și puși la corvezi după bunul lui plac, întotdeauna amenințați în averile și viața lor, constrânși să suporte prezența acestor nedoriți meteci și sclavi pe care nimic nu-i deosebește de atenienii săraci și cărora li se acordă o mare libertate din pricină că cetatea are nevoie

de acești oameni pentru o mulțime de meserii și pentru marină.

*

"*Bătrânul oligarh*" era un spirit lucid și legătura pe care o stabilește el între instituțiile atenienilor și suveranitatea populară constituie o mărturie în favoarea înțelegerii realităților concrete. Dar dacă regăsim aici ecoul discursului lui Pericle în celebra orăție funebră rostită în prima iarnă care a urmat războiului, vom vedea totuși cât de deosebit este spiritul. Din ceea ce Pericle prezenta ca aparținând atenienilor luați în întregul lor, pamfletarul ostil democrației făcea un privilegiu de grup în interiorul cetății, grupul celor "rai", al ignoranților, al săracilor. Astfel, pentru a nu da decât un singur exemplu, lui Pericle care spunea: "*Am asigurat și pentru suflet foarte multe recreații după oboseli: avem concursuri, sărbători religioase care se succed tot anul precum și instalații luxoase care ne asigură plăcerea zilnică, alungind departe orice constrângere*" (II, 38,1), "*bătrânul oligarh*" îi răspundea: "*Să trecem la sacrificii, temple, serbări, la locuri sacre. Recunoscând că nu este la îndemâna fiecărui sărac să celebreze sacrificii și banchete, să aibă temple și tot ceea ce face frumusețea și măreția orașului în care locuiește, poporul a imaginat un mijloc de a-și procura aceste avantaje. Statul sacrifică, pe cheltuiala tezaurului, o mare cantitate de jertfe, iar poporul ia parte la banchete și își împarte jertfa prin tragere la sorți. Gimnazii, băi, vestiare, unii dintre cei bogați le au în casele lor. Dar poporul își construiește pentru sine însuși, pe cheltuiala statului, un mare număr de palestre, vestiare, băi, de care se bucură plebea mai mult decât aristocrația sau cei bogați*" (*Republica atenienilor*, II, 9-10).

Incidental, pe parcursul scurtului său pamflet, "*bătrânul oligarh*" se întreabă dacă este posibil să schimbăm lucrurile. Dar vede bine că însăși coerența sistemului interzice orice speranță celor care gândesc ca el. Cât despre cei care speră să amelioreze sistemul existent prin mici schimbări treptate, este posibil ca ei să reușească

Într-o bună zi, dar avem impresia că pamfletarul nostru nu crede deloc în aceste speranțe.

Și totuși, am văzut mai sus, războiul care a dat naștere unor fracturi în sânul corpului civil va favoriza repunerea în discuție a regimului. Din nefericire, nu avem decât ecouri îndepărtate ale dezbaterilor care divizau pe atunci opinia publică. Tucidide, în relatarea sa, nu menționează decât discursurile privitoare la mersul războiului, cel puțin până la Cartea a VIII-a, unde se găsește relatarea evenimentelor din 411. Numai indirect putem ghici existența dezbaterilor cu privire la forma regimului politic, ceea ce grecii numeau *politeia*, termen complex care se traduce în general prin "constituție", ceea ce îi limitează sensul: prin *politeia* se înțelege de fapt întreaga organizare a cetății și nu numai instituțiile care o dirijează. Teatrul contemporan, tragediile lui Sofocle și Euripide, comediiile lui Aristofan lasă să se ghicească, prin anumite aluzii, natura acestor dezbateri. Dar mai ales din dialogurile lui Platon și Xenofon, a căror acțiune se situează în ultima parte a războiului, precum și din discursurile pe care Xenofon, în *Elenicele*, le pune pe seama diverșilor protagoniști ai celei de-a doua revoluții oligarhice, putem întrevedea care erau principalele teme dezbătute. În mare, putem spune că printre cei care criticau regimul se aflau mai ales acei care, admitând principiul, regretau abuzurile la care ducea suveranitatea *demosului* și aceia care deliberat considerau că poporului, fiind prin natura sa rău și ignorant, nu trebuie să i se acorde aceleași drepturi ca acelor oameni care prin naștere și bogăție erau mai apti să conducă cetatea. S-au întrebuințat adesea pentru a-i distinge pe unii de ceilalți termenii de moderați și extremiști, ceea ce ar însemna să falsificăm puțin realitatea și să fixăm opoziții care nu erau de fapt atât de tranșante. Le vom păstra totuși pentru comoditatea analizei. De o parte, deci, "moderații". Aceștia acceptau forma regimului și nu se gândeau *a priori* să-l repună în discuție. Dar deplângeau influența crescândă pe care o dobândiseră asupra *demosului* acei politicieni cărora lumea începuse să le spună "*demagogi*" și care, bizuindu-se pe ascendentul pe care îl exercitau asupra poporului grație talentelor lor oratorice, îl antrenau

Într-o politică din ce în ce mai aventuroasă. Printre acești politicieni, cel mai strălucit era Cleon, cel care, după moartea lui Pericle, va dirija de fapt politica ateniană până la moartea sa, în 421, în fața Amphipolisului. Plutarh spune despre el că "*a făcut ca elocvența tribunei să-și piardă demnitatea și a fost primul care, vorbind poporului, a țipat, și-a rupt veșmintele, și-a lovit coapsele, alergând în timp ce vorbea. Așa se face că, la puțin timp după aceea, lipsa de jenă și disprețul pentru conveniențe au tulburat întreaga viață politică, inspirându-i pe ceilalți oameni de stat*" (*Viața lui Nikias*, 8). Aristofan, pentru care Cleon era ținta preferată, îl prezintă în *Cavalerii* sub trăsăturile unui sclav barbar care își ține stăpânul, pe bătrânul Demos, sub influența lui prin josnice măguliri. Poetul comic se plânge, de asemenea, că *demagogia*, purtarea *demosului*, a căzut în mâinile unor oameni care își procură veniturile din practicarea unor meserii obscure. Astfel, Cleon era calificat drept "*negustor de piele*" și, în *Cavalerii*, sclavul paphlagonian se înfruntă, gata să-i dispute favorurile bătrânului Demos, cu un negustor de cârnați. Reamintim că nici Cleon, nici alți "negustori" satirizați de Aristofan nu erau oameni de condiție modestă. Erau bogați —Cleon avea un atelier cu cincizeci de sclavi tăbăcari — și nu se deosebeau cu nimic prin stilul lor de viață de aristocrații care guvernaseră cetatea înaintea lor. Dar nu se puteau lăuda cu strămoși iluștri precum, altădată, Cimon sau Pericle. Și, mai ales, ei acced la cariere politice, în timp ce în interiorul *demosului* se adânceau antagonismele născute ca urmare a războiului. De aici, recursul la acele procedee "dramatice" pe care le descrie Plutarh pentru a convinge poporul de temeiul politicii pe care o preconizau. De altfel, trebuie să subliniem că, spre deosebire de ceea ce pretindea Aristofan, nu originea averii lui Cleon explica noul comportament "demagogic". Alcibiade, provenit dintr-o veche familie de aristocrați, recurgea la aceleași procedee pentru a câștiga favoarea *demosului* în fața lui Nikias, proprietar de sclavi minieri, care incarna, dimpotrivă, înțelepciunea și moderația tradițională.

Dar pe lângă acest curent care, nostalgic după trecut, îi

învinuia mai ales pe oameni decât instituțiile, și începea să elaboreze mitul unei "*democrații a strămoșilor*" de care legau mai ales numele lui Solon și al lui Clistene, exista și un curent direct ostil principiilor puterii populare. Cei care făceau parte din el au contribuit la elaborarea unui alt mit, cel al *eunomie*i spartane, al unei bune organizări datorate legislatorului legendar Licurg. Și Herodot face aluzie la el, dar, în anii războiului, "*mirajul spartan*" începe să prindă consistență iar *politeia* lacedemonienilor este prezentată ca un model. Din nefericire, s-a pierdut *Constituția lacedemonienilor* a lui Critias, unul din Cei Treizeci, care era unchiul lui Platon și prieten al lui Socrate. Dar o avem pe cea a lui Xenofon, în care sunt prezentate principalele aspecte ale acestei laconofilii existente la anumiți atenieni. Ceea ce admirau ei la spartani erau mai ales disciplina, respectul legilor, educația lor războinică, respingerea străinilor și a activităților negustorești, purtătoare de corupție, autoritatea de care se bucurau bătrânii, regii și eforii în fața *demosului* ale cărui adunări erau fără putere reală. Este evident paradoxul de a-i vedea pe atenieni laudând Sparta, considerând regimul ei drept un model, în timp ce cetatea se afla în război împotriva lacedemonienilor. Și înțelegem și motivul gravelor înfrângeri suferite de Atena, căreia de două ori oligarhii au încercat să-i devină stăpâni.

Totuși, nici unul dintre ei, moderat sau extremist, nu se gândea cu adevărat să introducă la Atena idealizatul regim spartan. Acesta își va găsi ecoul abia în secolul următor, în construcțiile utopice ale lui Platon. Mai prozaici, adversarii democrației, fără să aibă un program precis, se gândeau doar la câteva măsuri capabile să redea cetății echilibrul de odinioară. Unele dintre acestea priveau chiar instituțiile. Organul vizat era Consiliul democratic al Celor Cinci Sute, instituit de Clistene și ai cărui membri erau trași la sorți în fiecare an. Se dorea înlocuirea lui fie printr-un consiliu mai restrâns și mai ales altfel recrutat, fie să i se adauge o comisie de *probulo*i, magistrați investiți cu puterea de a controla legile și instituțiile. Suprimarea acelor *misthoi*, salarii retribuind funcțiile publice, era corolarul acestei reduceri de putere a *bulei*. Dar alte măsuri ținteau mult mai departe: micșorarea numărului celor care "*participau la politeia*", altfel spus, a celor care se bucurau de

plenitudinea drepturilor politice. Criteriul de excludere nu era precis definit, dar el viza îndepărtarea de activitatea politică a celor care nu aveau capacitate hoplitică, adică — reluând o formulă pe care Xenofon o pune pe seama lui Theramenes, unul din reprezentanții acestui curent oligarhic — care nu erau în " *măsură să apere cetatea nici cu scutul, nici cu calul*", altfel spus, masa theților, a cetățenilor din ultima clasă a censului care slujeau în flotă și reprezentau partea cea mai activă a *demosului*. În anul 411, oligarhii evaluaseră cam la cinci mii numărul celor care participau la *politeia*, în anul 404 nu mai rămăseseră decât trei mii. De fapt, știm că, în 411, stabilirea "*catalogului*" cetățenilor "*activi*" ajunsese la înscrierea a nouă mii de nume, număr care corespunde cu ceea ce trebuie să fi fost într-adevăr, în ultima perioadă a războiului, efectivul cetățenilor din primele trei clase ale censului. Dar criteriul capacității hoplitice nu era singurul avansat de membrii unei oligarhii mai mult sau mai puțin ferme. "Moderații" avansau un altul: posedarea unei proprietăți funciare. Aceasta însemna punerea în valoare a legăturii între posesia pământului și cetățenie, care în numeroase societăți era încă indisolubilă. În timp ce la Atena, dacă numai cetățeanul putea accede la proprietatea funciară, în schimb, puteai fi cetățean fără să posezi pământ. Imediat după a doua restaurare democratică, unul din acești "moderați", un anumit Phormisios, a propus ca deplina cetățenie să fie rezervată numai posesorilor de pământuri. Propunerea a fost respinsă, dar, dacă ea ar fi fost reținută, cinci mii de atenieni ar fi fost privați de drepturile lor politice. Dacă ne amintim că la Atena trăiau în jur de treizeci de mii de cetățeni, se vede că acest criteriu era mult mai puțin limitativ decât cel al capacității hoplitice. El se înscria în preocupările celor care, asemenea poetului Aristofan, nu atacau atât regimul, cât degradarea lui, și care își puneau speranțele într-o democrație regenerată prin clasa țărănească, încercând instaurarea a ceea ce un modern a numit "*Republica țăranilor*".

*

Nu se poate deci vorbi, cu privire la aceste diferite curente ale gândirii, de veritabile "programe" politice. Era vorba cel mult

de chestiuni discutate în mediile politice, neliniștite de caracterul din ce în ce mai radical al democrației, dar și de eșecurile repetate ale politicii ateniene. A limita atotputernicia consiliului și a adunării, a-i îndepărta pe săraci sau pe cei care nu aveau pământ de la deciziile politice, acestea erau preocupările care îi animau pe majoritatea celor care luaseră parte activă la cele două revoluții oligarhice de la sfârșitul secolului al V-lea. Dar democrația mai era repusă în discuție, chiar mai radical, de micile grupări de tineri în general ieșiți din mediile aristocratice și care urmau lecțiile unor profesori, adesea străini, veniți să predea la Atena și cărora li se spunea sofști.

Mișcarea sofistă

Mișcarea sofistă apare ca un curent care s-a dezvoltat în gândirea greacă în a doua jumătate a secolului al V-lea. Moștenitoare a tradiției raționaliste a ionienilor, ea aplica tehnica dezbaterii contradictorii, născută din experiența politică, la reflecția asupra omului și societății. Din nefericire, cunoaștem foarte puțin operele celor mai importanți sofști, care nu ne-au parvenit decât sub formă de fragmente sau prin discursurile pe care Platon le pune pe seama lor. În general de origine străină — Protagoras era din Abdera, Hippias din Elis, Gorgias din Leontinoi —, ei erau foarte scump plătiți pentru lecțiile lor și nu era sigurul motiv de reproș formulat de Platon la adresa lor. Dar discuțiile pe care acesta din urmă le relatează între ei și tinerii atenieni din cele mai bune familii care îl înconjurau pe Socrate atestă că aceste lecții erau foarte frecventate și că trecerea ilustrațiilor sofști prin cetate, centrul vieții intelectuale grecești de atunci, stârnea interesul și uneori chiar entuziasmul. La începutul lui *Protagoras*, Socrate povestește cum fusese trezit foarte de dimineață de tânărul Hippocrate care, exaltat de ideea că Protagoras sosise la Atena, i-a spus: "*Sunt foarte tânăr și nu l-am văzut, nici nu l-am auzit pe Protagoras. În vremea primei lui șederi aici eram încă un copil. Dar toată lumea, Socrate, îl elogiază și-l prezintă ca pe cel mai elocvent*

dintre oameni. Să ne ducem repede la el, ca să-l găsim acasă: se spune că a descins la Callias, fiul lui Hipponikos "(Protagoras, 3). Mai departe, Socrate descrie afluența pe care prezența lui Protagoras o stârnise în casa lui Callias: *"Intrând, l-am găsit pe Protagoras plimbându-se pe sub portic, însoțit de o parte de Callias, fiul lui Hipponikos și de fratele lui după mamă, Paralos, de fiul lui Pericle și al Charmidei, de fiul lui Glaucon; de cealaltă parte, celălalt fiu al lui Pericle, Xanthippos, Philippide, fiul lui Philomelos, de Antimoiros din Mendeea, renumitul discipol al lui Protagoras care studiază pentru a-și face o meserie din sofism; în spatele lor, ciulind urechile ca să audă, venea o mulțime de oameni în care predominau, firește, străinii pe care Protagoras îi aducea cu el în fiecare oraș prin care trecea: îi fermeca cu vocea lui, ca Orfeu, și, vrăjiți de această voce magică, îi călcau pe urme; dar erau și oameni de pe aici în mulțime "*(Protagoras, 314e-315a).

Cui se datora acest entuziasm și această lingușeală? În mare parte, faptului că sofistii se considerau deținătorii unei științe pe care erau capabili să o comunice auditorilor, o știință care trebuia să le permită acestora să înfrunte toate problemele și, prin urmare, să facă o strălucită carieră politică. Lui Socrate, care îl întrebase pe Gorgias cu privire la obiectul învățaturii sale, acesta i-a răspuns: *"Retorica"*. În privința lui Protagoras, acesta pretindea că el putea să-i învețe pe tineri *"Virtutea"* care *"în afacerile casnice le dădea acestora posibilitatea să descopere cea mai bună modalitate de a-și conduce casa, iar în afacerile cetății să-i pună în cea mai bună poziție de a acționa și de a vorbi pentru ea"*.

Dar dacă sofistii nu ar fi fost decât profesori de elocvență, ei nu ar fi stârnit atâta entuziasm la tinerii ambițioși și mai ales atâta ură la adversarii lor. Se pare, într-adevăr, că învățătura lor aducea atingere tradiției prin afirmarea caracterului relativ și pur circumstanțial al regulilor care conduceau societățile umane. Această afirmație a caracterului relativ și a originii umane a legilor se lovea de concepția tradițională care atribuia zeilor

inițiativa legilor (*nomoi*). Concomitent, ea făcea posibil un lucru pe care nu și l-ar fi imaginat nimeni până atunci și care ținea de sacrilegiu: repunerea în discuție a naturii însăși a zeilor, zei pe care unii sofști ajungeau chiar să-i prezinte ca pe niște creații ale gândirii umane.

Trebuie totuși să ne ferim, când vorbim despre mișcarea sofistă, să ne imaginăm un corp de doctrine constituite. Dacă toți sofștii se înscriau pe această linie de repunere în discuție a tradiției, existau între ei și sensibile diferențe care nu sunt de neglijat. Un loc aparte îi vom rezerva lui Protagoras din Abdera, unul dintre apropiații lui Pericle — s-a văzut, în dialogul care îi poartă numele, Platon îi menționează printre autori pe cei doi fii ai marelui strateg —, a cărui gândire ne este ceva mai cunoscută pentru că Platon, care nutrea pentru el o oarecare stimă, nu l-a trecut în rândul unor fantoșe cam ridicole, cum a făcut cu Hippias sau cu Gorgias. În *Protagoras*, el îi acordă o lungă povestire, o fabulă (*mythos*) prin care sofistul explică cum au ajuns oamenii să trăiască în societate după ce Hermes le-a oferit darul lui Zeus, înțelepciunea politică bazată pe respect și pe dreptate. Apoi, înțelepciunea este cea care a permis această creație umană care este cetatea și această învățătură trebuie transmisă oamenilor pentru ca cetățile să fie bine guvernate. Originalitatea gândirii lui Protagoras constă în faptul că pentru el orice om, oricare ar fi el, poate accede la această înțelepciune: "Așa că, încheie Protagoras adresându-i-se lui Socrate, *concetățenii tăi au dreptate să țină seama de sfatul fierarului și al pantofarului în materie politică și să fie convinși că virtutea se învață și se dobândește, iată, Socrate, ceea ce este suficient demonstrat, dacă nu cumva am depășit măsura.*" (*Protagoras*, 324d). După cum se vede, Protagoras se înscria în linia dreaptă a gândirii democratice care admitea că oricine, oricât de umil ar fi, și-a primit partea sa de har divin și, prin urmare, și această înțelepciune politică prin care se justifica suveranitatea numărului mare.

Într-un alt dialog al lui Platon, *Theaitetos*, Protagoras expunea principiul că nu există decât cunoaștere sensibilă și, datorită acestui fapt, nu există adevăruri absolute, ci numai adevăruri relative, opinii (*doxai*). Ceea ce l-a dus la enunțarea acelor formule celebre pe care tradiția i le pune pe seamă: "*Despre zei, eu nu știu dacă ei există sau nu, nici cu ce ar putea semăna, sunt numeroase obstacolele în calea unor asemenea cunoștințe, mai ales lipsa de certitudine și scurttimea vieții umane*", dar mai ales: "*Omul este măsura tuturor lucrurilor, a existenței celor ce sunt și a inexistenței celor ce nu sunt*", formulări care trebuie înțelese într-un sens esențial politic și destinat să justifice concepția relativității legilor umane.

Protagoras își întemeia această relativitate pe acea parte divină a oricărui om ca dar al lui Zeus. De aici, dacă în fiecare cetate legile erau fixate în funcție de interesul tuturor, fiecare cetățean, oricare ar fi opinia lui, nu trebuie, prin comportamentul său, să se orienteze împotriva voinței comune exprimate prin lege. Or, alți sofisti, plecând de la aceleași premise, ajungeau la cu totul alte concluzii. Pentru că nu există adevăr, ci doar opinie, orice opinie, cu condiția să fie prezentată convingător, era justificată. Iar tehnica persuasiunii putea să permită, la limită, în același timp afirmarea unui lucru sau contrariul lui și să împingă raționamentul la absurd. Din punct de vedere politic, consecințele acestui relativism erau și mai grave, căci ele permiteau contestarea valorilor civice tradiționale, justificau primatul forței asupra legii în numele naturii. Acest lucru îl face Callikles în dialogul lui Platon *Gorgias*. După ce afirmase că "*că cel mai adesea, legea și natura se opun una alteia*", el exclamă: "*După părerea mea, legile sunt făcute de cei slabi și de cei numeroși. Pentru ei și în interesul lor le fac, distribuind elogiile și blamurile; și pentru a-i speria pe cei mai puternici, pe cei care îi domină, pentru a-i împiedica să obțină acest avantaj, spun că este rușinos și nedrept să poftești mai mult decât îți este partea și în asta constă nedreptatea, în dorința de a poseda mai mult decât ceilalți; în ceea ce-i privește, îmi imaginez că se mulțumesc să fie pe picior de egalitate cu cei care*

*valorează mai mult decât ei." (Gorgias. 483b-c). Afirmarea relativității legilor ajunge astfel nu numai la repunerea în discuție a tuturor valorilor, ci, mai mult, în numele naturii, la negarea principiului egalității care este fundamentul însuși al democrației. Callikles este fără îndoială un personaj imaginar. Dar spusele pe care i le pune pe seamă Platon erau chiar cele pe care le propagau sofistii din a doua generație, precum atenianul Antiphon sau calcedonianul Thrasimac. De la cel dintâi ne-au rămas câteva fragmente ale operei sale *Despre adevăr*, dintre care acela care începe astfel: "*Este foarte folositor să ne comportăm corect — adică păzind legile — când există martori ai comportamentului nostru, dar când nu există riscul să fim descoperiți, nu este nevoie să fim corecți*". Pentru Antiphon, ca și pentru Callikles, legile sunt convenții stabilite de oameni pentru a regla raporturile dintre ei. Acestea pot fi deci transformate fără teamă de cei care nu iau parte la "contractul social" sau care nu-i acceptă termenii. Altfel se petrec lucrurile cu "*legile naturale*", care nu pot fi transformate fără a viola ordinea naturii.*

De la Thrasimac din Calcedonia nu cunoaștem — în afara unui fragment retoric — decât spusele pe care Platon le pune pe seama lui în Cartea I din *Republica*. Și el afirmă că "*dreptatea nu este decât interesul celui mai puternic*", iar din relativitatea legii-convenție, trage concluzia că "*orice guvernare stabilește legile în interesul ei, democrația legilor democratice, monarhia legilor monarhice și celelalte regimuri la fel; o dată aceste legi întocmite, ele proclamă că este drept pentru guvernați ceea ce constituie propriul lor interes; și, dacă cineva îndrăznește să le încalce, ei îl pedepsesc ca violator al legii și al justiției. Iată, admirabilul meu prieten, ce cred eu că este dreptatea în toate statele: interesul guvernului constituit*".

Din asemenea afirmații, putem înțelege importanța învățăturii sofiste în climatul tulbure al secolului al V-lea. Și cum, prin bogăția și diversitatea opiniilor exprimate, învățătura a putut contribui la alimentarea controverselor politice. Căci sofistica putea justifica la fel de bine — s-a

văzut exemplul lui Protagoras — discursul democratic, ca și pe cel al adversarilor regimului. Și să reținem că, printre sofști, tradiția îl număra și pe atenianul Critias, unchiul lui Platon, dar și unul din Cei Treizeci din anul 404, căruia îi datorăm un text extraordinar despre natura legilor și originea zeilor, un text care depășește cu mult tot ceea ce puteau afirma Callikles sau Thrasimac: *"Exista o epocă, spune unul dintre protagoniștii tragediei sale intitulate Sisif, în care viața oamenilor era haotică și controlată de forța brutală, ca aceea a animalelor sălbatice. Nu exista recompensă pentru cei buni, nici pedeapsă pentru cei răi. Apoi oamenii s-au gândit să impună anumite legi ca instrument de pedeapsă pentru ca doar justiția să domnească și să țină în frâu violența. Dacă cineva greșea, era pedepsit. Dar cum legile nu pedepseau decât actele de violență la vedere, oamenii și-au continuat crimele în secret. Cred că atunci un om decis și cu vederi largi a sesizat necesitatea unui preventiv care ar avea efect chiar când meditam sau îndeplinim acte secrete. Așa a fost introdusă ideea divinității, a unui zeu mereu activ și viguros, ascultând și văzând în spirit tot ceea ce fac și spun oamenii. Aceasta a fost deci originea credinței în zei, ca și supunerea în fața legilor."*

Anumite evenimente care s-au desfășurat înainte de expediția în Sicilia dovedesc că ideile lui Critias despre zei erau împărtășite și de anumiți tineri aristocrați atenieni, elevi ai sofștilor. Înainte cu câteva zile de plecarea flotei a avut loc mutilarea acelor busturi ale lui Hermes, borne de piatră pe care erau așezate capetele zeului, plasate la răspântii și în fața caselor. Și s-a descoperit, după mărturiile sclavilor supuși la torturi, că în anumite case ateniene se desfășurau parodii ale Misterelor Eleusine. S-a pronunțat numele lui Alcibiade și s-a văzut care au fost consecințele acestei afaceri pentru expediția din Sicilia. În orice caz, emoția pe care a stârnit-o la Atena stă mărturie că masa atenienilor rămânea ostilă față de asemenea speculații și vedea în ele o atingere adusă religiei tradiționale. Încă o dată trebuie să ne întoarcem la Aristofan, pentru a măsura decalajul între ceea ce erau realmente sofștii și modalitatea în care erau ei percepți

de publicul atenian.

În comedia sa *Norii*, el aduce în scenă un bătrân atenian plin de datorii din pricina risipitorului său fiu care ducea viața ușoară a tineretului atenian. Bătrânul se hotărăște să-l trimită pe tânăr să urmeze lecțiile înțelepților care se adunau în "*sala de meditație*" învecinată pentru a învăța de la ei cum să scape de creditori: "*Există la ei, spune bătrânul Strepsiade fiului său, două raționamente, unul slab ca atare și unul puternic. Unul din cele două raționamente, cel slab, învinge pledând cauzele nedrepte. Dacă mi-ai face plăcerea să înveți acest raționament, pe cel nedrept, din tot ceea ce am acum de plătit din pricina ta, din toate aceste datorii, nu voi mai plăti nici un bănuț nimănui*". Fiul refuzând, Strepsiade însuși se duce la "*sala de meditație*" a filozofilor ca să audă acolo că "*zeii sunt o monedă care nu are curs la noi*". Or, cel care se exprimă astfel este Socrate care, în comedia jucată în fața poporului atenian adunat la teatru, apare astfel ca maestrul tuturor acestor sofști care neagă existența zeilor, preferă raționamentului drept pe cel nedrept și în cele din urmă reușesc să-l convingă pe tânărul Phidippide afirmând că, orice lege fiind relativă, ea poate fi răsturnată fără teamă, omul fiind astfel liber să substituie legii prin care bătrânii sunt obligatoriu respectați o lege care să-i permită să-i bată.

*

Acum ne putem pune întrebări în legătură cu Socrate, încercând să înțelegem cum putea fi prezentat de Aristofan ca maestru al sofștilor, iar de discipolii lui ca adversarul lor cel mai înverșunat.

Socrate

Socrate este considerat unul din cei mai mari gânditori ai istoriei umane. Și, totuși, nu-l cunoaștem decât prin intermediul mărturiilor discipolilor săi, al legendei care s-a constituit în jurul său, precum și al morții sale eroice. Nu a lăsat nici o scriere, spre deosebire de un mare număr dintre contemporanii săi, și îndeosebi de acei sofști cu

care, am văzut, opinia publică ateniană îl confunda. Învățătura lui era esențial orală și el își elabora gândirea discutând cu discipolii săi în plimbări pe străzile Atenei. De aici se naște dificultatea pentru istoric când încearcă să deslușească personalitatea filozofului și, mai mult chiar, ideile sale.

Martorii: Xenofon și Platon

Dacă lăsăm deoparte șarja, voit îngroșată pentru a stârni râsul, prezentată de Aristofan în *Norii*, gândirea lui Socrate este expusă în opera celor doi discipoli ai săi, Xenofon și Platon. Și unul, și celălalt sunt atenieni de familie bune. Originea lor comună nu-i împiedică să fie însă profund diferiți. Xenofon, fiul lui Grillos, din părțile Erchiei, s-a născut prin 428/7. El își face intrarea în viața politică chiar în momentul înfrângerii Atenei. Primele Cărți ale *Helenicelor* sale, care acoperă istoria lumii grecești din anul 410 până la bătălia de la Mantinea în 362, atestă că el se afla la Atena în anii care au urmat primei revoluții oligarhice și în timpul celei de-a doua. El nu-și ascunde, de altfel, simpatiile pentru cei mai moderați dintre oligarhi și îndeosebi pentru Theramenes, căruia el îi atribuie cuvintele menționate mai sus despre aceia, hopliți și cavaleri, care ar trebui, numai ei, să participe la activitatea politică din care ar fi excluși, drept urmare, săracii, cei care "*ar fi gata să vândă cetatea pentru o drahmă*". Lui îi datorăm și relatarea deosebit de pitorească a acelei ședințe în cursul căreia, sub presiunea mulțimii, generalii învingători în bătălia din insulele Arginuses (407/6) au fost condamnați la moarte pentru că nu au salvat naufragiații de pe vasele scufundate. Se înțelege cu ușurință că simpatiile sale pentru oligarhia moderată și admirația lui pentru Sparta l-au îndemnat să părăsească Atena. Poate și spiritul de aventură l-a convins să urmeze armata mercenarilor greci angajați de fratele regelui perșilor, tânărul Cyrus care voia să pună mâna pe putere. Afacerea s-a sfârșit prost pentru că armata lui Cyrus a fost bătută de armata regelui, iar circumstanțele l-au adus pe Xenofon în postura de șef al mercenarilor greci la

reîntoarcerea lor în Europa, povestită în *Anabasis*. Când s-a întors la Atena, a aflat de condamnarea și moartea lui Socrate, al cărui discipol fidel fusese. Fără îndoială că atunci s-a exilat de bunăvoie sau în urma unei condamnări, plecând la Sparta, pe lângă regele Agesilas, al cărui prieten era, și unde a primit de la spartani un domeniu în apropiere de Olimp. Acolo și-a petrecut cei mai luminoși ani ai vieții sale, redactând amintirile despre Socrate, un fel de catalog de anecdote pe care îl cunoaștem sub numele de *Memorabilia*, o *Apologie a lui Socrate*, relatând circumstanțele procesului, precum și diverse opere tratând atât despre economia domestică (*Economia*, prezentată sub forma unui dialog cu Socrate), ca și despre vânătoare, echitație, educație (spartană în *Republica lacedemonienilor*, persană în *Ciropedia*) etc.

Nu se știe în ce condiții s-a întors la Atena, unde și-a petrecut ultimii ani ai vieții. Unul din fiii săi a fost ucis în bătălia de la Mantineea în 362, iar ultima sa lucrare, *Venituri*, îl arată preocupat de sporirea veniturilor cetății în clipa în care, prin anul 356, dominația ateniană, un moment restabilită în Egeea, se clătina din nou.

Opera lui Xenofon este considerabilă, diversă, de un mare interes pentru istoricul lumii grecești. Dar în privința lui Socrate nu ne aduce decât o mărturie superficială: anecdote în *Memorabilia*, reflecții în *Economia* sau *Banchetul*, câteva informații privind procesul în *Apologie* și această indicație prețioasă, dată incidental în cursul relatării despre afacerea generalilor din Arginuse, că în acest moment Socrate era *pritan*, adică făcea parte din cei cincizeci de membri ai Sfatului (*bule*) trași la sorți într-un an din același trib și care a zecea parte din an prezidau ședințele. Dacă este un observator scrupulos și un scriitor clar și alert, Xenofon nu este un mare gânditor. Iar Socrate apare în opera lui ca un om de bun-simț, respectând zeii și legile, criticând, firește, democrația, nu lipsit de ironie, dar fără mare originalitate.

Evident, cu totul altfel apare Socrate în opera lui Platon. Asemenea lui Xenofon, Platon aparținea înaltei societăți

ateniene, dar familia sa era de origine mai nobilă. Totul îl destina unei strălucite cariere politice, dar, așa cum mărturisește el însuși într-o scrisoare a cărei autenticitate este admisă în general, spectacolul luptelor care sfâșiau cetatea sa, când el atinsese vârsta bărbăției (se născuse cu puțin timp înaintea lui Xenofon, prin anul 429), apoi condamnarea la moarte a lui Socrate l-au îndepărtat de activitatea politică. După 399, se pare că s-a exilat la Megara cu alți discipoli ai lui Socrate, apoi a făcut ocolul lumii egeene, iar către 387 s-a dus în Sicilia, unde domnea pe atunci tiranul Dionysios. La întoarcere a fost capturat de pirați, vândut ca sclav, apoi răscumpărat. Va locui de acum încolo la Atena, va preda lecții în grădina consacrată eroului Akademos, de unde numele de Academie dat școlii sale — până la moartea sa în anul 374. S-a mai întors de două ori la Siracuza, sperând ca, după moartea lui Dionysios, să-și realizeze visul de a vedea o cetate guvernată de un filozof, mai întâi în persoana tânărului Dionysios al II-lea, apoi în cea a unchiului său, Dion.

Spre deosebire de opera lui Xenofon, cea a lui Platon este în întregime dominată de personajul lui Socrate, absent doar în ultima sa lucrare, *Legile*. Se mai poate spune că, în afară de *Apologie*, această operă se prezintă sub formă de dialoguri în care Socrate este principalul interlocutor și cel care conduce jocurile, cel puțin în primele dialoguri și în *Republica*, rolul său micșorându-se în dialogurile din ultima perioadă, unde nu mai este decât purtătorul de cuvânt al gândirii lui Platon, care își afirmă originalitatea în raport cu cea a maestrului său.

Socratele lui Platon este un personaj mult mai seducător și mai complex decât cel al lui Xenofon. Mănuind ironia, el își conduce admirabil interlocutorii acolo unde vrea el, făcând pe modestul și pe ignorantul la început, pentru ca, prin întrebări savant gradate să-i aducă în situația de a se contrazice. Evident, este ispititor să credem că Socrate cel din *Criton*, *Phaidon* sau *Republica* este mai adevărat decât cel din *Memorabilia*. Dar nu se poate nega magia verbului platonician. Platon este un scriitor la

fel de mare pe cât este de mare filozof. Și nu întotdeauna este ușor să descifrăm ceea ce vine de la bătrânul lui maestru și ce vine de la el. Așadar, istoricul care vrea să afle cine era Socrate și de ce atenienii l-au condamnat la moarte, trebuie să se ferească de seducția exercitată de opera lui Platon și, considerându-l autentic pe Socrate cel din primele dialoguri, să nu neglijeze ceea ce spune Xenofon despre anumite trăsături, la fel de reale, ale filozofului.

Socrate omul

Socrate s-a născut prin anul 469 la Atena. Tatăl său, Sophroniskos, din ținutul Alopektes, era un sculptor artizan destul de cunoscut. Mama sa, Phainarates era moașă, provenită și ea dintr-un mediu modest, căci o femeie din înalta societate n-ar fi practicat niciodată o asemenea meserie. În tinerețe, Socrate pare să fi fost instruit în meseria tatălui său pe care a abandonat-o însă foarte repede. În *Phaidon*, Platon îl pune să mărturisească cum că, la început, l-au preocupat fizica și științele naturii și că a crezut că va găsi răspuns în cărțile lui Anaxagoras din Clazomene, prietenul lui Pericle, la întrebările pe care și le punea. Dar, decepționat de aceste lecturi, s-a hotărât să cerceteze pe cont propriu și s-a dedicat de atunci încolo filozofiei. Desigur, ne putem mira că un om de condiție modestă putea trăi fără să muncească, cu atât mai mult cu cât știm că se însurase și avusese câțiva fii cu Xantipa. Firește, în discursurile pe care i le pun pe seamă Xenofon și Platon, el face dese aluzii la sărăcia lui. Și mai știm că, spre deosebire de sofști, el nu lua bani pe lecții. Cel mult accepta să ia masa la unul sau altul dintre discipoli, cinând în mijlocul prietenilor.

*

Dar mai știm că a slujit ca hoplit în timpul războiului din Peloponez, unde a luat parte la bătăliile de la Potidea, Amphipolis și Delion. Or, acest lucru presupunea capacitatea hoplită, adică apartenența la una dintre cele

trei clase ale censului. Socrate nu era un thet, iar sărăcia de care se plângea era probabil destul de relativă și nu avea sens decât comparată cu bogăția tinerilor care îl înconjurau.

Fizic vorbind, era mic și urât, dar și din urîțenia lui își făcea o vanitate în măsura în care ea nu-l împiedica să fie căutat de tinerii cei mai frumoși din Atena. Unul dintre ei, Alcibiade, îi face portretul în *Banchetul* lui Platon: "*Spun deci că semăna cu unul din acei silenii pe care-i vedem expuși în atelierele sculptorilor de statui și pe care artistul i-a reprezentat cu syrenge și fluiere în mână (...) susțin de asemenea că semăna cu satirul Marsias*" (*Banchetul*, 215a-b). Dar acest silen, acest satir exercita asupra lor o seducție incomparabilă: "*Când ascult vreun discurs al cuiva nu manifest nici un interes, dar când te aud pe tine sau pe un altul care îți relatează discursurile, oricât de mediocru le-ar relata, toți, femeii, bărbați maturi, tineri, suntem emoționați și fermecați* (*Ibid.*, 215d).

*

În același dialog, Alcibiade insistă și asupra curajului fizic al lui Socrate: "*În ceea ce privește lucrările războiului, el s-a arătat superior nu numai mie, ci și tuturor celorlalți. De exemplu, când pierdeam legătura cu aprovizionarea, cum se mai întâmplă în război, și eram obligați să postim, nimeni nu suporta ca el privațiunile (...) Când era vorba să îndure frigul — iernile sunt crunte în ținutul acela (Potideea de nord din Grecia) — era uimitor; așa se face că într-o zi în care gerul întrecuse orice măsură, pe când nimeni nu îndrăznea să pună piciorul afară sau să iasă din adăpost decât bine înfofolit, încălțat, cu picioarele înfășurate în lână sau blănuri de miei, l-am văzut ieșind cu aceeași manta pe care o purta de obicei și mergând cu picioarele goale pe gheață mai lesne decât alții care ar fi fost încălțați*" (*Banchetul*, 219e-220ab). După bătălia de Delion, dezastruoasă pentru armata ateniană, Socrate, în mijlocul armatei în derută, a dat dovadă de același curaj. "*L-am văzut acolo, ca și pe străzile Atenei, înaintând și, după expresia ta, Aristofan, «umflându-se în pene și*

privind în toate părțile», observându-și cu răceală prietenii și dușmanii, și îți puteai da seama, chiar de departe, că, dacă ai ataca un asemenea om, acesta s-ar apăra cu curaj. Așa se îndepărta el fără să fie stingherit, el și însoțitorul lui." (Ibid., 212b). Socrate avea pe atunci peste patruzeci și cinci de ani.

Dar Socrate nu era curajos numai din punct de vedere fizic. De două ori a dat dovadă de un curaj civic exemplar. Prima oară a fost în cursul adunării care dezbătea bătălia de la Arginuse. Întâmplarea am evocat-o deja: flota ateniană reușise, într-o ultimă tresărire, să se desprindă de încercuirea spartană. O parte din navele ateniene fuseseră însă scufundate, iar furtuna stârnită în timpul nopții împiedicase salvarea naufragiaților. Întorși la Atena, ei au fost somați în fața adunării să dea socoteală pentru neglijența lor. Xenofon, în *Helenicele*, ne-a lăsat o relatare în legătură cu ședința în cursul căreia strategii au fost acuzați și de climatul exploziv care domnea în cetate. Un anume Callixenos depusese o moțiune prin care cerea moartea strategilor: *"Unii cerură punerea sub acuzație a lui Callixenos pentru că redactase o moțiune ilegală: era Euryptolemos, fiul lui Peisianax, urmat de alții. În popor, unii îi aprobau, dar mulțimea începu să strige că era un lucru rușinos să împiedici poporul să facă ce vrea el. Când Lyciscos propuse judecarea acestor oameni prin același scrutin care trebuia să decidă soarta strategilor, dacă nu se lepădau de acuzația lor, mulțimea îl sprijini din nou zgomotos, iar ei fură obligați să renunțe. Câțiva pritani refuzau să supună la vot această procedură de scrutin printr-un da sau nu, care era ilegală. Callixenos urcă din nou la tribună și reluă împotriva lor aceeași acuzație, iar oamenii se apucară să strige că trebuia să fie judecați toți cei care refuzau. Pritanii, îngroziți, acceptară în unanimitate să supună la vot propunerea, în afară de Socrate, fiul lui Sophroniskos; acesta refuză să facă orice era în afara legii" (Helenicele, I, 7, 12-15). În Apologie, cu privire la același incident, Platon îl pune pe Socrate să povestească: "Dintre toți pritanii, numai eu m-am împotrivit să călcați legea și am votat împotrivă. Vorbitorii erau gata să mă acuze și să mă trimită în judecată, în timp ce voi strigați*

și-i întăritați; eu am socotit că trebuie să înfrunt primejdia de dragul legii și al dreptății, mai degrabă decât să vă țin partea vouă, care voiați să dați hotărâri nedrepte, numai pentru că m-aș fi temut de lanțuri sau de moarte". (Apologia, 32bc).

Dar dacă nu ezita să se opună *demosului* când acesta era gata să încalce legea, nu ceda niciodată nici în fața adversarilor. Și a trebuit să dea din nou dovadă de curaj civic, de data aceasta în fața Celor Treizeci. Să-l lăsăm pe el să vorbească: "*Când oligarhia veni la putere, Cei Treizeci, la rândul lor, mă chemară în tholos⁴, dându-mi ordin să-l aduc de la Salamina pe Leon Salaminianul pentru a fi ucis; căci ei dădeau adesea multor altora asemenea ordine pentru a asocia răspunderii lor câți mai mulți cetățeni posibil. Și în această circumstanță am dat dovadă încă o dată, nu prin vorbe, ci prin faptele mele, că, dacă vorba nu vi se pare cam necioplită, propria moarte nu mă îngrijorează nici cât negru sub unghie și că singura mea preocupare este de a nu face nimic nedrept sau nelegiuit. Astfel, această forță, oricât de puternică era, nu m-a impresionat într-atât încât să mă aducă în stare să comit o nedreptate. Când am ieșit din tholos, ceilalți patru plecară la Salamina pentru a-l aduce pe Leon, iar eu m-am dus acasă. Puteam plăti cu viața dacă această guvernare n-ar fi fost răsturnată la foarte puțin timp după aceea". (Apologia, 32bc)*

Astfel, oricare ar fi fost regimul, Socrate rămânea credincios lui însuși și convingerilor sale și nu ezita să-i înfrunte pe cei ale căror ordine i se păreau nedrepte și contrare legii. O asemenea atitudine ar fi putut avea consecințe grave. Și totuși, nici în 407, în afacerea Arginuses, nici în 404, în momentul tiraniei Celor Treizeci, Socrate nu a fost hărțuit. Pentru a înțelege cum democrația restaurată l-a condamnat la moarte, nu trebuie să ne mărginim la personalitatea omului public, a cetățeanului respectuos față de lege, ci să vedem ce din

⁴ În Grecia antică, templu cu cella circulară și, în general, cu un peristil circular.

învățătura sa putea prezenta, în ochii unora, un pericol pentru cetate.

Învățătura lui Socrate

În *Norii* lui Aristofan, Socrate este prezentat ca trăind în mijlocul discipolilor, într-o căsuță, casa pe care Strepsides, la sfârșitul piesei o distruge dându-i foc. Or, din dialogurile lui Platon și Xenofon apare, dimpotrivă, că Socrate își întreținea discipolii și pe toți cei care voiau să-l asculte, nu în casa sa, ci în aer liber, îndeosebi în cele două gimnazii ale Academiei și Liceului, ori pe malurile râului Ilissos, când nu se aflau pur și simplu în agora sau pe străzile Atenei. Să-l ascultăm pe Xenofon: *"El a trăit întotdeauna la lumina zilei. Dimineața se plimba, se ducea în gimnazii; la ora când piața era în toi, putea fi văzut în agora, unde rămânea câte o zi în locul în care se putea întâlni multă lume, vorbind în majoritatea timpului cui voia să-l asculte."* (*Memorabilia*, 1,1,10). Plimbându-se pe malurile râului Ilissos îl întâlnește el pe tânărul Phedru și, așezați pe iarbă la umbra unui platan, vor vorbi despre iubire. Uneori discuțiile se desfășurau într-o casă, aceea a bogatului Callias, unde se adunau în aceeași zi sofistii Protagoras, Hippias și Prodikos, cu care Socrate dorea să stea de vorbă, sau în casa siracuzanului Kephalos, de la Pireu, unde Socrate și unii dintre prietenii lui zăboveau pentru a asista la procesiunea fidelilor zeiței trace Bendis. Uneori, Socrate, în ciuda temperanței lui bine cunoscute, accepta să asiste la unul din acele banchete în care se succedau băutura, spectacolele și discuțiile savante. Un oarecare Aristodemos din Kydathenaion povestește cum l-a însoțit pe Socrate în casa poetului Agathon care luase premiul la un concurs de tragedie: *"M-am întâlnit cu Socrate, ieșind din baie și încălțat cu sandale, ceea ce nu era deloc în obiceiu lui, și l-am întrebat unde se duce atât de gătit. Mi-a răspuns: «Mă duc să cinez la Agathon. N-am participat ieri la sărbătoarea pe care a dat-o în onoarea victoriei sale, căci mă temeam de mulțime. Dar am promis că vin a doua zi. Iată de ce m-am gătit: vreau să fiu frumos pentru că mă duc la un tânăr frumos. Dar, adăugă el, ai fi dispus să*

vii la cină fără să fii invitat?» La ordinele tale, i-am răspuns." (Banchetul, 174a). În Banchetul lui Xenofon, Callias este cel care dă o serbare în cinstea tânărului Autolycos, care luase premiul la pancrațiu la Marile Panatheene, unde Socrate participa înconjurat de fideli săi. Un dialog al lui Platon, Charmides, rezumă în câteva notații modul în care se angaja o discuție între Socrate și cei ce îl ascultau, în care el avea întotdeauna ultimul cuvânt: "M-am întors, povestește Socrate, în ajun, pe seară, din armata de la Potideea și, cum reveneam după o lungă absență, mi-a făcut plăcere să revăd locurile pe care le frecventam odinioară, între altele palestrele lui Taureas, din fața sanctuarului regal. Am intrat și am găsit acolo mulți oameni, unii necunoscuți, dar majoritatea cunoștințe de ale mele. Văzându-mă intrând, fură surprinși și mă salutară din toate colțurile sălii. Chairephon, mereu exaltat, țâșni dintre ceilalți și, alergând spre mine, mă prinse de mână și-mi spuse: «O, Socrate, cum ai scăpat din bătlăie?» Într-adevăr, cu puțin timp înainte plecării, participasem la o bătlăie, iar știrea ajunsese la Atena. «Cum vezi», i-am răspuns. «Ni s-a spus aici, adăugă el, că bătlălia a fost îngrozitoare și că a costat viața multor oameni dintre cunoștințele noastre». «Raportul este adevărat», i-am spus. «Ai luat parte la bătlăie?» «Am luat». «Vino și așază-te aici, mă invită el, și povestește-ne, pentru că nu avem încă informații exacte.» Mă luă de mână și mă așeză lângă Critias, fiul lui Callaischros. M-am așezat deci salutându-l pe Critias și pe ceilalți; le-am dat știri din armată ca răspuns la întrebările cu care mă asaltau din toate părțile. Când ne-am săturat să vorbim despre război, i-am întrebat la rândul meu despre ceea ce se întâmpla la Atena: cum stăteau lucrurile cu filozofia? dar prinde tineri era vreunul care să se distingă prin știință sau frumusețe ori prin amândouă odată? " (Charmides, 153cd).

Acești tineri cu care lui Socrate îi plăcea să se înconjoare și pe care va fi acuzat că îi corupe, cine erau? Majoritatea numelor pe care dialogurile ni le fac cunoscute, când le putem identifica, sunt cele ale tinerilor atenieni din familii repute prin bogăție sau prin faptele

de vitejie ale strămoșilor. Astfel, tânărul Charmides, care și-a făcut intrarea în palestre imediat după ce Socrate a pus întrebarea despre tinerii frumoși și înțelepți, aparținea unei familii deosebit de renumite: *"Dinspre partea tatălui, îi zise Socrate, neamul vostru, cel al lui Critias, fiul lui Dropides, a fost, se știe, celebrat de Anacreon, de Solon și de mulți alți poeți ca unul de frunte prin frumusețe, virtute și prin alte fericite înzestrări. Dinspre partea mamei tale, este la fel, căci Pyrilampos, unchiul tău, trecea drept unul dintre bărbații cei mai frumoși și mai de seamă de pe continent de câte ori se duce în solie, fie la Marele Rege, fie la alții, în Asia, iar neamul lui, în ansamblu, nu-l întrece nimeni."* (Charmides, 157e-158a). Charmides avea o soră, Perictiona, care s-a căsătorit cu un anume Ariston, despre care se spunea că descinde din regele legendar Codros și cu care a avut trei copii, toți discipoli ai lui Socrate: Glaucon, Adimante și... Platon, căruia îi datorăm aceste informații asupra familiei sale. Printre tinerii de familie nobilă care au urmat lecțiile lui Socrate trebuie să-l cităm pe Alcibiade, fiul bogatului Clinias. Adresându-i-se și pregătindu-se să-i demonstreze inutilitatea ambițiilor sale politice, Socrate își rezumă astfel argumentele: *"În sinea ta gândești că ești foarte frumos și falnic și toată lumea poate vedea că nu te înșeli; apoi, tu aparții uneia dintre cele mai puternice familii din cetatea ta, cea mai mare din Grecia, având din partea tatălui mulți prieteni și rude de prim rang care te pot ajuta în caz de nevoie și la fel de mulți și deloc mai prejos din partea mamei tale. Dar mai mult decât toate aceste avantaje pe care le-am enumerat, tu te bizui pe influența lui Pericle, fiul lui Xanthippos, pe care tatăl vostru vi l-a lăsat drept tutore, ție și fratelui tău, Pericle, care poate face ce vrea nu numai în acest oraș, ci în întreaga Grecie și la multe popoare barbare. Aș adăuga că te numeri printre cei bogați, dar mi se pare că este un lucru de care ești mai puțin mândru."* (Primul Alcibiade, 104a-c).

*

Ar fi totuși fals să ni-l imaginăm pe Socrate înconjurat numai de tinerimea din elita Atenei. El avea alături de el prieteni credincioși precum Criton, care l-a vegheat în

ultimele momente, alături de care crescuse și care, puțin versat în speculații filozofice, îi încredințase pe fiul său Critobul; sau precum Chairephon, unul dintre admiratorii cei mai entuziaști, prieten din copilărie și el, exilat sub guvernarea Celor Treizeci ca "*prieten al poporului*" și care, într-o zi când s-a dus la Delfi, a îndrăznit să întrebe oracolul dacă exista un om mai inteligent decât Socrate; ori ca Hermogenes, fratele lui Callias, un om sărac care i-a rămas credincios până în ultimele clipe. Printre fideli se aflau tinerii pentru care filozofia era preocuparea esențială și care, după moartea lui Socrate, își vor întemeia propria școală, precum socraticul Eschines, Antisthene și, bineînțeles, Platon. În sfârșit, personalitatea lui Socrate atrăgea la Atena străinii dornici să stea de vorbă cu el: printre aceștia, Simmias și Cebes din Teba, pe care îi regăsim în mai multe *Dialoguri*, Euclid și Terpsion din Megara, Aristipe, Cleombrotos, Phaidondes, toți prezenți în momentul în care Socrate a băut otrava.

Dar dacă acestea sunt nume pe care le întâlnim foarte des, mai sunt multe altele care aparțin unor persoane care, într-un moment sau altul, se întrețin cu Socrate. Nu numai celebrii sofști pe care Platon îi pune în scenă, ca *Protagoras*, *Gorgias* sau *Hippias*, ci și alții mai obscuri și mai ales acei oameni simpli cu care lui îi plăcea să stea de vorbă despre "arta" lor, pantofari, tâmplari, bijutieri, ceea ce îi va reproșa Critias când va deveni stăpânul Atenei în 404.

Ce îi putea comunica Socrate unui asemenea public atât de disparat? Firește că nu ceea ce predau sofștii pe bani, arta de a vorbi bine, de a se apăra într-un proces sau cea mai bună metodă de a dobândi bogății. Dar nici despre ceea ce unii, precum Aristofan, lăsau să se înțeleagă că "*există un anumit Socrate, om știutor care speculează pe seama fenomenelor cerești, cercetează ceea ce se petrece sub pământ și care dintr-o cauză nedreaptă a făcut una dreaptă*" (Platon, *Apologia* 18b). Xenofon, în *Memorabilia*, face dreptate cu privire la această asimilare a lui Socrate cu "fizicienii": "*El nu discuta, ca alții, nici despre natura universului și nu cerceta să afle*

cum s-a născut ceea ce lumea numește lume, și nici prin ce legi necesare se produc fiecare din fenomenele celeste; încerca chiar să demonstreze că e o nebunie să te ocupi de asemenea lucruri (...) pentru că cei care se fălesc vorbind savant nu sunt de acord unii cu alții (...) unii cred că ființa este una, ceilalți că este infinită ca număr; primii spun că totul se află într-o continuă mișcare, ceilalți că nimic nu se mișcă; unii, că totul se naște și pierе (...) alții că nimic nu se naște și nu pierе (...). Iată ce spunea el despre cei care se amestecau în acest fel de speculații. Dimpotrivă, el nu vorbea niciodată decât despre lucrurile omenești. Examina ceea ce este credincios sau necredincios, ce este frumos sau rușinos, ce este drept sau nedrept, ce este prudența sau nebunia, ce este curajul sau lașitatea, ce este statul și omul de stat, ce este guvernul și omul care are darul de a guverna și toate celelalte lucruri a căror cunoaștere îi făcea pe oameni, după părerea lui, urâți sau frumoși, iar cei care le ignorau meritau pe drept cuvânt numele de sclav." (Memorabilia, 1,1, 11-16).

Socrate nu era deci nici sofist, nici fizician. El se voia doar un înțelept. "Reputația care mi se pune pe seamă, îl pune Platon să spună în *Apologie*, nu vine din altceva decât dintr-o anumită înțelepciune care se află în mine " (20d). Această înțelepciune a confirmat-o și oracolul din Delfi în răspunsul lui către Chairephon. Dar cele două surse diferă asupra conținutului. Pentru Xenofon, această înțelepciune era esențial pragmatică și utilitară: "Spunea, de exemplu, că trebuie să studiem geometria până vom fi capabili, la nevoie, să măsurăm exact o parcelă de pământ pentru a o lua sau a o da cu suprafața ei exactă, pentru a o împărți sau pentru a-i face planul. Dar aceasta, spunea el, este atât de ușor de învățat încât, măsurând cu pasul, putem cunoaște întinderea unui teren și reține metoda de măsurare. Dar dezaproba studiul geometriei împins până la problemele cel mai dificil de rezolvat; căci el spunea că nu vede unde este folosul... " (Memorabilia, IV,7, 2-3). Și tot așa în privința astronomiei și a studiului fenomenelor celeste, din care nu trebuia reținut decât ceea ce putea fi util călătorului, soldatului sau vânătorului.

Socrate îl sfătuia pe prietenul său Aristarchos, preocupat de obligația de a hrăni un mare număr de femei din familia lui, să le pună la prelucrarea lânii, câștigând necesarul prin vinderea produsului muncii lor; pe bătrânul Eutheros, ca să-și asigure zilele bătrâne, îl sfătuia să intre ca intendent în slujba unui om bogat. Nu trebuie să ne îndoim de realitatea personajului pe care Xenofon îl pune în scenă în *Memorabilia* sau în *Economie*. Dar acest Socrate nu i-ar fi putut neliniști pe guvernatorii cetății. În timp ce, același Socrate, descoperind că aceia care se pretindeau savanți nu erau deloc și că propria lui înțelepciune consta în a ști că nu știe nimic, străduindu-se, pe deasupra, să o demonstreze concetățenilor săi, reprezenta un real pericol. Acest Socrate punând întrebări este mai mult Socratele lui Platon decât cel al lui Xenofon. "*Aceste cercetări*, spune Socrate în *Apologia* lui Platon, *au ridicat împotriva mea atâta ură, amarnică și de temut, din această ură s-au născut atâtea calomnii și reputația de înțelept care s-a răspândit despre mine; căci cei care mă ascultă își imaginează întotdeauna că eu cunosc lucrurile asupra cărora demasc ignoranța celorlalți. Dar există multe șanse, judecători, ca zeul să fie realmente un înțelept și ca prin acest oracol [cel dezvăluit lui Chairephon] el să vrea doar să spună că înțelepciunea umană nu este cine știe ce sau chiar că ea nu înseamnă nimic. Și, dacă l-a numit pe Socrate, se pare că nu s-a folosit de numele meu decât pentru a da un exemplu. E ca și cum ar fi spus: «Cel mai înțelept dintre voi, oamenii, este cel care a recunoscut că Socrate că înțelepciunea lui nu este nimic». Iată de ce și astăzi încă mă duc pretutindeni, cercetând și întrebând pe toți acei cetățeni sau străini care îmi par a fi înțelepți; și când descopăr că nu sunt, mă fac trimisul zeului pentru a le demonstra că nu sunt înțelepți." (*Apologia*, 23ab).*

În acest scop, Socrate folosea o metodă, *maieutica*, artă pe care o învățase de la mama lui, moașa. Plecând de la un răspuns aparent simplu pe care îl dădea un interlocutor uneia sau alteia din întrebările fundamentale care îl preocupau, el descompunea elementele pentru a-l aduce în final pe cel care era foarte sigur de știința lui să-și recunoască slăbiciunile. Așa procedează, de exemplu, în

Gorgias cu alunecosul Callikles. Acesta luase cuvântul după ce constatase că infailibilul Gorgias mai întâi, apoi tânărul Polos fuseseră constrânși să se contrazică și să-l aprobe pe Socrate. Pe el nu-l puteai convinge, el continua să afirme că e mai bine să faci nedreptăți decât să le suporti. Și totuși, la sfârșitul unui dialog subtil, a fost rândul lui să exclame: *"Nu știi cum poți, Socrate, să întorci toate raționamentele cu susul în jos "*. Va trebui până la urmă, prin acele "cu siguranță", "firește", "se pare că", să conceedă că remarcele lui Socrate sunt irefutabile. Așa se justifică formula pe care Platon, în *Phaidon*, o pune pe seama lui Socrate: *"Dacă se pun bine întrebările oamenilor, aceștia descoperă ei singuri adevărul asupra fiecărui lucru"* (*Phaidon*, 73a).

În același timp însă, prin aceste nesfârșite întrebări, Socrate îi făcea pe interlocutorii săi să se cunoască mai bine. Este ceea ce constată Nikias, celebrul strateg, în dialogul intitulat *Lahes*: *" Orice om vine în contact cu Socrate și se apropie de el pentru a-i vorbi, oricare ar fi subiectul pe care l-ar aborda, se trezește fără greș adus prin întorsătura discuției să facă mărturisiri despre el însuși, despre genul lui de viață actuală și din trecut și, o dată ajuns aici, poate fi sigur că Socrate nu-i va mai da drumul până nu va analiza profund și cu înțelepciune tot ceea ce își spusese. În ceea ce mă privește, eu sunt obișnuit cu acest fel de a fi al lui și văd că, vorbind cu el, trebuie să treci neapărat și prin asta, iar eu nu mă las mai prejos niciodată, sunt sigur. Îmi place, într-adevăr, să mă apropiu de el, Lysimac, și nu găsesc că e deloc rău ca atenția noastră să se îndrepte spre răul pe care l-am făcut sau pe care îl mai facem încă. Consider, dimpotrivă, că devenim mai prevăzători pentru viitor dacă nu ne ferim de această probă și dacă vrem și judecăm că este de folos, urmând expresia lui Solon, să înveți atât timp cât ești în viață, în loc să crezi că înțelepciunea va veni cu vârsta "* (*Lahes*, 187e-188b). '

Socrate nu era numai un cercetător, era deci și un "născător" de suflete. Filozofia sa era mai întâi o morală. Și

dacă punctul de plecare al reflecției sale — acela că este singurul care știe că "nu știe nimic", — ar putea părea că se întâlnește cu critica negativă a sofistilor, morala lui Socrate, în schimb, avea un conținut pozitiv: în orice ocazie, în orice împrejurare să te abții de a comite nedreptăți și să te gândești să-ți pregătești sufletul pentru virtute, rezistând la tot ceea ce apare de dorit, dar nu este în realitate decât iluzie. *"Nu am alt scop, spune el în Apologie, mergând pe străzi, decât să vă conving, tineri și bătrâni, că nu trebuie să se acorde prioritate trupului sau bogățiilor, ci să se ocupe cel puțin cu tot atâta ardoare de perfecționarea sufletului. Vă repet, nu bogățiile aduc virtutea, din virtute provin bogățiile și toate celelalte bunuri, fie pentru cetate, fie pentru fiecare om în parte"* (Apologia 30a). Dar Socrate nu se mărginea să predice această morală, ci voia să-și constrângă concetățenii să o adopte: *"Eu sunt tăunul care nu obosește să vă trezească în fiecare dimineață, să vă sfătuiască, să vă mustre pe fiecare și pe care îl veți găsi pretutindeni așezat lângă voi"* (Apologia, 31a). Începem deja să întrezărim cum putea deveni stingheritor. Și stingheritor cu atât mai mult cu cât, punând întrebări fiecăruia despre problemele proprii, se abținea în schimb să participe activ la viața cetății: *"Poate părea ciudat că merg pe străzi, dând sfaturi fiecăruia și amestecându-mă în treburile celorlalți, dar nu îndrăznesc să apar în adunările voastre și să dau sfaturi cetății (...) Să știți, atenieni, dacă din tinerețea mea m-aș fi amestecat în afacerile publice, aș fi fost mort de atunci și n-aș mai fi putut fi de folos cu nimic nici vouă, nici mie însumi. Și nu vă supărați pe mine dacă vă spun adevărul: nimeni nu-și poate salva viața dacă vi se opune curajos vouă sau oricărei adunări populare și dacă vrea să împiedice comiterea multor nedreptăți și nelegiuiri în cetate."* (Apologia, 31c-e).

Aceste cuvinte ale lui Platon puse pe seama maestrului său ne incită să formulăm o chestiune susceptibilă să ne ajute să înțelegem procesul și condamnarea lui Socrate: ce gândea filozoful despre democrația ateniană?

Socrate și critica democrației

Trebuie mai întâi să ne lepădăm de o prejudecată. Este evident că nu cunoaștem gândirea lui Socrate decât prin scrierile lui Platon și Xenofon care, și unul, și altul, au fost adversari ai democrației ateniene. Câtă parte îi revine lui Socrate din această ostilitate, nu avem nici un mijloc să aflăm. Cel mult, anumite critici formulate împotriva regimului politic atenian se înscriu în logica principiilor apărute de Socrate. Trebuie să privim deci mai de aproape.

Și să acordăm întâietate unui text care este una din paginile cele mai remarcabile de filozofie politică scrise vreodată: celebra Prosopopee a legilor din *Criton*. Desigur, este vorba de un text scris și gândit de Platon. Dar nu ne putem îndoii că el este aici fidel gândirii maestrului său. Contextul se cunoaște: Socrate vede venind la închisoare pe vechiul său prieten Criton, foarte tulburat pentru că întoarcerea galerei sacre anunța moartea iminentă a filozofului. Așa că îl imploră să asculte sfaturile prietenilor săi și să fugă înainte de decizia fatală. Socrate refuză și, pentru a-l convinge pe prietenul său, își imaginează că legile cetății se înalță în fața lui pentru a-i aminti angajamentele pe care și le-a luat față de ea. Fugind, Socrate s-ar opune cetății și ar distruge-o, nerespectându-i judecata. Or, cetatea și legile care o guvernează trebuie respectate la fel ca cele care îți ordonează viața: "*Care este deci înțelepciunea ta dacă nu știi că patria este mai prețioasă, mai respectabilă, mai sacră decât o mamă, decât un tată și decât toți strămoșii, și că ea deține cel mai înalt rang înaintea zeilor și a oamenilor cu bun-simț; că trebuie să dai dovadă de și mai multă venerație, supunere și respect decât unui tată atunci când este mânioasă și, în acest caz, sau să o faci să se răzgândească prin convingere sau să te supui ordinelor ei, suferind în tăcere, lăsându-te lovit, înlănțuit sau dus la război pentru a fi rănit sau ucis; că toate acestea trebuie făcute pentru că justiția o cere; că nu trebuie să cedezi, nici să dai înapoi și nici să-ți părăsești postul, ci că la*

război, la tribunal și peste tot trebuie să faci ceea ce-ți ordonă cetatea și patria." (Criton, 51ab). Atena este un pământ al libertății. Ea nu constrânge pe nimeni să accepte regimul său politic și nici legile care îl susțin: "Dar oricare dintre voi a ales să rămână aici, unde vede în ce fel facem noi dreptate și cum administrăm celelalte afaceri publice, noi considerăm că acela s-a angajat de fapt să se supună comenzilor noastre și, dacă nu ne ascultă, el este de trei ori vinovat, mai întâi pentru că nu ne ascultă pe noi, cei care i-am dat viață, apoi pentru că se ridică împotriva noastră, a celor care l-am crescut, în sfârșit, pentru că angajându-se să se supună, el nu ne ascultă și nici nu încearcă să ne convingă dacă facem ceva care nu este bine și, cu toate că îl lăsăm să aleagă între a ne convinge sau a se supune, nu face nici una nici alta." (Criton, 51e-52a). Or, Socrate a ales să locuiască și să trăiască la Atena. Aici a avut copii. Nu a preferat exilul în una din acele cetăți ale căror legi ne place să le lăudăm, Sparta sau Creta. El a semnat deci cu cetatea un fel de contract. Fugind, ar fi violat termenii acestui contract, ar fi comis o nedreptate: "Dacă faci ceea ce ți se propune, este evident că în această lume purtarea ta nu va fi nici mai bună, nici mai dreaptă, nici mai sfântă, nici pentru tine, nici pentru ai tăi (...) Dimpotrivă, dacă evadezi, după ce atât de jalnic ai răspuns unei nedreptăți printr-o altă nedreptate, la rău cu rău, după ce ai violat acordurile și contractele care te legau de noi, după ce ai făcut rău celor cărora trebuia să le faci cel mai puțin, ție, prietenilor, patriei tale și nouă, vom fi supărați pe tine toată viața și dincolo, surorile noastre, legile din Hades, nu te vor primi cu bunăvoință știind că ai încercat să ne distrugi în măsura în care acest lucru depindea de tine." (Criton, 54bc).

Astfel, Socrate nu pune în discuție regimul cetății în care se născuse, unde își întemeiasse o familie și ale cărei legi le acceptase. Dar dacă nu era un adversar al democrației ca atare, chiar dacă putea trece, după spusele lui Xenofon, drept *"un prieten al demosului"* (*Memorabilia*, 1,2,60), el emite, în schimb, serioase critici cu privire la funcționarea reală a instituțiilor democratice. În același dialog, din *Criton*, unde el își afirmă fidelitatea față de legile

cetății, pune sub semnul întrebării capacitatea mulțimii, de fapt a *demosului* adunat, să judece binele, frumosul și dreptatea. În *Memorabilia*, Xenofon relatează o discuție pe care Socrate ar fi avut-o cu Charmides pentru a-l ajuta să-și învingă timiditatea și să înfrunte fără teamă adunarea poporului: "*Vreau să te fac să vezi că tu, care nu ai rușine în fața celor mai înțelepți, nu te temi de cei mai puternici, te fâstâcești când ieși cuvântul în fața celor mai slabi și mai proști. Cine sunt de fapt oamenii care te intimidează? Piuarii, pantofarii, tâmplarii, fierarii, agricultorii, negustorii, traficanții din piață, care nu se gândesc decât să vândă scump ceea ce au cumpărat ieftin; căci aceștia sunt oamenii care alcătuiesc adunarea poporului.*" (*Memorabilia*, III, 7,5-6). În altă parte, în *Memorabilia*, ca și în *Economie*, Xenofon pune pe seama lui Socrate tradiționalele cuvinte disprețuitoare cu privire la meșteri. Dar am văzut în alte părți că lui Socrate îi plăcea să se întrețină asupra meseriilor. Pur și simplu, el considera că priceperea într-o meserie, într-o tehnică nu implică și priceperea politică. Dar această pricepere el nu o acorda nici adversarilor democrației, celor bogați și nobili, și, curios, nici măcar tinerilor din cele mai nobile familii ateniene cărora le plăcea să stea în preajma lui. Este suficient să citim *Primul Alcibiade*, unde Socrate demonstrează strălucitului său discipol că tot ceea ce a învățat nu-i va fi de nici un ajutor când ateniienii vor delibera cu privire la construcțiile publice, marină sau un punct al unei divinații, toate chestiuni din care el nu pricepe nimic și că, dacă nu este capabil să distingă ceea ce este just de ceea ce este injust, nu are dreptul să pretindă să-i sfătuiască pe alții. Și Socrate conchide, reproșându-i lui Alcibiade convingerea că știe ceea ce de fapt nu știe: "*Iată de ce te arunci în politică, înainte de a te instrui. Și nu ești singurul în acest caz: așa stau lucrurile cu cei mai mulți dintre aceia care se amestecă în afacerile cetății, cu excepția câtorva și poate a tutorelui tău, Pericle*" (*Primul Alcibiade*, 118b). Dar același Pericle este acuzat că nu a știut să-și crească copii virtuoși și inteligenți. Nici în *Gorgias* nu cruță nume ilustre din istoria Atenei. Lăsând deoparte cazul lui Pericle, Socrate cel din *Primul Alcibiade* se înscria într-un curent de gândire, exprimat îndeosebi de Tucidide, care data începutul declinului cetății la apariția pe scena politică,

după moartea marelui strateg, a acestor "oameni noi", proveniți din medii artizanale și care, măgulind poporul, îl atrăgeau în aventuri periculoase. Cleon, am văzut, era chiar acest tip de demagog, de politician fără scrupule pe care împrejurările războiului peloponezic îl propulsaseră. În schimb, Socrate cel din *Gorgias* refuza să vadă vreo diferență între noii și vechii politicieni. Pericles "*i-a făcut pe atenieni leneși, vorbăreți și lacomi de bani, stabilind, primul, un salariu pentru funcțiile publice.*" (*Gorgias*, 515e). Cei care îl precedaseră la cârma cetății, Temistocle, Cimon, Miltiade, nu valorau nici ei mai mult. Firește, "*în privința corăbiilor, a zidurilor, a arsenalelor și a multor altor lucruri de acest gen (...) ei s-au dovedit mult mai abili în a le procura decât cei de astăzi*" (*Ibid.*, 517c). Dar au fost incapabili să-i facă pe cetățeni mai buni decât sunt, dovadă că atenienii l-au condamnat pe Pericle spre sfârșitul vieții, i-au ostracizat pe Cimon și Temistocle, i-au aplicat lui Miltiade o amendă pe care acesta nu a putut să o plătească și din pricina căreia a murit în închisoare. Socrate îl pune astfel pe interlocutorul său în fața unor contradicții care constituiau unul din secretele demonstrațiilor sale. Dacă Miltiade, Cimon, Temistocle, Pericle ar fi fost buni politicieni, ei i-ar fi făcut pe atenieni mai buni. Dar cum se explică atunci că atenienii deveniți oameni dreپți și-au condamnat pe nedrept guvernanții? Trebuie deci să admitem că ei nu erau demni să conducă cetatea pe căile dreptății.

Această concepție a politicului este evident una platoniciană. Ea îl evocă pe filozoful-rege din *Republica* despre care credem că a fost scrisă la puțin timp după *Gorgias*. Adică ideile exprimate aici de Socrate nu i-ar aparține, el nefiind decât purtătorul de cuvânt al lui Platon? În *Memorabilia* (111,6), Xenofon relatează o discuție nu lipsită de interes între Socrate și Glaucon, fratele lui Platon. Tânărul visează să facă o carieră politică la Atena. Cum, spune în esență Socrate, se gândește Glaucon să facă bine cetății, când nu știe nimic nici despre veniturile, nici despre cheltuielile sale, nimic despre forțele militare de care dispune, despre exploatarea minelor din Laurion, despre problemele privitoare la aprovizionarea cu grâu a

cetății. Astfel, în timp ce Socrate cel din *Gorgias* definea omul politic după criteriile lui Platon, adică mai întâi cunoașterea frumosului, binelui și dreptății, Socrate din *Memorabilia* dă dovadă de un simț al concretului și al realităților economice pe care numai unul dintre scriitorii primei jumătăți a secolului al IV-lea le cunoștea: Xenofon. Se vede de aici cât de greu este să ne facem o idee precisă despre ce gândea Socrate cu privire la democrația ateniană și guvernării ei. Dar există între Socratele lui Platon și cel al lui Xenofon o convergență asupra unui singur punct: omul politic nu se poate improviza. Socrate cel din *Memorabilia* va remarca: "*Mă întreb de ce aceia care vor să cânte la chitară sau la fluier, sau să călărească, sau să dobândească un alt talent asemănător, muncesc neostenit să devină maeștri în arta care este obiectul dorințelor lor, și nu singuri, ci sub atenta supraveghere a celor mai reputați profesori, fac și îndură totul pentru a le obține aprecierea în ceea ce fac, ca și cum nu ar mai avea alte mijloace de a deveni artiști de seamă, în timp ce printre cei care vor să devină buni oratori și buni politicieni sunt unii care cred că pot atinge acest scop fără pregătire, fără studii, prin efectul hazardului*" (*Memorabilia*, IV,2,6). Suntem aici foarte aproape de ideile exprimate de Socrate în *Primul Alcibiade*. Dar și aici, Socratele lui Xenofon se deosebește de cel al lui Platon prin simțul concretului și al utilului, și, dacă menționează acel "*Cunoaște-te pe tine însuși*" al zeului de la Delfi, o face numai pentru a conchide că "*cei care se cunosc pe sine știu ce le este de folos și discern ceea ce pot sau nu pot face și, făcând ceea ce știu, ei își procură ceea ce au nevoie și duc o viață prosperă, și abținându-se să facă ceea ce nu știu, evită erorile și scapă de o soartă potrivnică.*" (*Memorabilia*, 2, 26).

Nu vom ști niciodată cine, dintre Platon și Xenofon, a transmis cel mai fidel ideile maestrului său cu privire la politica ateniană. Dar, fie că o face în numele unui ideal înalt sau al unei morale mai utilitariste, și unul și celălalt Socrate apar în egală măsură critici la adresa regimului democratic, prin faptul că nu cer celor care guvernează cetatea nici o competență deosebită, nici o formație în

această "artă" care era politica.

Criticile formulate de Socrate nu păraseau totuși cercul intimilor săi. Am văzut mai sus că s-a abținut toată viața să ia cuvântul în adunările populare. Achitându-se conștiincios de datoriile lui de cetățean, el nu și-a exprimat sentimentele decât de două ori — în timpul procesului Arginuse unde, singurul dintre pritani, a refuzat să se supună la vot o propunere ilegală, și a doua oară în timpul guvernării Celor Treizeci, neacceptând să-i însoțească pe oamenii însărcinați să-l aresteze arbitrar pe Leon din Salamina. De două ori a refuzat să comită un act pe care îl socotea nedrept, dar acest lucru l-a făcut pentru că era direct implicat. *Demosul* nu știa deci ce gândea Socrate despre oamenii politici de altădată și nici despre cei care conduceau cetatea în vremea lui. Ceea ce ignorau, în schimb, pentru că Socrate își instruia discipolii în aer liber, era personalitatea unora dintre cei care îl înconjurau. S-a subliniat mai sus diversitatea de origine a elevilor filozofului. Unii dintre ei erau oameni cunoscuți, care aveau să joace un rol important în evenimentele ultimilor ani ai secolului, și mai ales în timpul revoluțiilor oligarhice din 411 și 404: Alcibiade, firește, ai cărui adversari la Atena erau numeroși și care, chiar după moartea sa în exil, continuau să suscite dezbateri înverșunate; Critias, care fusese șeful Celor Treizeci în 404 și se evidențiasse prin acte de o ferocitate nemăsurată; Charmides, care a făcut parte din Cei Zece care, la începutul tiraniei, înainte ca Thrasybules să pună stăpânire pe el, controlau Pireul, și încă alții, față de care modestul Chairephon, rămas fidel democraților, făcea figură de excepție. Firește, Socrate nu era răspunzător pentru părerile oamenilor care îi fuseseră discipoli într-un moment sau altul al vieții lor. Dar aceste relații nu pot fi ignorate.

*

Pentru a desăvârși acest portret al lui Socrate în ultimii ani ai vieții nu ne mai rămâne decât să ne întrebăm asupra sentimentelor pe care le-a nutrit el pentru Sparta.

S-a văzut că în ultimele decenii ale secolului al V-lea a început să-și facă loc la Atena ceea ce un istoric a numit "*mirajul spartan*". A contribuit Socrate la elaborarea acestui miraj, a fost interesat? Aici trebuie să ne întoarcem din nou spre Platon și Xenofon. Nu trebuie demonstrată laconofilia nici a unuia, nici a celuilalt. Firește, Platon își va exprima câteva rezerve cu privire la anumite aspecte ale educației spartane, iar Xenofon, în *Republica lacedemonienilor*, știe că Sparta din vremea lui nu mai era Sparta "lui Lycurg", legislatorul legendar căruia i se atribuiau legile care guvernau cetatea. Dar Sparta rămâne și pentru unul, și pentru celălalt un model la care ei nu încetează să se refere. Or, și unul, și celălalt declară că le-a insuflat această admirație maestrul lor. În *Memorabilia*, relatând o discuție pe care ar fi avut-o Socrate cu Pericle cel tânăr, fiul marelui strateg, Xenofon pune pe seama lui Socrate următoarele cuvinte: "*Când vor începe atenienii cu adevărat, imitându-i pe lacedemonieni, să respecte bătrânețea, ei care, începând cu propriii părinți îi disprețuiesc pe bătrâni? Când își vor exersa trupul cum fac cei din Sparta, ei, care nu numai că nu se ostenesc să-i dea vigoare, dar mai și râd de cei care o fac? Când vor asculta, ca în Sparta, de magistrații lor, ei, care își fac un punct de onoare din a-i disprețui? Când vor trăi în înțelegere, ca în Sparta, ei, care în loc să se întrajute, încearcă să-și facă rău unul altuia, mai geloși unii pe alții decât străinii?*" (*Memorabilia*, III, 5,15-16). Referințele la model sunt nenumărate în dialogurile lui Platon. Să reținem doar acest scurt pasaj din Prosopopeea Legilor din *Criton*, în care legile Atenei îi spun lui Socrate: "*Nu ai preferat nici Lacedemonia, nici Creta, ale cărei legi bune le lauzi în fiecare clipă*" (52e). Or, dacă există un text despre care putem considera că exprimă ideile adevăratului Socrate, acela este textul în care el își exprimă fidelitatea față de cetatea părinților săi. Socrate credea deci despre Sparta că era o cetate mai bine guvernată decât multe alte cetăți grecești. Dar se vede bine cum o asemenea părere, în clipa în care poporul atenian abia ieșea dintr-un lung război cu lacedemonienii, putea suscita bănuielile atenienilor. Discursurile oratorului Lysias, care pentru majoritatea istoricilor datează din deceniul care a urmat restaurației democrației, dovedesc că înverșunările nu se stinseseră și că, în ciuda amnistiei,

sentimentele față de cei care, cu ajutorul lacedemonienilor, răsturnaseră democrația rămâneau la fel de vii și ostile în masa *demosului*. Putem acum admite cu destulă ușurință că neîncrederea care subzista față de toți cei bănuți a fi fost favorabili Spartei s-a putut raporta la un om ca Socrate, care dăduse totuși dovadă de curaj refuzând să-i asculte pe Cei Treizeci, dar care nu precupețea criticile împotriva regimului și ale cărui prietenii puteau părea periculoase.

Și, totuși, nu ca prieten al oligarhilor sau admirator al Spartei a fost târât Socrate în fața judecătorilor Atenei. Oricare ar fi fost arierplanul politic real al procesului său, acuzatorii au invocat împotriva lui alte motive.

Procesul

În anul 399 Socrate a fost acuzat de Meletos, Anitos și Licon "*că nu recunoaște zeii cetății, că încearcă să introducă noi divinități și să corupă tineretul*" (Xenofon, *Apologia*, 10). Înainte de a ne pune întrebări cu privire la aceste reproșuri și fundamentul lor, este important să precizăm ce era pe atunci sistemul judiciar și cum își exercita el funcția la Atena.

Justiția la Atena

Sistemul judiciar atenian era unul din piesele grele ale constituției democratice. Tradiția îi atribuie lui Solon inițierea acestuia. Într-adevăr, în vremurile vechi, regele era cel care dispunea de puterea de justiție. Fragmentarea autorității regale între trei, apoi între nouă arhonți, așa cum relatează Aristotel, a antrenat în același timp și fragmentarea puterii judiciare pe care și-o împărțeau arhonții aleși anual și consiliul format din arhonții eliberați de sarcină care locuiau pe colina Areopagului. Redactarea unui cod de legi de către Dracon, la sfârșitul secolului al

VII-lea, dădea o primă definiție a delictelor și a pedepselor pentru omucidere. Foarte grava criză pe care a cunoscut-o Atena la începutul secolului al VI-lea l-a obligat pe Solon ca, o dată cu soluția la criza agrară și a consecințelor acesteia, să doteze cetatea cu un ansamblu de legi " *asemănătoare pentru cei buni și pentru cei răi, fixând pentru fiecare o dreaptă justiție* ", cum i-a plăcut lui însuși să spună într-unul din poemele sale. Să fi creat el atunci și un tribunal popular, cum ne lasă să înțelegem Aristotel care spune că, pentru a da mai multă forță poporului, el a instituit dreptul de apel la tribunale? Este greu să ne pronunțăm asupra acestui punct. În general, istoricii sunt de acord că arhonții și Areopagul au mai păstrat mult timp, chiar până la începutul secolului al V-lea, cunoașterea delictelor și puterea de judecată. În acest moment, într-adevăr, se formează *Heliaie*, tribunalul popular alcătuit din șase mii de judecători trași la sorți anual. Dintre acești șase mii se recrutau, printr-o nouă tragere la sorți, a cărei descriere ne-a lăsat-o Aristotel, membrii tribunalelor propriu-zise, chemați să se pronunțe asupra cauzelor care li se aduceau la cunoștință. Într-adevăr, din curte de apel a judecăților arhonților, cum fusese la început, *Heliaie* a devenit foarte repede un tribunal suveran, obligat să cunoască direct afacerile în care arhonții și thesmothetii nu erau decât magistrați de instrucție. Din antichitate, i se atribuie unui anumit Ephialte măsura care avea să deposeze Areopagul de cea mai mare parte a atribuțiilor sale pentru a le remite tribunalului (*Heliaie*), dar și Sfatului (*bule*) Celor Cinci Sute și adunării poporului. Într-adevăr, grecii nu cunoșteau ceea ce numim noi astăzi separarea puterilor în stat, iar adunarea, asemenea consiliului, se putea erija în tribunal. Dar *Heliaie* se va afirma din ce în ce mai mult ca tribunal suveran, mai ales din momentul în care Pericle a instituit retribuția funcției heliaste: dacă era greu de reunit cele șase mii de persoane necesare pentru anumite decizii luate de adunarea poporului, în schimb se înghesuiau, dacă ar fi să-l credem pe Aristofan, la tragerea la sorți pentru constituirea acestor tribunale. În *Viespile*, el pune în scenă un cor de heliaști, cei mai mulți oameni bătrâni, grijulii să ajungă la timp pentru a nu pierde beneficiul celor trei oboli care constituiau *misthos heliasticos*, salariul

judecătorilor din Heliiaie. Justiția ateniană era deci o justiție populară și numai câteva cauze foarte speciale mai țineau de tribunalele cele vechi, cum ar fi Palladionul sau Areopagul, în timp ce recursul la arbitrajul privat sau public pentru cauze de mică importanță era o practică curentă.

Se vede limpede de aici că între adunarea poporului, care îi reunea în principiu pe toți atenienii, și Heliiaie, tribunal popular al cărui membri erau desemnați în fiecare an prin tragere la sorți, exista o anumită omologie. Este semnificativ de altfel că, în pledoariile lor, acuzatori și acuzați se adresau judecătorilor numindu-i fie "*judecători*" fie "*atenieni*". Acest tribunal suveran, care era într-un fel un dublet al adunării suverane, trebuia să cunoască la fel de bine cauzele private ca și pe cele publice. Primele sunt desemnate adesea prin termenul *dikai*, secundele prin *graphai*. De fapt, diferența nu era chiar atât de netă pe cât s-ar presupune prin referință la practicile judiciare moderne. Anumite acțiuni sunt calificate drept *dikai demosiai*, ceea ce înseamnă "*acțiune privind demosul*" și dovedește că termenul *diké* putea desemna orice acțiune judiciară. Vechii greci, spre deosebire de romani, nu elaboraseră categorii juridice atât de precise. Anumiți istorici moderni au sugerat că *dikai* se deosebea de *graphai* prin faptul că primele erau introduse de cei care se simțeau direct lezați sau de reprezentanții lor, în timp ce *graphai* putea fi introdusă de oricine dorea.

Într-adevăr, una din trăsăturile caracteristice ale justiției ateniene este aceea că nu exista un minister public. Oricine putea intenta o acțiune "în favoarea unei persoane victime a unei nedreptăți". Aristotel atribuie această dispoziție lui Solon, considerând-o deosebit de democratică. În practică, o asemenea posibilitate se aplica mai ales când erau pe rol cauze care priveau ansamblul comunității civice. De aici importanța pe care o aveau, după spusele celor vechi, "denunțătorii", numiți "sicofanți", și care, adesea contra unei retribuții, serveau ca instrumente în reglarea conturilor politice. Demostene

descrie astfel pe unul din acești sicofanți: "*Acesta traversa agora, cu acul pregătit ca o viperă sau un scorpion, hoinărind de ici-colo, căutând din ochi pe cel căruia trebuia să-i aplice o lovitură, o injurie, o calomnie și pe care îl teroriza extorcându-i banii.*" (*Împotriva lui Aristogiton*, I, 52).

Acest rol de denunțator în funcționarea justiției ateniene explică rolul ei considerabil în luptele politice. În secolul al IV-lea, marile dezbateri politice se desfășurau mai mult dinaintea tribunalelor decât în fața adunării poporului. Trebuie să reținem acest lucru când analizăm procesul lui Socrate. Căci, tocmai din pricina caracterului popular al acestei justiții, orice cauză, chiar privată, putea oferi prilejul unei dezbateri politice. Într-o afacere de moștenire, de exemplu, nu lipseau din argumentele folosite împotriva adversarului unele fără nici o legătură cu afacerea în cauză, legate de comportamentul său politic în cutare circumstanță, altele etalând în apărare servicii aduse cetății.

Când se depunea o plângere la un magistrat instructor competent, un arhonte sau un thesmothet, apoi, pe măsură ce cauzele judiciare se diversificau, la magistrați din ce în ce mai specializați, ca cei care se numeau introducătorii (*eisagogeis*), trebuia să se instituie un tribunal. În ziua în care se ținea procesul erau convocați toți heliaștii. Se proceda la tragerea la sorți a celor care trebuia să rămână și al căror număr varia după importanța cauzei: de la 201 la 2501, după sursele noastre, numărul impar permițând certitudinea unei majorități. Se aranjau lucrurile în așa fel încât cele zece triburi să aibă o reprezentare egală în fiecare din tribunale, care deveneau astfel expresia întregii cetăți. Teoretic, publicul nu asista la procese, dar se știe din aluziile pledanților că atenienii se îngrămădeau adesea în jurul palisadelor în interiorul cărora se aflau judecătorii. Mai multe cauze puteau reveni aceluiași tribunal în aceeași zi. Acuzatorii și acuzatul luau cuvântul pe rând. Timpul lor la cuvânt era măsurat de un ceas cu apă, clepsidra, oprită în timpul interogării

martorilor, la lectura legilor invocate de pledant în sprijinul apărării sau al acuzării sale. În general, părțile interveneau direct în discuție, dar cel mai adesea acuzator și acuzat îl trimiteau să-i reprezinte pe cel care compusese pledoaria, numit *logograph*. Practicând această meserie, Demostene și-a reconstituit averea jefuită de tutorii săi și și-a făcut ucenicia în viața politică.

O dată dezbaterile terminate, judecătorii trebuia să se pronunțe pentru sau împotriva acuzației. Nu se puneau nici o întrebare celor două părți ale căror pledoarii le ascultaseră. Depuneau o pietricică (*psephos*) într-una din urnele puse pe o masă în fața tribunalului, unde ședea președintele tribunalului, avându-i alături pe grefier și pe pristavul care anunța rezultatul votului. Simpla majoritate era suficientă. În secolul al IV-lea se vor înlocui pietricelele cu două jetoane de bronz, unul plin, altul găurit. Primul însemna achitarea, al doilea condamnarea. Fiecare judecător își depunea jetonul care îi exprima opinia într-o amforă de bronz sau una de lemn. Așa se putea controla dacă votaseră toți judecătorii și că nu era posibilă nici o fraudă.

Dacă se pronunța achitarea, acuzatorul risca o pedeapsă. Dacă judecătorii se pronunțau pentru pedeapsă, se prezentau două situații: dreptul prevedea o pedeapsă pe măsura delictului și executarea acesteia era încredințată magistraților competenți. Iar dacă nu exista nici o prevedere, acuzat și acuzator puteau să-și propună ei înșiși o pedeapsă asupra căreia, în ultimă instanță, se pronunțau judecătorii.

Acuzatorii

Acuzația împotriva lui Socrate a fost depusă de trei cetățeni, Meletos, Anytos și Lycon. De fapt, se pare că Melitos singur ar fi depus plângerea pe lângă arhonte-rege, magistratul care trebuia să cunoască toate

problemele cu caracter religios. Or, acțiunea intentată lui Socrate era o *graphe asebeias*, o acțiune de impietate. Melitos era fiul unui obscur poet tragic care compusese o tetralogie cu privire la istoria lui Oedip. El însuși se declara poet și era fără îndoială tânăr în momentul procesului. Platon și Xenofon fac din el, în *Apologiile* lor, un interlocutor al lui Socrate. Este îndoielnic că Socrate ar fi putut întreține cu acuzatorul său, în cursul procesului, un dialog comparabil cu cele cu care era obișnuit. În orice caz, acesta se dovedește totuși un personaj mediocru, incapabil să răspundă la întrebările lui Socrate sau chiar obligat să aprobe când Socrate îl pune în contradicție cu el însuși, relevându-i neștiința când confundă învățătura lui Socrate cu cea a lui Anaxagoras. De fapt, este verosimil că Meletos, depunând plângerea, era instrumentul unui om mai important decât el, adică al lui Anytos.

Acest Anytos era într-adevăr un om bogat și influent, unul dintre "noii politicieni" împinși în față de războiul peloponezic. Spre deosebire de cei care fuseseră plasați până atunci de popor în fruntea cetății și care aparțineau vechilor familii aristocratice descinse din strămoși prestigioși, acești noi politicieni proveneau din medii mai modeste, dar făcuseră rapid avere prin exploatarea mâinii de lucru oferite de sclavi în atelierele artisanale. Asemenea lui Cleon, Anytos era pielar. Dar tot asemenea lui Cleon, el era un om bogat, mulțumit să-și încaseze venturile pe care i le aducea atelierul său de pielărie. Fusesse strateg în 409 și nu izbutise să împiedice pierderea Pylosului. Or, în același an, adunarea votase un decret care prevedea că procedura de *eisangelie*, de atingere adusă statului, putea fi angajată împotriva oricărui strateg care abandona o poziție dușmanului. Totuși, Anytos reușise să scape de condamnare datorită prietenilor din consiliu și probabil făcând apel la corupție. Politic, după părerea lui Aristotel, acesta se situa printre moderații din jurul lui Theramenes. Dar când Cei Treizeci au pus mâna pe putere, el a ales exilul, alăturându-se, printre alții, lui Thrasibulus. A doua zi după restaurarea democrației, el figura printre artizanii acestei restaurații și printre cei care conduceau afacerile Atenei. Retorul Isocrate, într-o

pledoarie compusă prin anul 401, vorbește despre Anytos ca despre unul din cei mai puternici din cetate, ca despre o victimă a Celor Treizeci, dar care, respectând amnistia, se abținuse să-și atace adversarii. Platon îl aduce în scenă într-unul din dialogurile sale, *Menon*. El apare aici ca purtătorul de cuvânt al "oamenilor cinstiți", al celor care se feresc de sofști și de toți cei care vorbesc frumos. Lui Socrate, care îl întreabă dacă trebuie considerați nebuni toți oamenii care trec drept cei mai savanți, Anytos îi răspunde: *"Trebuie că sunt nebuni, Socrate. Nebuni sunt însă mai degrabă tinerii care-i plătesc și mai nebuni părinții care-i încredințează acestora; dar mai bune dintre toate sunt cetățile care-i lasă să intre și nu-i alungă, fie că sunt cetățeni sau străini cei care practică o asemenea meserie."* (*Menon*, 42ab). Pentru Anytos, sofștii și toți cei care filozofau reprezentau deci un pericol pentru tineret, căruia era mai bine să i se dea drept exemplu pe marii oameni ai trecutului —Temistocle, Aristide sau Pericle. Socrate îi răspunde că nici unul din acești oameni mari nu au avut fii pe măsura lor, ceea ce este revelator pentru neputința lor de a preda virtutea și binele. În *Apologie*, Xenofon relatează ceea ce Socrate ar fi spus cu privire la Anytos: *"El crede că a făcut o mare și minunată faptă de vitejie condamându-mă la moarte, pentru că, văzându-l ridicându-se în cetate la cele mai înalte ranguri, i-am spus că n-ar trebui să-și mai crească fiul ca tăbăcar"*. Și Socrate adaugă: *"L-am frecventat câtva timp pe fiul lui Anytos și mi s-a părut că are un spirit destul de viguros. Așa că am prezis că el nu va continua meseria umilă la care îl obligă tatăl său și că, neavând nici un fel de ghid serios, va dobândi cine știe ce viciu rușinos, ajungând departe pe calea acestui viciu "* (*Apologia*, 29-30).

Meletos pe de o parte, Anytos, de cealaltă, sunt deci răspunzători de acțiunea intentată lui Socrate, reprezentând acea opinie publică ateniană al cărei ecou se făcea Aristofan în *Norii*, unde Socrate era prezentat ca un adorator al norilor, unul din acei *"fizicieni"* care susțineau că soarele este o piatră, dar și ca unul din acei sofști care îi învață pe tineri lipsa de respect și neascultarea față de tatăl lor.

Nu se știe aproape nimic despre Lycon, cel de-al treilea acuzator al lui Socrate, în afară de faptul că era "orator" și, în această calitate, ținta glumelor poeților comici. Unul din ei, Eupolis, face aluzie la originea lui străină, acuzație tradițională formulată împotriva politicianilor care obțineau venituri din atelierele artisanale. Un altul, Cratinos, îl socotește un efeminat și îi ironizează sărăcia. Era probabil unul din acei oratori care alcătuiau anturajul politicianilor de vază și pe care aceștia îi făceau să intervină în locul lor când nu țineau să se arate. Aceasta era una dintre trăsăturile caracteristice ale funcționării reale a vieții politice la Atena: partide în sensul în care le înțelegem noi astăzi nu existau, dar în jurul principalilor politicieni se grupau oameni legați de ei, fie prin relații de familie sau matrimoniale, fie prin interese comune. Este de crezut că Lycon era unul din acești oratori legați de grupul de prieteni ai lui Anytos și că acesta îl pune să acționeze în locul lui când era vorba de apărat o politică, de susținut o rudă implicată într-un proces sau, cum a fost cazul lui Socrate, de dat mai multă greutate unui atac împotriva unei personalități importante.

Legăturile lui Meletos și Lycon cu Anytos, rolul important pe care acesta l-a jucat după restaurarea democratică, totul indică faptul că, sub acoperirea unui proces de impietate, se ascundea un proces politic. Dar Socrate nu era învestit cu nici un fel de sarcină publică. Trebuia deci atins pe căi ocolite. De unde și natura specială a reproșurilor formulate de acuzatori.

Capetele de acuzare

Așadar, trebuie să revenim la cele două capete de acuzare împotriva lui Socrate: coruperea tineretului și credința în divinități care nu aparțineau cetății.

Asupra celui dintâi punct nu este necesar să insistăm.

Prieten cu Alcibiade și Charmides, cu Critias, Socrate putea trece în ochii opiniei publice ateniene drept un prost sfătuitor al bărbaților care, sub diverse forme, aduseseră prejudicii democrației. Cum omul de rând nu îl deosebea de sofști, el era în ochii multora acel Socrate care, în *Norii*, într-un dialog care este o parodie a dialogului socratic, îl învață pe tânărul Phidippide arta de a dovedi tatălui său că are dreptul să-l bată:

" Phidippide — Revin la ceea ce spuneam când mi-ai tăiat vorba. Și, înainte de toate, îți voi pune următoarea întrebare: mă băteai când eram mic?

Strepsiade — Da, din interes și sollicitudine pentru tine.

Phidippide — Spune-mi atunci, n-ar fi drept ca și eu să-ți dovedesc interesul și să te bat, de vreme ce a-i bate pe oameni înseamnă a te interesa de ei? "

Dacă, așa cum raportează Xenofon, Socrate încercase să-l deturneze pe fiul lui Anytos de la meseria de tăbăcar care îl îmbogățise pe tatăl său, se poate considera că acesta din urmă putea vedea în persoana filozofului un corupător al tineretului. În fapt, este evident că atracția pe care el o exercita asupra unui mare număr de tineri aparținând celor mai bune familii ale cetății putea da greutate unei asemenea acuzații. În *Apologia* lui Platon, Socrate este el însuși de acord cu privire la această influență pe care o avea asupra unei părți a tineretului atenian și la consecințele care decurgeau de aici: *"Tinerii care mă îndrăgeau spontan aveau mult timp liber fiindcă făceau parte din familiile cele mai bogate și le plăcea să mă asculte examinându-i pe oameni; adesea mă imită încercând să-i examineze pe alții și este sigur că întâlnesc mulți oameni care credea știu ceva și care nu știu nimic sau oricum foarte puțin. Drept urmare, cei examinați mă învinovătesc pe mine în loc să se învinovățească pe ei înșiși, și spun că există un anumit Socrate, un scelerat care corupe tineretul. Dacă sunt întrebați ce face și ce-i învață pentru a-i corupe, sunt incapabili să răspundă pentru că nu știu. Dar ca să nu se vadă încurcătura în care se află, ei răspund, banalizând, că sunt sătui de toți cei care se ocupă de filozofie, știindu-se că Socrate cercetează ce se întâmplă în cer și sub pământ, că nu*

crede în zei și că dintr-o cauză bună face una rea. Cât despre a spune ce este adevărul, să-i convingi că se prefac că știu când de fapt nu știu nimic, iată un lucru la care cred eu că nu se vor gândi niciodată." (Apologia, 23cd).

Aceste relații strânse care îl uneau pe Socrate de discipolii lui ne obligă să discutăm o problemă care a fost recent studiată de Michel Foucault în al doilea volum al lucrării sale *Histoire de la sexualité*, cel despre pederastia grecească. Acuzându-l de "*coruperea tineretului*", adversarii lui Socrate se gândeau oare să-i reproșeze atracția fizică pe care o exercita asupra tinerilor în ciuda urîteniei lui? Nu vom putea, firește, să evocăm aici toate problemele pe care le ridică "*amorul grec*", nici nuanțele care ar trebui introduse între pederastie și homosexualitate. Socrate, s-a văzut, era căsătorit și tată de familie și tot așa erau mulți dintre cei care îl urmau; fiind bogați, erau obligați să-și asigure descendența. Dar a avea o soție legitimă, copii, chiar amante, nu interzicea, cel puțin în anumite medii, relații de un tip diferit cu un adolescent de familie bună căruia îi serveai ca mentor. Între *erast*, *adult* și *eromen*, bărbatul tânăr, se stabilea o relație reciprocă care nu excludea raporturile fizice, dar nici nu se limita la ele. Este adevărat că asemenea relații se înscriseră într-un context aristocratic și elitist și puteau provoca la omul de rând o reflecție analoagă cu acele glume adesea obscene pe care Aristofan și ceilalți comici le lansau contra "invertiților". Dar, dacă ar fi să credem relatarea lui Alcibiade, în *Banchetul* lui Platon, despre încercarea sa eșuată de a-l seduce pe Socrate, filozoful, plăcându-i să se înconjoare de tineri, se ferea în același timp să cadă pradă plăcerilor fizice: "... punându-i pe umeri mantaua mea, căci era iarnă, m-am culcat sub haina veche a acestui bătrân și, îmbrățișându-i ființa cu adevărat divină și minunată, am petrecut așa toată noaptea. Nici asupra acestui punct, Socrate, nu te-ai dezmințit. În ciuda avansurilor mele, departe de a se lăsa sedus de frumusețea mea, nu m-a tratat decât cu dispreț, zeflemea și insulte. Și totuși frumusețea mea nu era puțin lucru pentru mine, judecătorilor. Căci vă fac judecători pentru superbia lui Socrate. Și să știți, în numele zeilor, al zeițelor, că m-am

ridicat după ce am stat toată noaptea lângă el ca și cum aș fi dormit cu tatăl sau cu fratele meu." (Banchetul, 219c).

Trebuie deci să renunțăm la o asemenea interpretare a puterii de corupție a lui Socrate. Încă o dată, judecata s-a dovedit a fi de ordin politic mai degrabă decât moral. Și vom regăsi această dimensiune politică și cu privire la al doilea capăt de acuzare, acela de a nu crede în zeii cetății. De fapt, ambele acuzații, așa cum spune Socrate cel imaginat de Platon, decurgeau din imaginea pe care opinia ateniană și-o făcea despre filozofi. Iată de ce, în *Norii*, Aristofan pune pe seama lui Socrate și a discipolilor săi interesul pentru "*ceea ce se întâmplă în cer și sub pământ*", ca să reluăm expresia din *Apologie*, și venerația norilor, aceste zeițe care "*ne împărtășesc știință, dialectică, înțelegere, limbaj prețios și limbuție, arta de a lovi și de a înșela*".

Dar aceasta este o fantezie a poetului comic. Mai concret, și așa cum dovedește și dialogul dintre Socrate și Meletos în *Apologia* lui Platon, Socrate era acuzat, asemenea altor filozofi, de a fi substituit niște abstracțiuni divinităților tradiționale onorate de cetate. În *Memorabilia*, Xenofon se străduiește să respingă aceste acuzații arătând, dimpotrivă, cât de critic se arăta întotdeauna Socrate în privința acelor oameni dintre care "*unii cred că ființa este una, alții că este nesfârșită ca număr, unii că totul este în mișcare, ceilalți că nimic nu se poate mișca, unii că totul naște și piere, ceilalți că nimic nu se naște și nimic nu piere.*" (*Memorabilia*, 1,1,14). Era acuzat că ar pretinde "*că soarele este o piatră, iar luna un pământ*" și că de aceea nu credea în nici un zeu. Am văzut mai sus că anumiți sofști ajunseseră la asemenea concluzii; că faimosul Critias, îndeosebi, nu se sfia să nege existența zeilor sau mai degrabă să vadă în ei creatorii spiritului uman. Dar se pare că, dacă releva confuzia între Socrate și acei sofști mai mult sau mai puțin atei, acuzația de a nu crede în zeii cetății și de a încerca să introducă zei noi își găsea totuși o bază în anumite afirmații ale lui Socrate care, chiar dacă nu dezvăluiau un "ateu", dovedeau în

schimb o credință religioasă puțin diferită de ceea ce era religia oficială.

Aici problema se dovedește extrem de delicată și a făcut să curgă multă cerneală. Unii au văzut în "religia" lui Socrate anunțul unui monoteism inspirat. Să încercăm, ferindu-ne de orice prejudecată și plecând de la dubla mărturie a lui Platon și Xenofon, să vedem despre ce este vorba. Să amintim mai întâi un lucru important: religia greacă nu era în nici un fel o religie dogmatică. Credința într-o puzderie de puteri divine mergea mână în mână cu un ritualism asupra căruia cetatea își exercita controlul. Pietatea consta în a se conforma acestor ritualuri care întăreau coeziunea cetății. Orice manifestare de îndoială sau de indiferență în privința religiei cetății apărea ca o atingere adusă unității comunității și nu era o întâmplare dacă impietatea, *asebeia*, era pasibilă de un *graphe*, de o acțiune publică. Nu trebuie să uităm că perioada războiului peloponezic fusese una tulbure în această privință. Să amintim numai scandalul hermocopidelor și parodiile misterelor eleusine din ajunul expediției în Sicilia, scandaluri în care fusese amestecat și Alcibiade, ceea ce a dus la rechemarea și exilarea lui. Evident, învățătura sofistilor și raționalismul unui savant ca Anaxagoras, ale cărui cărți, spune Socrate în *Apologia* lui Platon, le puteai procura pe o drahmă în agora, făcuseră cele mai multe ravagii în aceste medii ale tinerimii de elită din Atena. Or, acestea erau și mediile din care ieșeau discipolii lui Socrate, dintre care unii aveau să fie amestecați în cele două revoluții oligarhice de la sfârșitul secolului al V-lea. Nu este deci deloc surprinzător că orice manifestare a unei gândiri care pare să se depărteze de conformismul religios al cetății poate apărea ca o manifestare de *asebeia*, de impietate. De aici înmulțirea proceselor intentate de o democrație conservatoare și conformistă, ale cărei victime au fost oameni ca Anaxagoras, cu siguranță, poate Protagoras și Euripide, și, în sfârșit, Socrate.

Care era deci "religia" lui Socrate? În interogatoriul la care îl supune pe Meletos în *Apologia* lui Platon, Socrate îi pune întrebarea

esențială: "Vrei să spui, îl întreabă el, că eu îi învăț să creadă că există anumiți zei — în acest caz, crezând eu însumi în acești zei, nu sunt deloc ateu, nici vinovat de această acuzație —, dar că ei nu sunt zeii cetății, sunt altfel de zei, și tocmai asta îmi reproșezi, sau vrei să spui că nu cred deloc în zei și-i învăț și pe alții aceeași doctrină?" La care Meletos răspunde: "Asta susțin, că nu recunoști nici un zeu" (*Apologia*, 26c). Pentru principalul său acuzator, Socrate era deci *atheos*, un om care nega existența zeilor. Era evident o acuzație mai gravă decât aceea de a încerca să introduci noi zeități. Știm că în această privință cetatea era chiar binevoitoare: în ultimele decenii ale secolului al V-lea, cultele orientale cu caracter mistic sau orgiastic, cum sunt cele ale zeiței Bendis, Cibeles sau Adonis ori ale zeului frigian Sabazios, fuseseră introduse la Atena o dată cu afluența în Pireu a unor populații de origine străină, negustori mai ales, care doreau să se poată dedica cultului zeităților lor naționale. La începutul *Republicii*, Socrate și prietenii săi se duc la Pireu pentru a asista la procesiunea în onoarea lui Bendis, procesiune la care participau locuitori ai Pirelui sau Traciei și unde cetățeni sau străini se amestecau. Nu este imposibil ca imediat după a doua restaurație democratică să se fi reacționat împotriva introducerii acestor culte străine, tot așa cum reintrase în vigoare legea lui Pericle din 451 care admitea intrarea în corpul civic numai a celor născuți din doi părinți atenieni. Această "xenofobie" într-un climat de criză ar putea explica reproșul care i se făcea lui Socrate de a introduce noi divinități în cetate. Dar insistența lui Meletos de a face din Socrate un ateu dovedește că, în ciuda acestui climat de ostilitate față de străini, devotamentul față de alte divinități decât cele aparținând panteonului cetății nu era considerat de ansamblul atenienilor o mare vinovăție. Nu este însă mai puțin adevărat că în actul de acuzare este bine subliniată substituirea zeilor cetății cu "noile divinități". Termenul folosit era cel de *daimones*. Nu era vorba deci de divinități de origine străină, ci de cu totul altceva. În interogatoriul la care îl supune pe Meletos, Socrate da acestor *daimones* o definiție care, chiar dacă nu este riguroasă, nu evidențiază mai puțin caracterul lor divin: "*Dacă eu cred în demoni cum susții tu și dacă demonii sunt zei, iată ce mă face să*

*spun că vorbești în tâlcuri și că-ți bați joc zicând că eu nu cred în zei și apoi că, de fapt, cred în zei pentru că, de fapt, cred în demoni. Pe de altă parte, dacă demonii sunt fiii ilegitiimi ai zeilor, născuți de nimfe sau muritoare, așa cum ni se spune, cine ar putea crede că există copii ai zeilor, dar că nu există zei? E la fel de absurd cum ai crede că din cai și măgari se nasc catârii, dar că nu există nici cai, nici măgari." (Apologia, 27de). Această comparație, chiar ireverențioasă într-un fel, era foarte caracteristică pentru Socrate. Ea ascunde totuși o realitate a evoluției gândirii religioase a grecilor pe care nu trebuie să o ignorăm: o anumită tendință de a abstrage noțiunea de divinitate dintr-o personalitate divină precisă, care pare să se dezvolte în anumite medii intelectuale începând cu secolul al V-lea. Herodot, Pindar, tragicii întrebuntau adesea termenul *theos*, zeu, fără să precizeze de care zeu este vorba. Uneori "*zeul*" îl desemnează pe Apollo din Delfi, alteori chiar pe Zeus ca divinitate suverană. Dar la fel de des, imprecizia traduce preocuparea pentru abstracțiune care "atestă efortul unei epoci în care se încearcă reconsiderarea religiei ancestrale în funcție de norme mai raționale, în măsura în care doresc să elimine arbitrarul, imoralul, indecența și lipsa de verosimilitate a lumii divine, conferindu-i, până la un anumit punct, o ordine acceptabilă pentru inteligență și pentru pietate" (Ed. Will, *Le monde grec et l'Orient, Le V-e siècle*, pp.595-596). Nu este greu de înțeles cum o asemenea noțiune abstractă l-a putut seduce pe Socrate. Dar dacă ar fi să credem cuvintele pe care Platon i le pune pe seamă, el era convins că stabilise cu acest divin abstract relații privilegiate care se traduceau de o manieră concretă: "*M-ați auzit adesea și pretutindeni spunând că un semn divin și demonic se manifestă în mine, iar Meletos a luat în derâdere aceste vorbe, făcând din ele un capăt de acuzare. Totul a început în copilăria mea: e o voce care, dacă se face auzită, mă întoarce întotdeauna de la ceea ce vreau să fac, dar nu mă împinge de la spate niciodată.*" (Apologia, 3 Id). S-au pus multe întrebări în legătură cu acest "daimon" al lui Socrate. Unii cred că această voce i se adresa pentru a-l pune în gardă, fiind vocea conștiinței lui care îi orienta acțiunile și viața. Alții au susținut că această "conștiință" se sprijinea pe o credință reală într-un zeu unic, care putea*

fi cel de la Delfi, cel care îi dezvăluise lui Chairephon că Socrate este cel mai înțelept om din lume, sau Zeus, devenit numele acelui zeu unic și atotputernic. Gândirea lui Socrate nu a ajuns până la noi decât prin scrierile discipolilor săi și este greu să ne pronunțăm. Ceea ce reiese, în orice caz, din mărturia lui Xenofon este că, oricare ar fi fost convingerile sale intime, el se străduia să-și îndeplinească datoriile religioase conform cu tradiția: *"Era adesea văzut făcând sacrificii în propria casă sau pe altarele comune ale cetății și nu se ascundea când recurgea la divinație. Se răspândise, este adevărat, pe seama lui Socrate zvonul că pretindea că primește avertismentele unui demon și credea din această pricină mai ales a fost acuzat de introducerea unor noi divinități."* (Memorabilia, 1,1,2).

În *Apologia* aceluiași Xenofon, Socrate se apără împotriva acuzației formulate de Meletos invocând propria sa pietate: *"Într-adevăr, judecători, mă tot întreb plin de mirare pe ce se bazează Meletos când îmi reproșează că eu nu recunosc aceiași zei, în timp ce toți cei care s-au aflat în preajma mea m-au văzut adesea, și Meletos însuși dacă ar fi vrut, sacrificând la sărbătorile comune și pe altarele publice. Pe de altă parte, cum aș putea introduce noi divinități, zicând că există în mine vocea unui zeu care-mi indică ceea ce trebuie să fac? Căci cei care prezic după tipătul păsărilor și vorbele oamenilor își bazează evident conjecturile lor pe voci. Să contestăm că tunetul are o voce și că ar fi un augur de cea mai mare importanță? Dar preoteasa de la Pytho așezată pe trepiedul ei? Nu prin voce proclamă voința zeului? Cu siguranță zeul cunoaște adevărul și-l revelează cui vrea el. Asupra acestui punct, toată lumea vorbește și gândește ca mine. Numai că acestor revelații li se spune oracole, preziceri, divinație, în timp ce eu le numesc semn divin și cred că numindu-le astfel folosesc un termen mai adevărat și mai religios decât cei care atribuie păsărilor puterea zeilor..."* (Apologia, XI-13). Dincolo de platitudinea cuvintelor relatate de Xenofon, regăsim referința la Zeus și Apollo și această concepție abstractă pe care o împărtășea Socrate.

Se vede însă și cum astfel de cuvinte puteau — în climatul de suspiciune care domnea atunci la Atena față de toate formele de gândire care se depărtau cât de puțin de norme — să dea consistență unei acuzații de impietate. Anytos și complicii săi știau că, punând pe primul loc un asemenea capăt de acuzare, vor obține aprobarea judecătorilor. Să revenim la proces.

Procesul

După spusele lui Xenofon, relatând cuvintele unuia dintre cei mai fideli prieteni ai lui Socrate, Hermogenes, filozoful nu și-ar fi pregătit apărarea, considerând că viața sa, consacrată în întregime "*deslușirii dreptului de nedrept*", constituia pentru el cea mai bună apărare. Ceea ce nu i-a împiedicat pe Platon și Xenofon să considere necesară redactarea a ceva ce apare ca un fel de apărare a lui Socrate în fața judecătorilor. A rostit el oare cu adevărat cuvintele care i se pun pe seamă? Nu vom ști niciodată. Xenofon, care nu se afla în vremea aceea la Atena, relatează ceea ce i-a povestit Hermogenes care asistase la proces. Platon trebuie să fi fost prezent, pentru că, în *Apologia* sa, el se numără printre asistenți, discipoli adesea însoțiți de părinții lor sau de un frate mai mare. De unde Socrate extrage un argument întru apărarea sa: "*Îi vedeți aproape pe toți gata să mă asiste, pe mine care le corup rudele, pe mine care le fac atâta rău după spusele lui Meletos și Anytos. Este adevărat că cei pe care i-am corupt ar avea motive să mă apere; dar părinții lor, pe care nu i-am sedus, înaintați în vârstă, ce motiv ar avea să mă asiste dacă nu loialitatea și dreptatea pentru că ei sunt conștienți că Meletos minte și că eu spun adevărul*" (*Apologia*, 34ab). Prezența unui mare număr de prieteni mărturisește în favoarea, dacă nu chiar a autenticității cuvintelor atribuite lui Socrate, cel puțin a verosimilității lor. Și dacă, așa cum le place unora să sublinieze, *Apologia* lui Platon diferă de aceea a lui Xenofon prin bogăția și înălțimea gândirii pe care o exprimă, acestea nu au mai puține puncte de convergență care ne îndeamnă să acceptăm esențialul.

Așadar, după ce a ascultat principalele capete de acuzare expuse de Meletos, Socrate a luat cuvântul. Refuzase, dacă ar fi să-l credem pe Diogene Laertius, ca apărarea lui să fie redactată de unul din cei mai de vază oratori ai epocii, metecul Lysias care, alături de fratele său Polemarc și tatăl lor Kephalos, era dintre cei cu care lui Socrate îi plăcea să stea de vorbă. Kephalos murise, iar Polemarc fusese asasinat de Cei Treizeci. Dar Lysias, care contribuise cu banii lui la reinstaurarea democrației, alăturându-se democraților exilați, era un personaj influent care, deși nu primise cetățenia promisă de Thrasybules, păstrase numeroase prietenii printre guvernanții cetății, prietenii care îi puteau fi de mare ajutor. Dar Socrate nu a vrut să recurgă la nici unul din mijloacele obișnuite prin care un acuzat încearcă să obțină îngăduința judecătorilor. El credea, așa cum am văzut, că viața lui vorbește pentru el și că, dacă el însuși nu reușește să-i convingă pe judecători, înseamnă că nedreptatea era în ei și împotriva acesteia cel mai frumos discurs era neputincios. El s-a străduit deci să respingă acuzațiile adversarilor săi explicând cum ajunsese la acest rol de om care pune întrebări, din care i se făcea acum un reproș. Nu se știe dacă a avut cu Meletos acel dialog pe care îl relatează *Apologia* lui Platon, dar cu siguranță l-a interpellat, cum se făcea de obicei, asupra acelui punct esențial al acuzației care era pretinsul lui ateism, ca și asupra confuziei care dura de mult timp, din vremea în care judecătorii lui erau doar niște copii, între ceea ce era el realmente și Socrate sofistul pe care l-a descris cu atâta plăcere *"un anume poet comic"* pe care Socrate nu-l numește, dar în care judecătorii îl recunoșteau pe Aristofan. În pledoaria sa, Socrate nu încearcă să înmoaie inima judecătorilor sau să se justifice. Mai mult chiar, se gândea la posibilitatea ca judecătorii să accepte achitarea cu condiția ca el să renunțe să mai examineze oamenii și să mai filozofeze: *"Atenieni, vă sunt recunoscător și vă iubesc, dar mă voi supune mai degrabă unui zeu decât vouă și atât cât mai am un suflu de viață, atât timp cât voi mai fi în stare, nu vă bizuiți că voi înceta să mai filozofez, să vă îndemn și să vă predau lecții"* (*Apologia*, 29d). Și mai departe, adresându-se tuturor

atenienilor prezenți: *"Ascultați-l sau nu pe Anytos, achitați-mă sau nu; dar fiți siguri că nu voi face niciodată altceva chiar dacă ar trebui să mor de o mie de ori"* (Ibid., 30b).

Condamnându-l pe Socrate la moarte, atenienii și-au dat lor înșiși o mare lovitură, pentru că s-au lipsit singuri de unicul om care îi putea conduce pe calea justiției. Este deci inutil să recurgă la mijloacele prin care acuzații încercau să-și atragă bunăvoința judecătorilor: plângând, aducându-și copiii și nepoții în tribunal pentru a-i înduioșa. *"Pentru onoarea mea, pentru onoarea voastră și aceea a cetății întregi, nu mi se pare convenabil să recurg la nici unul din aceste mijloace, la vârsta mea și cu faima mea, adevărată sau falsă"* (Ibid., 34e). Și Socrate acționează astfel nu numai din bravadă, ci și pentru faptul că dreptatea se află deasupra unor asemenea scene de milogeală: *"Judecătorul nu stă acolo pentru a face din justiție o favoare, ci pentru a decide ceea ce este drept. El ajurat nu să favorizeze pe oarecine, ci să judece urmând legile... Căci este clar că, dacă reușesc să vă înduplec și vă forțez prin rugămințile mele să vă lepădați de jurământ, vă voi învăța că nu există zei, și, apărându-mă astfel, mă voi acuza de fapt pe mine însumi că nu cred în existența lor. Dar mai e mult până acolo. Cred într-adevăr, atenieni, mai mult decât oricare dintre acuzatorii mei, și mă las în mâinile voastre și ale divinității să decidă ceea ce este mai bine pentru voi și pentru mine."* (Ibid., 35cd).

După ce Socrate își încheie pledoaria, se pare că Anytos și Lycon au sărit în ajutorul lui Meletos, ale cărui argumente fuseseră respinse de Socrate cu o evidență susceptibilă de a-i tulbura pe judecători și de a-i convinge să voteze achitarea. În partea a doua a *Apologiei* lui Platon, Socrate afirmă că, fără această dublă intervenție, Meletos nu ar fi obținut nici a cincea parte din voturi și ar fi fost pedepsit să plătească amenda de o mie de drahme aplicată acuzatorului care nu reușește să-i convingă pe judecători. Apoi s-a trecut la vot. Tribunalul număra 501 judecători, 280 au votat condamnarea, 221 achitarea. S-a

văzut atunci că acuzator și acuzat puteau lua cuvântul pentru a propune pedeapsa. Meletos cerea moartea. Socrate, invitat să vorbească la rândul său, s-a mirat mai întâi că primise atâtea voturi favorabile. O simplă deplasare de treizeci de voturi ar fi fost de ajuns să-i aducă achitarea. Începând din clipa aceea, el și-a întărit convingerea cu privire la justetea vieții pentru care optase. Iată de ce, pentru că fusese invitat să-și fixeze pedeapsa, nu a găsit nimic mai drept pentru el decât să fie hrănit în Prytaneu, recompensă supremă care se acorda învingătorilor olimpici și tuturor celor care făcuseră servicii orașului. Nu era încă o bravadă din partea lui. Cum nu se credea vinovat, era un nonsens să-și fixeze o pedeapsă. Despre moarte spusese în pledoaria sa că nu se teme, pentru că nu poate să-ți fie frică de ceea ce nu știi. În privința altor pedepse, acestea nu i s-ar părea decât penibile: *"Să aleg recluziunea? Dar de ce să trăiesc în închisoare, sclavul Celor Unsprezece, paznicii de pușcărie puși pe rând să mă păzească? Să mă pedepsesc cu o amendă și cu închisoarea până ce voi putea plăti? Ar fi vorba despre aceeași recluziune de care am pomenit mai sus, căci nu am bani pentru achitare. Să mă condamni la exil? Poate aceasta este pedeapsa pe care ați propune-o. Dar ar trebui să fiu foarte tare legat de viață ca să împing orbirea până acolo încât să nu-mi dau seama că dacă voi, care sunteți concetățenii mei, n-ați putut suporta îndeletnicirile și discursurile mele, ci, dimpotrivă, le-ați găsit atât de nesuferite și apăsătoare, că încercați astăzi să scăpați de ele, n-aș putea să mă aștept ca străinii să le asculte cu mai multă îngăduință. Asta mi-ar mai lipsi, atenienilor. În aceste condiții, frumoasă viață aș duce, părăsindu-mi patria, bătrân cum sunt, hoinărind din cetate în cetate și alungat de peste tot."* (Apologia, 37cd).

Totuși, se pare că la sfârșitul perorației sale, Socrate s-a lăsat înduplecat de prieteni, printre care și Platon, care au propus să-i împrumute bani de amendă dacă tribunalul accepta să-i aplice o pedeapsă pecuniară. Dar judecătorii nu s-au înduplecat și au urmat părerea lui Meletos, care cerea moartea lui Socrate.

În *Apologia* lui Platon, după ce ascultă verdictul judecătorilor, Socrate ia din nou cuvântul pentru a se adresa pe rând celor care îl condamnaseră și celor care îl achitaseră. Primilor le spuse că avusese dreptate să nu se folosească de mijloacele obișnuite pentru a-i îndupleca: *"Îmi place mai mult, le-a spus el, să mor după ce m-am apărat așa cum am făcut-o, decât să trăiesc datorită acestor josnicii"* (*Ibid.*, 38e). Le-a prezis că moartea lui nu va pune capăt necazurilor lor, căci alții după el îi vor prelua sarcina. Celorlalți le-a demonstrat că soarta care îl așteaptă nu are nimic înfricoșător. Mai mult, ea era expresia voinței divine, căci pentru prima oară în ziua aceea nu se auzise vocea *daimonului* său: *"Nici de dimineață, când am plecat de acasă, semnul zeului nu mi s-a arătat, nici când am urcat aici, la tribunal, și în nici o clipă a discursului meu, orice aș fi vrut să spun (...) Ceea ce mi se întâmplă este fără îndoială bine, pentru că nu este posibil să judecăm sănătos dacă credem că a muri este un rău."* (*Apologia*, 40b).

Din ziua aceea, după ce a ascultat verdictul judecătorilor, Socrate nu a făcut decât să mediteze.

Moartea lui Socrate

Sentiința tribunalului nu a fost aplicată imediat. Într-adevăr, era interzis să se procedeze la o sentință capitală în perioada în care galera salaminiană conducea la Delos *theoria*, ambasada sacră care se ducea acolo în fiecare an pentru a sărbători amintirea luptei lui Theseu împotriva Minotaurului. *"Se povestește că atenienii făcuseră jurământ că dacă tinerii (pe care-i cerea Minotaurul) aveau să fie salvați, ei vor Uimite în fiecare an la Delos o theoria. Și de atunci, aceeași theoria au trimis-o în fiecare an la Delos și o mai trimit și astăzi în fiecare an zeului. Or, imediat ce începea pelerinajul, se instaura legea care cerea ca orașul să fie curat în tot acest timp, iar călăul să nu execute pe nimeni înainte ca nava plecată de la Delos*

să se fi întors la Atena. Acest lucru cerea uneori un timp destul de îndelungat când se întâmpla ca vânturile să oprească navigația. Theoria începe imediat ce preotul lui Apollo a încoronat pupa vasului, ceea ce s-a întâmplat, repet, exact cu o zi înainte de proces. Iată de ce Socrate a rămas mult timp la închisoare între procesul și moartea sa." (*Phaidon*, 58bc).

S-a scurs de fapt cam o lună, timp în care Socrate s-a întreținut aproape zilnic cu prietenii care veneau să-l vadă la închisoare. Nu știm care a fost conținutul exact al acestor discuții, dar două dintre dialogurile lui Platon, *Criton* și *Phaidon*, se desfășoară în închisoare și sunt considerate cele mai fidele transcripții ale ultimelor conversații. Primul are drept temă posibilitatea de a fugi oferită lui Socrate de bogatul său prieten Criton și refuzul filozofului; al doilea abordează problema morții și a nemuririi sufletului când scapă din închisoarea trupului. Platon însuși recunoaște că, fiind suferind, nu a asistat la ultimele momente ale maestrului său (*Phaidon*, 59b). Dar a putut fi prezent la alte discuții, așa că a fost în măsură să redea conținutul general al schimburilor de cuvinte. Am avut ocazia, definind atitudinea lui Socrate față de democrația ateniană, să analizăm primul dintre aceste dialoguri și să punem în lumină rațiunile pentru care Socrate considera că este nedemn de el să aleagă fuga sau exilul: ar fi însemnat totodată să recunoască inutilitatea misiunii cu care se simțise investit de divinitate și să dea dovadă de necinste, refuzând să se supună legilor cetății în care alesese să trăiască. Al doilea dialog, punând în lumină ultimele momente ale lui Socrate, este o reflecție asupra raporturilor sufletului cu trupul. Trebuie să le confruntăm cu alte discursuri despre moarte puse de Platon și Xenofon pe seama lui Socrate. Dar pentru a măsura mai bine originalitatea filozofului asupra acestei chestiuni, trebuie mai întâi să amintim cum gândeau grecii despre moarte.

Moartea, morții în practicile religioase ale grecilor

"Fiecare societate trebuie să înfrunte această alteritate radicală, această extremă absență de formă, această non-existență prin excelență pe care o constituie fenomenul morții." În acești termeni pune problema J.-P. Vernant în *Introducerea* sa la un studiu comparativ de ideologie funerară în diverse societăți antice, problemă asupra căreia trebuie să ne oprim și noi. În societățile grecești, morții sunt obiect de venerație și eroilor morți li se închină întotdeauna un cult. În epopeile homerice, prin moartea în luptă obține războinicul acel *kleos*, gloria nemuritoare pe care o cântă aedul, iar "*frumoasa moarte eroică*" este o temă care se regăsește în orația funebră pronunțată în fiecare an la cimitirul Ceramicului de către oratorul desemnat de popor pentru a evoca memoria cetățenilor morți în luptă pentru Atena democratică. A nu înmormânta un mort potrivit riturilor însemna a-i face ocară, și se știe că aceasta este tema centrală a tragediei Antigonei. Celebrarea morților, înscrierea lor în memoria colectivă prin cântecul aedului sau prin monumentul funerar făceau din moarte un moment al vieții sociale, trecere spre o eternitate în memoria oamenilor.

Dar această imagine a morții pe care o vehiculau practicile funerare era contrazisă de neliniștea pe care o suscita în inima oamenilor acest *altundeva* pe care nu și-l puteau imagina. Aceleași epopei care cântau "*frumoasa moarte*" a războinicului știau să exprime și această neliniște. În *Odissea*, Ulise, la sfaturile vrăjitoarei Circe, se duce până la marginile ținutului unde domnesc Hades și soția lui Persefona, pentru a interoga sufletul ghicitorului Tiresias. Acest ținut este aidoma celui al cimrierienilor "*acoperit de un văl de ceață; nicidecum soarele nu-și îndreaptă razele sale spre ei (...) un întuneric funest se întinde peste acești nefericiți*". Ulise face mai întâi un sacrificiu pe malul unde eșuase nava sa, sugrumând deasupra unei gropi un vițel și un berbec și "*când sângele lor negru va începe să curgă, din adâncurile Erebului, sufletele defuncților vor veni în grabă: tinere femei, bărbați bătrâni uzați de viață, tinere purtând în inimă primul lor doliu, numeroși războinici răniți de lăncile de aramă sau victime ale lui Ares purtându-și*

armele sângeroase. Mulțimea venea alergând din toate părțile, înghesuindu-se la gura gropii cu țipete atât de ciudate, că o frică sălbatică puse stăpânire pe mine." (Odiseea, XI, 36-44). Sufletul lui Tiresias, ajuns la buza gropii, se miră că Ulise părăsește lumina soarelui pentru a veni să vadă "acest imperiu fără milă". Cât despre mama lui Ulise, moartă de amărăciunea de a nu-și mai fi văzut fiul, aceasta evocă pentru el trista condiție a muritorului care își vede trupul fărâmițându-se.

Regatul lui Hades este deci unul sumbru, iar moartea, ineluctabilul destinat omului. " *Nu încerca să-mi îndulcești moartea, Ulise, îi spune eroului sufletul curajosului Ahile, mi-ar plăcea mai mult să fiu pe pământul domestic al unui țăran chiar fără avere și aproape sărac lipit, decât să domnesc aici, printre aceste umbre nimicite...*"

Câteva secte religioase totuși, pe care le cunoaștem foarte puțin, documentele fiind rare, mai ales pentru perioada antică, elaboraseră totuși o concepție despre suflet diferită de această umbră inconsistentă care era *psiche*-ul homeric. La orfici și la discipolii lui Pitagora, care nu se disting întotdeauna clar, exista ideea unui suflet independent de trup pe care moartea îl eliberează și se conjugă cu noțiunea unui șederi printre preafericiți. Sufletul celor dreپți ajunge aici după o perioadă de rătăcirii, mai lungă sau mai scurtă, ceea ce implica supunerea sufletelor morșilor unei judecări. Pregătindu-se pentru această judecată, anumite secte elaboraseră norme morale de viață mai mult sau mai puțin ascetice și practici de inițiere care s-au dezvoltat în religiile cu mistere. Platon a fost incontestabil influențat de orfici și acest lucru se simte foarte bine în expunerea pe care o face Socrate în *Phaidon* despre natura sufletului. Dar Socrate din *Phaidon* este purtătorul de cuvânt al lui Platon și, pentru a încerca să punem în lumină ce gândea filozoful în ajunul morșii sale, este mai bine să revenim la Xenofon, la primele dialoguri ale lui Platon și, pentru ceea ce este esențial, la cele două *Apologii*.

Socrate și problema morții

Nu ne vom mira să găsim la Socratele lui Xenofon — în raport cu moartea în general și cu propria moarte în particular — acel simplu bun-simț pe care istoricului atenian îi plăcea să-l pună pe seama maestrului său. Prietenilor săi care, auzind sentința, au izbucnit în plâns, Socrate le-ar fi spus: *"Ce înseamnă asta? Acum v-a apucat plânsul? Nu știați de multă vreme că, de la nașterea mea, am fost condamnat la moarte de natură? Dar, dacă mor totuși înainte de vreme în mijlocul plăcerilor, este sigur că aș avea de ce să mă întristez și prietenii mei la fel; or, tocmai pentru că eu îmi închei viața în clipa în care nu mai am de așteptat de la ea decât rele, cred că voi ar trebui să vă bucurați cu toții ca de o fericire care mi-ar fi fost atribuită"* (*Apologia*, 27). Xenofon revine îndelung în *Memorabilia*, punând pe seama lui Socrate, ajuns în pragul bătrâneții, vorbe care, chiar dacă erau destinate să-și liniștească prietenii, erau în același timp pline de curaj și de simțul realității: *"Dacă trăiam mai mult, trebuia să plătesc și eu tributul bătrâneții; aș fi văzut și aș fi auzit mai prost, inteligența mea s-ar fi redus, aș fi învățat mai greu, mai ușor aș fi uitat și aș fi ajuns mai jos decât cei care până atunci îmi erau inferiori. Dacă n-aș avea conștiința acestei decăderi, viața mea n-ar mai fi viață și, dacă aș avea conștiința ei, ar fi imposibil ca viața mea să nu fie tristă și penibilă"*. (*Memorabilia*, IV, 8, 8). Anumiți gânditori moderni au socotit aceste vorbe nedemne de Socrate. Dar extraordinara lui influență venea tocmai din faptul că vorbea limba tuturor și spunea lucruri pe care toată lumea putea să le înțeleagă. A ține mai mult la integritatea lui fizică și intelectuală decât la viață este poate un semn de orgoliu, dar și de măreție.

Nu este de mirare, totuși, că în *Apologia* lui Platon chestiunea este pusă în termeni puțin diferiți. Și aici, Socrate declară că nu se teme de moarte și de aceea refuză tot ceea ce i-ar putea înduioșa pe judecători, precum și apelul la fugă sau corupție. Dar argumentele pe care le expune în fața judecătorilor sunt de o altă natură, relevând acea lege pe care și-o impusese dintotdeauna:

"A-ți fi teamă de moarte, atenieni, nu este altceva decât a te crede înțelept când nu ești, pentru că, de fapt, crezi că știi ceea ce nu știi. Nimeni nu știe cu adevărat ce este moartea și dacă nu cumva este cel mai bun dintre lucruri pentru om și ne speriem de ea ca și cum am fi siguri că este cel mai rău dintre rele. Oare nu este aceeași ignoranță respingătoare care constă în a crede că știi ceva când nu știi nimic? Or, prin acest lucru, judecători, mă deosebesc eu de majoritatea oamenilor și, dacă îndrăznesc să spun că sunt mai înțelept decât un altul într-un anumit lucru, este că neștiind exact ce se întâmplă în Hades, nici nu socotesc că știu" (Apologia, 29ab). După pronunțarea verdictului, Socrate reia cuvântul și, adresându-se prietenilor, precizează ce crede despre moarte într-o manieră cumva diferită. Într-adevăr, dacă ceea ce i se întâmplă este un rău, vocea divină care l-a ghidat toată viața i-ar fi atras atenția. Or, în ziua aceea ea rămăsese mută. Ceea ce înseamnă că moartea, departe de a fi un rău, este un bine. "Și iată și alte argumente pentru întărirea speranței că moartea este un bine. Una din două: sau cel care moare n-ar mai exista și n-ar mai simți nimic sau, după cum se spune, moartea nu-i decât o schimbare, o mutare a sufletului dintr-un loc în altul. Dacă moartea este extincția oricărui sentiment și seamănă aceluia somn în care nu se vede nimic, este un câștig să mori. Dacă, într-adevăr, ar trebui să alegem una din acele nopți în care am dormit fără vise pentru a o compara cu alte zile și nopți ale vieții noastre și dacă ar trebui să ne întrebăm, după o examinare atentă, câte zile și nopți mai bune și mai agreabile am petrecut decât această noapte, îmi imaginez că nu numai oamenilor de rând, ci chiar Marelui Rege i-ar fi ușor să socotească în comparație cu alte zile și alte nopți. Iar dacă moartea este ceva asemănător, eu susțin că este un câștig pentru că toată trecerea timpului nu mai pare decât o asemenea singură noapte. Pe de altă parte, dacă moartea nu este decât o trecere de aici dincolo, într-un alt loc, și dacă este adevărat, după cum se spune, că acolo se adună morții, vă puteți imagina, judecători, un bine mai mare? Căci, în sfârșit, dacă, sosind în Hades, scăpat de așa-zișii judecători, voi găsi niște judecători adevărați care fac acolo dreptatea, Minos, Rhadamanthis, Triptolemus și toți

acei semizei care au fost drepti în viața lor, oare această călătorie nu devine neprețuită? Pe de altă parte, să mă aflu în societatea lui Orfeu, Museios, Hesiod și Homer, cât n-aș da pentru o asemenea fericire? În ceea ce mă privește, consimt să mor de o mie de ori dacă tot ceea ce se spune este adevărat. Mai ales pentru mine, ce plăcere să-mi petrec timpul vorbind cu Palamide, Ajax, fiul lui Telamon, și cu toți acei eroi ai vremurilor vechi care au murit, ca victime ale unei judecăți nedrepte. Mi-ar face plăcere să găsesc asemănări ale existenței mele cu a lor. Dar cea mai mare plăcere a mea va fi să-mi petrec zilele examinând și punând întrebări celor de acolo cum făceam și cu cei de aici, pentru a vedea care dintre ei sunt înțelepți și care credea sunt, dar nu sunt. Cât n-aș da, judecători, să-l pot întreba pe cel care a condus războiul împotriva Troiei, pe Ulise sau pe Sisif sau atâția bărbați și femei pe care i-am putea numi? Să stau de vorbă cu ei, să trăiesc lângă ei, să-i cercetez, ar fi o plăcere de nedescris. În orice caz, în Hades nu poți fi condamnat la moarte pentru atâta lucru..." (Apologia, 40c-41c).

*

Această ultimă butadă este evident revelatoare. Socrate cunoștea speculațiile cărora se dedau unii privind transmigrarea sufletului și credința într-o țară a morților unde, după ce au trecut prin fața judecătorilor, se întâlnesc toți morții. Dar dacă Socrate a rostit într-adevăr toate aceste vorbe pe care i le atribuie Platon, am fi tentați să credem că, pentru el, moartea era acel somn etern, acel repaus care pentru un om bătrân și obosit putea apărea ca un bine.

Este evident că, în *Phaidon*, dialog care s-a desfășurat chiar în ziua morții lui Socrate, ne aflăm în fața unei cu totul alte concepții despre moarte. Aceasta nu mai este prezentată ca un somn etern, nici ca o trecere dintr-o lume într-alta, ci ca o eliberare, un moment în care sufletul se smulge din închisoarea trupului: "*Este oare ea altceva decât separarea sufletului de trup? Ești mort când trupul, despărțit de suflet, rămâne singur, numai cu el însuși. Moartea nu*

poate fi altceva, nu-i așa?" (Phaidon, 64d). "Or, reia mai departe Socrate, vedem că filozoful se străduiește să-și desfacă pe cât posibil sufletul de legătura cu trupul" (Ibid., 65a). Cum să nu întâmpine moartea cu bucurie, de vreme ce este doar "scurtătura care te duce drept la țintă, de vreme ce, atât timp cât trupul este asociat rațiunii în cercetarea noastră, iar sufletul este contaminat și el de acest rău, nu vom atinge niciodată complet ceea ce dorim " (Ibid., 66b). Moartea este deci o eliberare care dezleagă sufletul din acest trup pieritor, un suflet care, el, este nemuritor. În a doua parte a dialogului, Socrate se străduiește să demonstreze nemurirea sufletului după ce evocase teoria reminiscenței. Într-adevăr, sufletul seamănă "foarte bine cu divinul, nemuritor, inteligibil și simplu, indisolubil, mereu același și semănându-și sieși", spre deosebire de trup, care seamănă "perfect cu umanul, muritor, neinteligibil, multiform, putând fi distrus și niciodată asemănător cu sine însuși" (Phaidon, 80ab). Pentru că sufletul este nemuritor și nepieritor, "în consecință, când moartea se apropie de om, ceea ce este muritor în el moare, după cât se pare, dar ceea ce este nemuritor se retrage, neatins și incoruptibil, lăsând loc morții" (Ibid., 106e). Cel puțin sufletelor celor înțelepți, ale celor care au dus o viață curată, le va fi deschisă calea spre o lume superioară. Or, Socrate crede că el însuși tocmai o astfel de viață a dus. Ca urmare, nu are de ce să-i fie teamă, dimpotrivă, așteaptă cu nerăbdare momentul în care va pleca spre "bucuriile preafericiților", iar prietenii din preajma lui nu trebuie să se jeluiască, ci dimpotrivă, să se bucure gândindu-se că trupul pe care îl vor îngropa nu este decât o rămășiță fără suflet.

*

Să se fi dedat Socrate în ziua morții lui unei asemenea savante demonstrații pe care i-o atribuie Platon și în care se regăsesc teme dezvoltate și în alte lucrări, dar mai ales în *Republica*? Am putea să ne îndoim. Dar trebuie să credem că, ferm convins că moartea este un somn lung și că o dată ajuns la capătul vieții nu avea de ce să-i fie teamă, el a înfruntat-o cu curajul pe care tradiția ni l-a transmis. Căci dacă *Phaidon* este unul dintre dialogurile cele mai

abstracte și mai cu deosebire filozofice ale lui Platon, el este, la început, dar mai ales la sfârșit, și unul dintre cele mai vii dialoguri pe care filozoful le-a consacrat maestrului său.

Moartea lui Socrate

În lunga lună cât a durat detenția sa în închisoarea Celor Unsprezece, Socrate a primit în fiecare zi vizita discipolilor săi. *"L-am vizitat mereu, îi spune Phaidon lui Echecrate, care îi puna întrebări cu privire la ultimele momente ale lui Socrate, eu și ceilalți ne adunam dimineața la tribunalul unde avusese loc procesul, căci era aproape de închisoare. Așteptam în fiecare dimineață să se deschidă închisoarea discutând între noi, pentru că se deschidea destul de târziu. Când se deschidea, intram la Socrate și petreceam aproape întreaga zi cu el"* (Phaidon, 59d). Cu toate acestea, în dimineața zilei în care s-a aflat că vasul de la Delos se întorsese, discipolii s-au adunat, știind că această zi va fi ultima pe care o vor mai petrece cu maestrul lor. *"Eram deja acolo când paznicul care avea obiceiul să răspundă la chemarea noastră ieși să ne spună să așteptăm și să nu intrăm până când nu ne cheamă el. Fiindcă Cei Unsprezece, ne spuse el, îi scot fiarele lui Socrate și dau ordinele necesare pentru executarea lui astăzi. Dar s-a întors destul de repede și ne-a poftit să intrăm"* (Ibid., 59e). Printre cei prezenți se aflau Apollodor, Critobules și tatăl său Criton, bătrânul prieten care încercase în zadar să-l convingă pe Socrate să fugă, Hermogenes, fratele bogatului Callias, Epigenes, pe care îl vom descoperi interlocutor al lui Socrate în *Memorabilia*, Eschines, Anthistene, viitorul fondator al școlii cinice, Ctesippos din Paiania și vărul lui, Menexenes, și alții pe care Platon nu-i mai numește. El însuși, bolnav fiind, este absent.

Socrate părea fericit că fusese în sfârșit eliberat din fiarele care-i loveau picioarele. Lângă el se aflau soția lui, Xantipa, și cel mai mic dintre fiii săi, un copil încă. La

vederea prietenilor lui Socrate, Xantipa începu să urle și să plângă "*cum fac femeile*", și, la rugămințile lui Socrate, sclavii lui Criton o duseră la ea acasă. Nu știm prea mare lucru, s-a văzut, despre viața privată a lui Socrate. A avut două soții și cel puțin trei copii. Xantipa trebuie să fi fost mult mai tânără decât el, pentru că ea avea un prunc pe care îl ținea în brațe. În *Banchetul* lui Xenofon, Anthistene, în cursul unei discuții despre educația femeilor, discuție care anunță celebrul dialog din *Economie*, spune despre Xantipa că era "*cea mai veninoasă dintre creaturile existente, așa spune chiar dintre toate cele care au existat vreodată*", și se miră că Socrate a putut trăi cu ea. La care acesta din urma răspunde că exact pentru că era capabil să o suporte, el se putea acomoda cu tot felul de oameni, indiferent de caracterul lor (*Banchetul*, 11,10). În *Memorabilia* a aceluiasi Xenofon, Socrate își sfătuiește fiul mai mare, Lamprocles, să-și venereze mama în ciuda firii ei veninoase și se dedă unei apologii a femeii-mame, destul de rară în literatura greacă (*Memorabilia*, II, 2). Oricum ar fi fost, în clipa în care se pregătea să părăsească viața, dorea să-și petreacă ultimele ore mai mult cu prietenii decât cu ai săi. Am văzut, datorită lui Platon, că și le-a petrecut discutând despre moartea și nemurirea sufletului. A venit și momentul când a fost obligat să înghită otrava. Socrate a vrut mai întâi să facă o baie, apoi s-a întreținut câteva clipe cu fiii săi, cu rudele cărora le-a dat ultimele sfaturi. S-a apropiat de discipoli chiar în clipa în care sclavul aducea ordinul Celor Unsprezece de a bea otrava. Criton ar fi vrut să mai amâne momentul fatal sub pretextul că soarele nu apusese încă. Dar Socrate nu l-a ascultat: "*N-am nimic de câștigat, i-a replicat el prietenului său, dacă o beau mai târziu: nu voi face decât să devin ridicol în propriii mei ochi agățându-mă de viață și cruțând ceva ce nu-mi mai aparține*" (*Phaidon*, 116e). Când sclavul s-a prezentat aducând cupa, Socrate l-a întrebat numai ce trebuia să facă și cum va acționa otrava. Apoi a băut cupa fără să-și piardă nici o clipă calmul.

"Până atunci aproape toți avusesem puterea să ne stăpânim lacrimile; dar văzându-l bând și după ce o bău, ne pierdurăm stăpânirea de sine. Eu însumi mă străduiam

în zadar, lacrimile curgeau în valuri; atunci mi-am acoperit capul și mi-am plâns de milă, căci nu nefericirea lui o jeleam, ci pe a mea, gândindu-mă ce prieten am pierdut. Înaintea mea, Criton nu își mai putu stăpâni lacrimile și se ridică de la locul lui. Apollodor, care, de fapt, nu încetase să plângă nici o clipă, începu să urle, iar lacrimile și vaietele lui zdrobiră inima întregii asistențe, în afară de Socrate. «Ce faceți, exclamă el, ciudați prieteni? Am scos de aici femeile tocmai pentru a evita aceste văicăreli deplasate; am auzit că ar trebui să mori cu vorbe de bun augur. Fiți deci calmi și întăriți-vă». Auzind aceste reproșuri, roșirăm de rușine și ne înghițirăm lacrimile.

În ceea ce-l privește, încercând să meargă, ne spuse că i s-au îngreuiat picioarele și se culcă pe spate, cum îi recomandase cel care-i oferise cupa și care îl pipăia cu mâna, examinându-i din când în când picioarele și pulpele; îl pișcă apoi tare de picior, întrebându-l dacă simte ceva. Socrate răspunse că nu. Îl pișcă apoi de gamba piciorului și, ridicând mâinile mai sus, ne atrăgea atenția că trupul se răcea și înțepenea. Atingându-l mereu, el spuse că în clipa în care frigul îi va prinde inima, Socrate va muri. Deja partea de jos a pântecului începuse să se răcească, când, ridicând voalul, Socrate zise și acesta fu ultimul său cuvânt: «Criton, îi datorez un cocoș lui Asclepios, să-l plătești, să nu uiți» — «Da, așa voi face, îi răspunse Criton, dar vezi dacă mai ai ceva să ne spui». La această întrebare nu mai răspunse; câteva clipe mai târziu mai avu o tresărire. Omul îl descoperi: avea ochii ficși. Văzând aceasta, Criton îi închise gura și ochii" (Phedon, U7c-m).

Acesta a fost sfârșitul lui Socrate, un sfârșit care va rămâne, în memoria oamenilor, datorită discipolilor lui, ca un model de curaj și de măreție sufletească. Istoricul va trebui să încerce să înțeleagă ce a însemnat moartea lui pentru Atena, dar și de ce a dobândit o asemenea importanță în istoria gândirii umane. Aceasta va fi concluzia scurtei istorii prezente a procesului și a morții lui Socrate.

Concluzii

Importanta istorică a procesului și a morții lui Socrate

Moartea lui Socrate este un eveniment care a marcat istoria civilizației occidentale. Imaginea înțeleptului, victimă a intoleranței oamenilor, dar de un curaj și de o seninătate admirabile în fața morții, a devenit un *topos* căruia cele douăzeci și cinci de secole nu i-au scăzut caracterul exemplar. Trebuie totuși, la capătul acestei încercări de a replasa procesul intentat filozofului de cetatea Atenei în contextul său istoric, să ne întrebăm, pe de o parte, care au fost consecințele acestuia asupra viitorului democrației ateniene, iar, pe de altă parte, de ce și cum și-a putut păstra acest caracter exemplar de-a lungul atâtor secole.

Atena și moartea lui Socrate

Ce efect au avut asupra opiniei publice ateniene procesul și moartea lui Socrate atât de admirabil povestite de Platon și cu atâta pietate de Xenofon? Nu este ușor de răspuns la o asemenea întrebare într-o lume în care ceea ce noi numim *media* nu exista. Două feluri de opere ne pot da o idee despre reacțiile populare: pe de o parte, teatrul și mai ales teatrul comic, care se adresa unui public extrem de vast, și vehicula, am văzut, prin exemplul lui Aristofan, opiniile împărtășite de cei mai mulți; pe de altă parte, discursurile politice sau judiciare pentru că aduc în lumină alegerea unor opțiuni foarte importante, destinate poporului din adunare. Or, este de-a dreptul șocant să constatăm că nici teatrul, nici discursurile politice nu pomenesc de procesul lui Socrate. Dacă nu am fi avut dubla mărturie a lui Platon și Xenofon, nici măcar nu am fi știut că Socrate a fost obligat să bea cucută. Aristofan, care făcuse din el personajul principal al piesei sale *Norii* și

contribuise la ridiculizarea lui în fața opiniei publice, nu mai face nici o aluzie la el în ultimele sale piese, *Adunarea femeilor* și *Plutos*. Lysias, care se aflase totuși printre familiarii lui, nu vorbește despre el în discursurile pe care le compune prin anii optzeci și nici Andocide, care fusese totuși amestecat în evenimentele ultimelor decenii ale secolului al V-lea, sau Isocrate, cândva discipolul său. Chiar Xenofon, în *Helenicele*, nu-l menționează când relatează evenimentele anului 399. Este adevărat că el se interesează mai mult de relațiile dintre cetăți și de politica spartană decât de evenimentele interne ale Atenei. Afirmatia Lui Diogenes Laertius potrivit căreia "*abia murise Socrate, că atenienii se căiră, închiseră palestrele și gimnaziile și-i condamnară pe acuzatori, pe unii la exil, pe Meletos la moarte.*" (11,43) este mai mult decât îndoielnică: Anytos, în mod deosebit, pare să fi continuat să joace un rol politic important după moartea lui Socrate. Se dovedește deci că întâmplarea a lăsat urme numai în mediile intelectuale, printre cei care, mai de departe sau mai de aproape, veniseră în contact cu Socrate. La șase ani după moartea filozofului, sofistul Polycrates va publica o *Kategoria Sokratus*, o acuzație împotriva lui Socrate, în care el relua pe cont propriu capetele de acuzare formulate la adresa filozofului de către Meletos, Anytos și Lycon, adăugându-le acestor acuzații o dimensiune mai clar politică, reproșându-i lui Socrate de a fi fost învățătorul lui Alcibiade și Critias și de a-i fi învățat pe discipolii săi disprețul legilor și sentimentele violente împotriva democrației.

Să considerăm atunci moartea lui Socrate ca pe un fapt secundar în istoria Atenei, numai o dovadă de intoleranță a democrației ateniene împotriva unui spirit liber? Lucrurile nu sunt chiar atât de simple. Tot ceea ce am spus până acum a dovedit suficient că, fiind un proces de impietate, procesul intentat lui Socrate nu a fost unul mai puțin politic. Acest lucru ține de o manieră esențială — este important să reamintim — de faptul că dimensiunea politică este o caracteristică a civilizației grecești clasice. Se uită prea adesea, ca să reluăm o formulă celebră a lui Aristotel, că grecul "este un animal politic", un om care se

definește mai întâi prin apartenența lui la un *polis*, la o cetate, și prin participarea lui la viața acestei cetăți, exercitându-și facultatea de a judeca și de a decide. Nu este o întâmplare că dimensiunea politică se regăsește atât în teatru cât și în filozofie și poezie. Nu este vorba, cum greșit s-a susținut adesea, cu privire, de exemplu, la Aristofan sau la preocupările anumitor intelectuali din lumea contemporană cu el, de o "*literatură angajată*", căreia i s-ar opune o dimensiune "*universală*" a artei și a gândirii. În lumea cetăților grecești, aflate la apogeu, totul este politic, nu numai literatura și arta, ci și religia, filozofia, reflecția științifică. Cetatea este modelul de referință căruia nimic nu-i scapă. Iată de ce procesul lui Socrate este un proces politic: a corupe tineretul înseamnă a corupe reproducția societății civice, a introduce germenii decadenței în ansamblul sistemului; a nu-i onora pe zeii cetății înseamnă a amenința ordinea stabilită între zei și oameni, partajul care reînnoiește ceremonia sacrificiului la care asistă cele mai înalte autorități ale cetății. Or, Atena — pentru că aici democrația a permis fiecărui membru al comunității civice să-și exercite puterea de judecată și de decizie — este incontestabil și prin excelență cetatea politicii. Iată de ce, în aceeași măsură, aici mai mult decât în alte părți, politica pătrunde toate formele gândirii, acestea fiind astfel toate legate între ele. Nu este vorba, cum s-a spus adesea, de un totalitarism, căci nu există un stat distinct de comunitatea națională, care ar fi sursa oricărei gândiri, păzitor al ideologiei oficiale. Este vorba de cu totul altceva, ceva de care Socrate era mai conștient decât oricare altul, dacă într-adevăr el este cel care a imaginat Prosopopeea legilor din *Criton*, dar de care era poate conștient tocmai pentru că, atunci, omologia între politică și toate manifestările vieții reale începea să fie pusă în discuție. Înainte, în epoca cetății triumfătoare, nimeni nu se gândea să exprime acest lucru, totul făcând parte, ontologic, din experiența fiecăruia.

În acest sens, mișcarea sofistă a jucat un rol esențial: făcând din legi nu acea ordine imuabilă dorită de zei, ci o construcție umană revelatoare a unor interese divergente, sofistii au pus în lumină realitatea politicului, i-au opus

ordinea naturii care, cu cât îi scăpa mai mult, cu atât i se opunea mai înverșunat. Această critică radicală s-a conjugat cu urmările dezastruoase ale războiului peloponezic pentru a pune de două ori în discuție democrația ateniană. Înțelegem mai bine acum că, o dată democrația restabilită, oamenii care o guvernau au dorit să-i redea coerența inițială a sistemului, să reconstruiască unitatea sfărâmată pentru o clipă. De aici, procesele de impietate, repunerea în vigoare a decretului lui Pericle privind cetățenia, refuzul de a admite în interiorul cetății metecii care, totuși, asemenea lui Lysias, lucraseră toți la restaurarea democrației, reforma legilor etc. Aceste evenimente au marcat primii ani ai secolului al IV-lea și sunt la fel de revelatoare cu privire la spiritul care îi anima pe atunci pe guvernanți, ca și eforturile pentru restaurarea hegemoniei ateniene pe Marea Egee.

*

Un asemenea efort avea să se dovedească totuși zadarnic. Prea multe stricăciuni aduseseră războiul care nu vor mai putea fi niciodată îndreptate. Dacă "criza" a avut loc în secolul al IV-lea, ea s-a exprimat tocmai prin această ruptură a unității. Conflictele politice nu fuseseră niciodată mai îndârjite și, totuși, politica încetase să mai dea formă tuturor manifestărilor vieții reale. Este de-ajuns să ne gândim la teatru pentru a ne convinge. Nu mai există mari poeți tragici după Euripide, iar comedia devine o comedie de moravuri prin poezia Comediei epocii de mijloc și mai ales o dată cu Menandru. Dar, și aici moartea lui Socrate își regăsește tot sensul, nici chiar filozofia nu mai este politică. Cetatea, firește, se află mereu în miezul gândirii lui Platon sau Aristotel, dar cetății reale, sfâșiate de lupte intestinale, ei îi opun cetatea ideală, o cetate cu o ordine stabilită de legislator, în care orice dezbatere, constituind chiar inima politicii, trebuia să dispară. În acest sens, se poate spune că cetatea Legilor, imaginată de Platon, este un Stat totalitar. Și se vede bine cât de departe sunt de unitatea de fapt care este aceea a democrației triumfătoare.

Dar această "depolitizare" a manifestărilor vieții intelectuale nu era decât expresia unei depolitizări mai generale, care îi îndepărta pe cetățeni de viața politică și de dezbateri, lăsate pe seama oratorilor profesioniști și a celor care se confruntau cu problemele tehnice mereu mai complicate în aprovizionarea orașului și apărarea sa. Să ne mărginim la o evocare rapidă a câtorva trăsături mai semnificative ale noilor condiții ale vieții politice în Atena secolului al IV-lea. Instaurarea aceluia *misthos ecclesiasticos*, salariul retribuirea prezența la ședințele adunării poporului, este poate semnul cel mai grăitor al depolitizării. Acesta avea drept scop readucerea în adunări a celor care se îndepărtaseră de ele și combaterea absenteismului. Or, niciodată în vremea lui Pericle și în timpul războiului peloponezic nu fusese necesară retribuirea celor care veneau spontan la *ecclesia*, unde își exercitau puterea lor suverană. Orice s-ar putea spune despre apatia *demosului* atenian care nu făcea decât să-și urmeze păstorii nepricepuți, demagogii, am înțelege cu greu atacurile adversarilor împotriva democrației dacă *demosul* nu ar fi fost realmente activ. A se aduna la intervale regulate pentru a lua cunoștință de treburile cetății făcea parte integrantă din calitatea de cetățean. Și când de două ori oligarhia a încercat să priveze *demosul* de acest drept, ea s-a lovit de rezistența populară. Important este deci să înțelegem de ce, imediat după ce și-a recucerit această suveranitate, *demosul* renunță la ocaziile de a o exercita. Anticii explicau acest absenteism prin faptul că acum atenienii se interesau mai mult de propriile lor afaceri decât de cele ale cetății. Acest lucru trebuie să-l înțelegem în două feluri. Pe de o parte, cei pe care sărăcia provocată de război îi copleșea erau prea ocupați să-și procure hrana zilnică pentru a se mai interesa și de viața cetății. Desigur, instituirea aceluia *misthos* nu va fi de-ajuns pentru a le înlesni traiul. Dar, adăugat la *theorikon*, alocația care se plătea pentru ca cei săraci să poată intra la teatru, constituia un ajutor financiar care le permitea să scape de mizerie. Săracii nu erau însă singurii care se dezinteresau de afacerile cetății, iar preferința acordată afacerilor private dobândește un alt sens dacă examinăm puținul pe care îl știm despre viața economică a Atenei în secolul al IV-lea. Ceea ce uimește într-adevăr este marele număr de săraci

și bogăția sporită a câtorva. Întotdeauna au existat săraci și bogați la Atena. Dar bogații erau membrii vechii aristocrații care dețineau cele mai bune pământuri și trăiau de pe urma veniturilor lor. Deja, am văzut, în ultima treime a secolului al V-lea, au apărut noile forme de bogăție legate de artizanat și de exploatarea minelor. În secolul al IV-lea, vechii și noii bogați formau o singură clasă, adesea unită prin legături matrimoniale care vor adăuga veniturile de pe urma pământurilor celor din exploatarea șeptelului aservit, precum și beneficiile din comerțul maritim. În *Economia* lui Xenofon, interlocutorul lui Socrate, bogatul proprietar Ischomac, evocă speculațiile cărora li se dedase tatăl său care, din *"dragoste pentru agricultură"*, cumpăra pământurile lăsate în paragină pentru a le revinde după ce le reda agriculturii, ceea ce a atras remarca ironică a lui Socrate cum că *"tatălui lui Ischomac îi plăcea agricultura așa cum importatorilor le place grâul. Acești importatori iubeau atât de mult grâul că, dacă auzeau că se află din abundență undeva, se îmbarcau pe mare pentru a merge în căutarea lui, trecând Marea Egee, Marea Neagră, Marea Siciliei. Apoi, după ce luau atât cât puteau, îl transportau pe mări, încărcându-l pe navele cu care călătoreau ei înșiși. Când au nevoie de bani, ei nu-l descarcă la întâmplare în primul port, ci îl transportă acolo unde se aude că ar fi prețurile cele mai ridicate și unde oamenii îl plătesc cel mai scump, acolo le este adus și livrat. Da, cam așa pare să iubească tatăl tău agricultura"* (*Economia*, XX, 27-28). Bogații atenieni navigau rar ei înșiși, dar "dând cu împrumut" bani mulți, ei se alegeau din acest trafic cu apreciable beneficii. Toți autorii sunt de acord când subliniază luxul acestor oameni pentru care dorința de profit trecea înaintea intereselor cetății. În schimb, înmulțirea proceselor de *antidosis*, în secolul al IV-lea, dovedește că acești bogați încercau, între altele, să scape de grelele sarcini care apăsau asupra lor și că liturghiile, care constituiau altădată onoarea și vanitatea lor, deveniseră obligații apăsătoare. Se înțelege de la sine că un *misthos ecclesiasticos* nu putea fi pentru ei un îndemn să se intereseze mai mult de afacerile cetății. Teatrul de la sfârșitul secolului al IV-lea, și mai ales teatrul lui Menandru, dovedește "apolitismul" acestor bogați "burghezi" pe care îi aduce pe scenă. Firește, trebuie să ne

ferim să acordăm acestui dezinteres dimensiuni excesive. Democrația continuă să funcționeze de-a lungul secolului până când generalul macedonean Antipatros va impune, în 322, o constituție cenșitară. Mai mult însă decât adunările, tribunalele erau locul de desfășurare a dezbaterilor politice între profesioniștii cuvântului — care și ei se doreau apărătorii poporului, dar se confruntau mai mult în chestiuni de alianțe externe decât în cele interne —, antagonismul între bogați și săraci neapărând decât în clipa în care trebuia să se voteze o *eisphora*, un impozit excepțional, sau să se decidă asupra unei expediții costisitoare.

Suntem aparent departe de Socrate și de procesul lui. Și, totuși, ne vom întoarce la el. Socrate a fost contemporan și martor al tulburărilor care bântuiau Atena în ultimele decenii ale secolului al V-lea. Neîncrezător în sofști, ale căror poftă de câștig și spirit mercantil le dezaproba, nu era mai puțin atras de dimensiunea critică a învățăturii lor. Sofștii proclamau relativitatea oricărei cunoașteri. Socrate considera că cel mai mare pericol este să-ți imaginezi că știi și să nu știi. Între un demers și altul exista o anumită convergență în repunerea în discuție a certitudinilor vehiculate de cei mai mulți. Nu era deci o întâmplare dacă aceiași oameni erau atrași în aceeași măsură de învățătura sofistă și de aceea a lui Socrate, chiar dacă Aristofan îi confunda, făcând din Socrate primul sofist. Și nu este întâmplător faptul că unii dintre acești oameni încercaseră în două rânduri să răstoarne democrația. Socrate nu le-a fost complice, tot așa cum nu s-a supus deciziilor ilegale ale democrației exacerbate a ultimilor ani ai secolului. Dar comportamentul lui în timpul procesului și mai ales acceptarea sentinței spun mult despre conștiința pe care o avea Socrate cu privire la dublul pericol pe care îl reprezentau, pe de o parte, repunerea în discuție a legilor, iar pe de altă parte, închistarea într-un tradiționalism rigid. Moartea sa nu va rezolva nimic. Dar ea simbolizează sfârșitul unei epoci, anunțând în același timp sfârșitul cetății democratice care dominase lumea grecească din secolul al V-lea.

*

Eduard Will își încheie frumoasa lui carte despre secolul al V-lea cu procesul lui Socrate. Voi împrumuta concluzia lui:

"Moartea lui Socrate, adăugându-se altor cauze ale dezgustului pentru viața publică, îl aruncă pe filozof din piața publică în turnul gândirii, unde Platon, infidel acelui Socrate-cetățean din Apologie și din Criton, va renunța să mai convertească cetatea reală, pentru a-și construi cetatea ideală. Sfârșitul brutal adus largii deschideri a gândirii socratice — de neconceput în afara mediului deschis și tolerant care fusese Atena de dinaintea catastrofei — nu este un fenomen izolat. Atena îl va ucide pe Socrate chiar în epoca în care moare tragedia, în care istoria naționalistă abia născută se stinge, când Platon, războindu-se cu raționalismul relativist și agnostic al sofistilor, se pregătește să opună conformismului democratic al patriei sale conformismul zdrobitor al idealului său politic totalitar. «Școala grecească» nu și-a închis porțile, dar lumina a scăzut: aici se va învăța mai departe cum se trăiește și se moare liber — dar nu cum se gândește liber" (Le monde grec et l'Orient. I. Le V-ème siècle, pp.684-685).

*

Incontestabil, acest aspect al condamnării sale — procesul intentat unui om care gândește altfel — îi va conferi lui Socrate, mai mult decât învățătura lui care până la urmă se va confunda cu aceea a lui Platon, acest loc excepțional în memoria oamenilor.

Evoluția mitului lui Socrate

Am mai spus că moartea lui Socrate nu a emoționat prea tare opinia ateniană. Nu pentru că a văzut în asta o pedeapsă dreaptă aplicată unui dușman al democrației, ci pentru că acest fel de procese erau monedă curentă și se

Înscriau în politica cetății ca una din manifestările suveranității *demosului*. Discipolii, Xenofon, dar mai ales Platon, îi vor atribui acestei morți un caracter exemplar nu numai pentru a omagia curajul maestrului lor, dar și pentru a face din ea simbolul nedreptăților comise de poporul ignorant. Timp de secole, moartea lui Socrate avea să fie pretextul criticii și denunțării democrației. Într-un articol mai vechi, intitulat "Socrates and Athens" (*Aspects of Antiquity*, Londra, Chatto & Windus, 1968), marele istoric englez Moses Finley a făcut dreptate acestui mit al unui Socrate victimă a democrației. Subliniind faptul că Platon, dușman virulent al aceleiași democrații, a putut trăi și preda liber până la moarte, autorul insistă asupra aspectului circumstanțial, aproape întâmplător al procesului, inseparabil de întregul context pe care noi am încercat să-l punem în lumină. Dar miturile au viață lungă, iar imaginea unui Socrate victimă a intoleranței populare avea să se perpetueze încă foarte mult timp.

Mai întâi pentru că în Antichitate întâmplarea poate fi credibilă. Îi vom regăsi pe judecătorii "scelerați", calificați astfel de Cicero, care, mare cititor al lui Platon, va lua pe seama lui acuzațiile acestuia. Marc Aureliu, împăratul filozof, chiar dacă manifestă o oarecare reticență față de Socrate, nu vede mai puțin în el o victimă a "verminei". Socrate va deveni modelul înțeleptului persecutat de mulțimea oarbă. Și în secolul al XIX-lea, Nietzsche va vorbi în aceiași termeni, reproșându-i filozofului de a fi acceptat judecata nedreaptă a concetățenilor lui și în cele din urmă de a nu fi luat partea lui Calicles.

Dacă Evul Mediu nu manifestă pentru Socrate, erou păgân, decât un interes limitat, chiar dacă regăsim la anumiți Părinți ai Bisericii un elogiu al înțelepciunii sale, iar la Sfântul Augustin prima expresie a unui Socrate care ar fi presimțit existența unui singur adevărat Dumnezeu, o dată cu Renașterea începe să se contureze imaginea unui spirit liber, victimă a intoleranței, mai ales a intoleranței religioase. În clipa în care sunt redescoperiți Anticii și în care începe să se dezvolte gândirea critică a celor pe care

Biserica îi va prizoni, Socrate apare ca un predecesor al acelor oameni care, din iubire de adevăr, nu ezită să înfrunte moartea: Galilei și Giordano Bruno. Se redescoperă un Socrate filozof care supune orice opinie unui examen critic. Rabelais vorbește despre el ca despre omul care posedă "*divina cunoaștere*", Montaigne venerază "*sufletul lui Socrate, singurul suflet perfect pe care îl cunoaștem*". Erasmus îl numește "*această mare lumină a filozofiei*".

Nu trebuie să ne mirăm deci că în secolul al XVIII-lea, în secolul Luminilor, Socrate devine eroul luptei împotriva intoleranței. Și pentru că această intoleranță aparține mai întâi Bisericii, filozoful atenian este gândit de filozofii Enciclopediei ca un model. El devine un simbol cu care fiecare visează să se identifice. Rând pe rând, Voltaire, Diderot, Rousseau se doreau un nou Socrate, țintă a persecuției, chiar dacă imaginea pe care o prezintă despre filozof este deformată pentru nevoile cauzei. Pentru Voltaire, de exemplu, Socrate este mai întâi o victimă a fanatismului, iar moartea lui a făcut din el un martir al acestei noi religii care este filozofia. În 1759, Voltaire scrie o piesă în trei acte intitulată "*La mort de Socrate*", în care își permite cu privire la istorie anumite libertăți care relevă preocupările lui: Anytos devine Marele Preot și, pentru că Socrate refuză mâna fiicei sale adoptive, acesta se răzbună condamându-l la moarte. Dar poporul atenian îl va răzbuna alungându-l pe Anytos. Se cunosc cel puțin patru tragedii contemporane pe aceeași temă, printre care și cea reprezentată pe 9 mai 1763 de Brillardin de Sauvigny: și aici, Anytos, Mare Preot, îl condamnă pe Socrate la moarte prin intermediul Areopagului, acuzându-l de a fi ruinat puterea clerului, și aici, poporul atenian se răscoală în cele din urmă împotriva preoților răi. În acest teatru care, în ciuda mediocrității lui, revelează o stare de spirit, Socrate apare deci ca înțeleptul care luptă împotriva idolatriei și reușește să deschidă ochii poporului orbit de preoți. Mai sobru, Condorcet exprimă aceeași idee când scrie: "*Moartea lui Socrate este un eveniment important în istoria umană; ea a fost prima crimă care a semnalat războiul între filozofie și superstiție,*

război care durează și astăzi între noi, precum cel al filozofiei împotriva opresorilor umanității".

Diderot, Rousseau îl elogiau pe Socrate văzând în el în același timp victima intoleranței și eroul care pune în practică morala pe care o predică altora. În articolul *Socratique* din Enciclopedie, Diderot se lasă copleșit de entuziasm: *"Ah, Socrate, îți semăn foarte puțin, dar mă faci să plâng de admirație și bucurie"*. Închis la Vincennes, după *Lettre sur les Aveugles*, el se simte aproape de prizonierul Celor Unsprezece, chiar dacă, din fericire pentru el, scandalul se încheie cu bine. În ceea ce îl privește pe Rousseau, căruia Hume îi spunea *"our modern Socrate"*, el era mai puțin sensibil la filozofia eliberatoare a atenianului, pe care nu o prea cunoștea, decât față de sfârșitul lui eroic. Și în paralela pe care multora le place să o facă între moartea lui Socrate și cea a lui Hristos, Rousseau nu vedea, dimpotrivă, decât diferențe: *"Ce prejudecăți, ce orbire să-l compari pe fiul lui Sophroniscos cu fiul Mariei. Ce distanță de la unul la altul. Socrate a murit fără să sufere, fără să fie batjocorit, afirmându-și până la capăt personalitatea. Și, dacă această moarte nu i-a onorat viața, ne îndoim că Socrate, cu tot spiritul lui, a fost altceva decât un sofist... Da, dacă viața și moartea lui Socrate sunt cele ale unui înțelept, viața și moartea lui Iisus sunt ale unui Dumnezeu "*.

Parcurgând numai o parte din operele care i-au fost consacrate lui Socrate de la începutul secolului, ne dăm seama că mitul a funcționat în permanență: mitul lui Socrate adorator al unui zeu unic și a cărui moarte o anunță pe cea a lui Hristos, mitul lui Socrate victimă a unei mulțimi ignorante, mitul lui Socrate victimă a totalitarismului cetății. Poate că în acest secol — care a văzut arzând cărțile, savanți întemnițați, condamnați la moarte sau la exil, cei care nu gândeau cum trebuie — mitul lui Socrate s-a încărcat de semnificații, procesul lui devenind prototipul acelor procese politice care, aproape pretutindeni în lume, erau intentate celor care gândeau altfel.

Istoricul trebuie să reziste în fața atâtor confuzii. Atena nu era nici Franța secolului al XVIII-lea, nici Rusia, nici Germania sau Iranul secolului al XX-lea. Nu a existat o "ideologie oficială" căreia Socrate ar fi trebuit să i se supună sub amenințarea de a fi alungat sau ucis. Noțiunea chiar de toleranță sau de intoleranță nu avea sens. Dar, în 399, Atena ieșea dintr-un război distrugător, dintr-o gravă criză politică. Ea avea nevoie să-și regăsească echilibrul și orice amenințare ce risca să-l compromită trebuia preîntâmpinată. Să ne amintim în ce consta justiția ateniană: o justiție populară, ale cărei judecăți erau fără drept de apel, dar unde pedeapsa cu moartea era cu atât mai ușor pronunțată cu cât cei condamnați aveau adesea multe mijloace să scape de ea. Nu vom ști niciodată de ce Socrate a refuzat să recurgă la aceste mijloace, dacă nu pentru a rămâne fidel unei anumite idei a cetății care, pentru el era, poate, cel mai înalt titlu de glorie. În privința filozofului Socrate, va trebui să ne resemnăm să nu-i cunoaștem niciodată adevărata gândire. Omul Socrate, în schimb, desprins din legenda pe care i-au făurit-o discipolii și posteritatea, va rămâne, paradoxal, un simbol al măreției civilizației căreia i-a dat naștere democrația ateniană.

Cronologie

469	Nașterea lui Socrate
462-461	Reformele lui Ephialte
456	Moartea lui Eschil
447-438	Construcția Partenonului
431	Începutul războiului peloponeziac
429	Moartea lui Pericle. — Nașterea lui Platon
428-427	Nașterea lui Xenofon
427	Prima ședere a lui Gorgias la Atena
424	Bătălia de la Delion
423	Reprezentarea cu piesa <i>Norii</i> a lui Aristofan
421	Pacea lui Nikias
415	Mutilarea Hermesurilor - Începutul expediției din Sicilia - Fuga lui Alcibiade
413	Dezastrul din Sicilia - Ocuparea Deceliei de către spartani
411	Revoluția oligarhică a Celor Patru Sute
407	Întoarcerea lui Alcibiade la Atena

406	Bătălia și procesul din Insulele Arginuses
405	Înfrângerea de la Aigos Potamoi
404	Revoluția oligarhică a Celor Treizeci
403	Restaurarea democrației la Atena
399	Procesul și moartea lui Socrate