

ARISTOTEL ȘI VORBIREA DIRECTĂ, SINCERĂ. *PARRHÊSIA*

CRISTIAN-IOAN HÎRJOI

Aristotle and the frank, sincere speech. *Parrhêsia* In this article we will try to demonstrate that, although *parrhêsia* is not directly defined as a virtue, from the occurrences found in Aristotle's texts one might argue that it is an ethical and political virtue; but, one that takes into account the realization of the good of the city or of the friend. In this sense, the parrhesiast must take into account those addressed to them, to have a fair measure in the use of frank, sincere speech.

Keywords: *parrhêsia*; magnanimitas; crowd; tyranny; friendship

Deși noțiunea de *parrhêsia* nu ocupă un rol central în lucrările lui Aristotel, prin cele câteva ocurențe regăsite în cadrul textelor sale, ne putem face o idee despre semnificația acesteia în opera aristotelică. O primă observație este aceea că Aristotel nu folosește termenul *parrhêsia* în contextul politic al democrației, precum Euripide sau Platon, conferindu-i un loc printre caracteristicile celui ce posedă *magnanimitatea*¹ din *Etica Nicomahică*², precum și în cadrul dialogului dintre prieteni. În cele ce urmează, vom încerca să demonstrăm că omul caracterizat de *magnanimitate* este un reprezentant al *parrhêsiaștilor* pentru care vorbirea directă, francă, este o virtute ce se creionează în relația cu ceilalți oameni, dar care păstrează prudența, măsura justă în discursul ținut în fața mulțimii ori a tiranului.

1. *PARRHÊSIA* CA VIRTUTE

Parrhêsia este o noțiune complexă, cu o istorie îndelungată în gândirea antică grecească. Din punct de vedere etimologic, cuvântul *παρρησία* este tradus în diverse sensuri; în lexiconul englez³ apare drept „*outspokenness*”, „*frankness*” sau „*freedom of speech*”, „*licence of tongue*”; iar în franceză prin „*liberté de*

¹ Am ales să păstrăm traducerea pe filiera latină, așa cum au tradus Alexander Baumgarten în *Politica* și Maria-Cristina Andrieș în *Retorica*.

² Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1124b-1125, traducere Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.

³ De exemplu: G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Editura Oxford University, Londra, 1961, pp. 1044–1046; Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press-Oxford, Londra, 1996, p. 1344. *outspokenness*, *frankness*, *freedom of speech*, *claimed by the Athenians as their privilege* 2. *in bad sense: licence of tongue* 3. *freedom of action* 4. *liberality, lavishness*.

langage, franchise, pouvoir parler librement, liberte de langage excessive”⁴. În limba română, această noțiune este tradusă în general în trei moduri, de la libertatea exprimării ori vorbirea liberă⁵, până la vorbirea deschisă⁶ sau sinceritate⁷. Giuseppe Scarpat a considerat conceptul de *parrhêsia* ca reprezentând libertatea cetățeanului din cadrul democrației ateniene de a spune „când crede, cum crede și contra cui crede că este cazul”⁸. Pe de altă parte, pentru Michel Foucault⁹ *parrhêsia* desemna curajul spunerii cu franchețe a adevărului, *parrhêsia* fiind cel ce, prin forța cuvintelor, precum și prin exprimarea directă, indică ceea ce crede și își asumă riscurile ce decurg din atitudinea sa, unele chiar putând merge până la propria lor moarte.

Care ar putea fi semnificația și ipostazele sale dacă ținem cont mai ales de ocurențele ce se regăsesc în fragmentele lui Aristotel? Poate fi ea văzută ca o virtute? Răspunsul la aceste întrebări este greu de construit, căci Aristotel nu o analizează în mod explicit în textele sale, semnificația ei putând fi dedusă însă din alte fragmente. Astfel unul din locurile unde ea apare ca fiind o calitate necesară este în Cartea a IV-a din *Etica Nicomahică*, acolo unde este descris și definit omul ce posedă *magnanimitatea*, virtutea grandorii sufletești:

Pentru el este o necesitate să-și manifeste deschis ura sau prietenia (căci disimularea îl caracterizează pe omul laș, iar pe el îl preocupă mai mult adevărul decât opinia), după cum o necesitate este și să vorbească și să acționeze deschis (și vorbește deschis din dispreț și dragoste de adevăr).¹⁰

⁴ A. Bailly, *Dictionnaire Grec Francais* redige avec le concours de E. Egger, Ed Hachette 2000 p. 1494.

⁵ Pentru Adelina Piatkowski, *Filosofia greacă până la Platon*; C.I. Balmuş în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*; Alexandru Miran-Euripide, E. Bezdechi – Platon, *Legile*;

⁶ Pentru Andrei Marin, în Demostene, *Prima filipică*; Maria Hetco în Quintilian, *Arta oratorică*, Grigore Tănăsescu Xenofon; Stela Petecel, în Aristotel, *Etica Nicomahică*

⁷ Andrei Cornea, în *Epicur și epicureismul antic*; C.A. Vicol-Epicur; Cristian Bejan în Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși*; Dan Slușanschi – Platon *Lahes*, Alexandru Cizek – Platon, *Gorgias*

⁸ Giuseppe Scarpat, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Paideia Editrice Brescia, 2001 „La parrhesia e la liberta del private cittadino di dire quanto crede, come crede, contro chi crede; essa rappresenta una conquista e un privilegio della democrazia ateniese, essa e un imprescrittibile diritto del cittadino ed è all inizio sinonimo di cittadinaza piena.” p. 35–36.

⁹ Michel Foucault, *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți: cursuri ținute la College de France (1982–1983)*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Idea Design &Print, Cluj-Napoca, 2013, p. 68. Pe lângă acestea, Michel Foucault consideră că ea este folosită de cineva care este inferior din punct de vedere politic față de destinatar, presupune critica, dar și autocritica ca o condiție pentru o atitudine morală deoarece cea din urmă este o condiție necesară pentru îngrijire de sine, căci trebuie să fii capabil să-ți spui adevărul pentru a-l putea spune și altora. În același timp, este o condiție necesară pentru dezbaterile democratice, dar și un drept al cetățenilor Atenei.

¹⁰ Aristotel, *Etica nicomahică*, 1124b28-31: „ἀναγκαῖον δὲ καὶ φανερομισθὴ εἶναι καὶ φανερόφιλον τὸ γὰρ λανθάνειν φοβούμενου, καὶ ἀμελεῖν τῆς ἀληθείας μᾶλλον ἢ τῆς δόξης, καὶ λέγειν καιπράττειν φανερώς (παρρησιαστίης γὰρ διὰ τὸ καταφρονητικὸς εἶναι, καὶ ἀληθευτικὸς, πλὴν ὅσα μὴ δι' εἰρωνείαν εἰρωνεία δὲ πρὸς τοὺς πολλοὺς)”

Aristotel se referă la această virtute în carte a IV-a, după ce analizează generozitatea sau liberalitatea (*eleutheriotês*) și mărinimia (*megaloprepeia*). *Magnanimitatea* este văzută ca „un fel de podoabă a celorlalte virtuți” (1124a1-2), dar și cea „care le înalță și în afara cărora nu ar putea exista” (1124a2-3). În acest fel am putea înțelege necesitatea de a vorbi și acționa deschis, căci raportarea la adevăr presupune prezența virtuții.

În cartea a II-a se relatează despre o virtute situată între excesul lăudăroșeniei și cel al disimulării, caracterizată prin faptul că „în privința adevărului, pe cel ce păstrează măsura să-l numim sincer, iar măsura sinceritate”¹¹ (1108a20). Surprinzător, în cartea a IV-a, este pomenită o virtute despre care se consideră că îi lipsește apelativul, dar care este situată tot pe linia de mijloc, între lăudăroșenie și falsă modestie, disimulare (1127a13). Cel care posedă această virtute, asemănătoare în lini mari cu *parrhêsia* – considerată nu doar ca o vorbire directă, ci și ca una adevărată –, este „cel care respectă adevărul” (1127a19) și care păstrează „măsura justă se arată așa cum este, respectând adevărul și în fapte și în vorbe” (1127a24-25).

Conștient că vorbele sale nu se aseamănă cu cele ale celui care se folosește de laude ori minciună, el este disprețuitor cu cei ce nu sunt capabili să-l asculte, din moment ce opinia lui este în concordanță cu adevărul (1124b), indiferent fiind la eventualele reacții pe care le-ar putea suscita acest mod de a vorbi¹². Această atitudine îi este caracteristică și prin prisma faptului că „apreciindu-se pe sine ca fiind demn de lucruri mari, este cu adevărat demn de ele”¹³. În secvența următoare a textului, cel care posedă *magnanimitatea* este descris drept cel ce se află pe „culmea cea mai înaltă în ceea ce privește măreția” (1123b13), dar și „se apreciază pe sine la reala sa valoare” (1123b15). Toate aceste calități îl fac demn de cel mai mare bun exterior acordat divinității și spre care aspiră oamenii de seamă – onoarea (*timê*) – „răsplata virtuții” (1123b35).

Pornind de la replica lui Jean-Pierre Vernant ce consideră că „într-o societate a confruntării directe [...] fiecare este plasat sub privirea altuia, fiecare există prin acea privire”¹⁴, putem să ne apropiem de conceptul onoarei și de tipurile de oameni ce posedă *magnanimitatea*, pe care Aristotel îi numește în *Analitica Secundă*, atunci când încearcă să definească această virtute și se referă la Alcibiade, Ahile și Ajax, dar și la Lisandru sau Socrate.¹⁵ Observăm că cei din primul grup sunt și cei

¹¹ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1108a20: „ὁ μὲν μέσος ἀληθῆς τις καὶ ἡ μεσότης ἀλήθεια λεγέσθω, ἡ δὲ **προσποίησις** ἢ μὲν ἐπὶ τὸ μείζον ἀλαζονεία καὶ ὁ ἔχων αὐτὴν ἀλαζών.

¹² Stella Petecel, nota 55, p. 315.

¹³ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1123b.

¹⁴ Jean-Pierre Vernant, „Moartea frumoasă” a lui Ahile, în *Onoarea: Imaginea de sine sau dar de sine, un ideal echivoc*, op. cit., p. 50.

¹⁵ Aristotel, *Analitica Secundă*, 97b16-25, în *Organon*, volumul II, traducere Mircea Florian, Editura Iri, București, 1998. „Dacă ne întrebăm ce este mândria, trebuie să căutăm ce au în comun unii oameni mândri pe care îi cunoaștem, bunăoară, ce au în comun Alcibiade, Ahile și Ajax ca oameni mândri? În comun au că nu pot îndura o jignire. Unul a pornit război din pricina asta, al doilea s-a retras mândios, iar al treilea s-a sinucis. Dar vom cerceta și alte cazuri, de exemplu, pe Lisandru și pe Socrate. Dacă constat la aceștia impasibilitate față de binefacerile și loviturile soartei, examinăm cele două note descoperite”.

„ce nu pot îndura o jignire” (97b). Avem de-a face aici, cum ne spune comentatorul francez, cu *aidôs*, cu sentimentul rușinii provocate de lezarea reputației unui individ, resimțite ca un „mod de a înjoși și nimici ființa-i însăși, virtutea sa intimă, și de a-i împlini decăderea”¹⁶. Dacă ținem cont de faptul că intoleranța față de insulte a avut consecințe dezastruoase pentru cetățeni și pentru comunitatea în care trăiau, ne putem întreba dacă iubirea excesivă de onoare nu este, până la urmă, distructivă. Acest punct de vedere este susținut și de remarca filosofului din *Politica* unde, referindu-se la paznicii cetății care posedă *magnanimitatea*, ne spune că nu e bine ca aceștia să fie cruzi atunci când se simt nedreptățiți deoarece nu au primit „recunoștința pe care trebuiau să o primească de la cei care le-o datorează”. Preocupați prea mult de modul în care sunt onorați, ei ajung să reacționeze într-un mod mult prea violent îndreptându-se împotriva celor care spun: „crude sunt luptele între frați.” (1328a8-16)

De aceea pare mult mai îndreptățiți să posede virtutea demnă de cele mai mari onoruri cei din al doilea grup menționat în *Analitica Secundă*, unde se regăsesc Lisandru și Socrate, caracterizați prin „imposibilitatea față de binefacerile și loviturile soartei”¹⁷. În contextul analizei virtuților din *Retorica*, filosoful consideră că, deși soarta poate să fie potrivnică unui astfel de om, el poate face fapte nobile¹⁸. Socrate este capabil să suporte o critică directă sau chiar o jignire fără a le considera ofense de neiertat. *Magnanimitatea* și onoarea nu mai sunt în cazul lui Socrate valori exterioare ce sunt primite de la ceilalți, ci ele țin de cunoașterea de sine, interpretare susținută de modul în care este descris cel ce o posedă din *Etica Nicomahică*. Omul definit de *magnanimitate*, „demn de cele mai mari onoruri”¹⁹, este cel care are o bună cunoaștere de sine, apreciindu-se la justa sa valoare, spre deosebire de omul care se subestimează sau cel care se supraestimează. Omul umil „pare să rezide în aceea că, necunoscându-se pe sine, se consideră mai prejos de bunurile de care este demn”²⁰. Dar acești oameni nu au o bună cunoaștere de sine din cauza unei neputințe a rațiunii – cum ne spune textul, „nu par să fie proști” –, adevărata cauză este una afectivă: sunt „timizi”, iar opinia pe care și-o fac despre ei înșiși este una care le sporește timiditatea. La polul opus sunt oamenii vanitoși care „sunt proști și nu se cunosc pe sine, și asta în mod vizibil (ei întreprind lucruri cu perspective glorioase ca și când ar fi demni de ele, pentru ca apoi doar incapacitatea lor să iasă la iveală)”²¹. Este limpede că cele două categorii de personalități nu își cunosc capacitatea, ignorând limitele pe care le posedă.

¹⁶ Jean-Pierre Vernant, „Moartea frumoasă” a lui Ahile, p. 50.

¹⁷ Aristotel, *Analitica Secundă*, 97b16-25.

¹⁸ Aristotel, *Retorica*, 1367b14-16, traducere, studiu introductiv și index de Maria-Cristina Andrieș, Note și comentarii de Ștefan-Sebastian Maftai, Editura Iri, București, 2004, „fapta nepotrivită este înspre una mai bună și mai nobilă, ca, de exemplu, dacă un om, deși este norocos, este cumpătat, apoi dacă el, deși este nenorocos, este magnanim”.

¹⁹ *Etica Nicomahică*, 1123b27.

²⁰ *Ibidem*, 1125 a20.

²¹ *Ibidem*, 1125a27-29.

O altă caracteristică a celui ce posedă *magnanimitatea* și vorbește deschis este faptul de a fi curajos, fără însă a îndrăgi pericolele, căci puține sunt considerate demne de luat în seamă (1124b6). Dar atunci când acestea sunt mari, el nu va fugi din fața lor pentru a-și cruța viața deoarece „a trăi cu orice preț nu este demn de el” (1124b9). Această atitudine denotă faptul că, așa cum ni se spune despre virtutea curajului (*andreia*), cel ce o posedă este neînfricat în fața celor mai mari și mai glorioase pericole (1115a1), nu fără a se teme, dar înfruntând moartea ferm, „așa cum cere rațiunea, de dragul frumosului moral” (1115b12). Omul virtuos este cel care trebuie să fie atent la circumstanțele concrete în care se află, cel care „în orice șansă sau neșansă va păstra măsura” (1124a15), căci altfel poate cădea în viciul lașității sau al temerității.

Mai trebuie remarcat faptul că nu obișnuiește să vorbească despre alți oameni, dar nici despre sine, deoarece „nu-l preocupă nici ca el însuși să fie lăudat, nici ca alții să fie criticați” (1125a8). În acest caz trebuie subliniat faptul că nu este vorba că acela virtuos nu vorbește deschis în mod critic față de ceilalți, căci după cum vom vedea ulterior, ea este necesară atunci când prietenii greșesc. Sensul acestei atitudini trebuie înțeles mai degrabă ca acela că nu iubește bârfa, iar atunci când are de-a face cu un dușman preferă, așa cum subliniază Stella Petecel²², să riposteze chiar jignitor, dar deschis.

Un alt element ce se adaugă portretului celui ce deține *magnanimitatea* este acela că „vocea îi este gravă, iar modul de a vorbi calm” (1125a14). Iar explicația pentru acest registru al vocii este, după cum precizează filosoful, acela că nu poate să se agite și nici să aibă un ton vehement cel care este interesat de puține lucruri. *Parrhêsia* nu este în concluzie doar o caracteristică a vorbirii sale, căci, așa cum punctează David Ross, omul definit de *magnanimitate* este „deschis în dragoste și în ură, în vorbire și în acțiune”²³. Toate aceste elemente ne îndreptătesc să vedem în el un reprezentant al *parrhêsiaștului*, a acelei persoane care „se arată așa cum este, respectând adevărul și în fapte, și în vorbe, recunoscându-și calitățile reale, fără să le exagereze sau să le minimalizeze”²⁴.

2. PARRHÊSIA ÎN FAȚA MULȚIMII ȘI A TIRANULUI

Cel care folosește *parrhêsia* nu trebuie să scape din vedere că important este nu doar ceea ce spui, ci și cui te adresezi. În acest caz, ne putem întreba: cu cine stabilește *parrhêsiaștului* relația adecvată, astfel încât să nu încalce regula care, pornind de la maxima înscrisă pe templul lui Apollo – nimic prea mult, totul cu măsură –, funcționează precum un simbol pentru simțirea greacă²⁵. Maxima blamează

²² Stella Petecel, nota 60, Aristotel, *Etica Nicomahică*, p. 316.

²³ Sir David Ross, *Aristotel*, traducere Ioan-Lucian Muntean și Richard Rus, Editura Humanitas, București, 1998, p. 199.

²⁴ *Etica Nicomahică*, 1127a24.

²⁵ Giovanni Reale, *Istoria filosofiei antice*, Vol 4, *Aristotel și peripateticii*, traducere Mihai Sârbu, Editura Galaxia Gutenberg, 2010, p. 145.

excesul precum și prea puținul și subliniază că virtutea trebuie să fie o „măsură justă dintre două extreme”²⁶. Puținătatea ar putea desemna în acest caz o vorbire autoreflexivă, însă Aristotel precizează că și omul înțelept, autarhic, a cărui ocupație principală este axată pe viața contemplativă, ar fi mai bine să viețuiască în societate deoarece „acest lucru l-ar face și mai bine în colaborare cu alții” (1177a38). El se definește și prin comunitate căci, într-o viață dusă în izolare, fără nicio acțiune în beneficiul cetății, nu ar putea atinge cel mai înalt nivel al virtuții, întrucât virtutea implică responsabilitatea față de ceilalți. Chiar dacă, pentru filosoful grec, ne apropiem prin intermediul rațiunii și a virtuților teoretice de divin, de cel pentru care nimic nu este prea mult, binele făcut este mai frumos și înălțător²⁷ atunci când comportamentul etic și înțelepciunea practică nu sunt îndreptate doar spre un singur individ, ci spre întreaga cetate. De aceea, viața omului politic se împlinește în momentul în care acesta își convinge cetățenii alături de care trăiește să facă fapte virtuozitate, acțiune la care contribuie și folosirea *parrhêsia*. Ea ocupă un rol important în relația pe care omul definit de grandoare sufletească o are cu cei din comunitatea sa, cu prietenii îndeosebi, dar și cu mulțimea căreia i se adresează:

Omului cu grandoare sufletească îi mai este caracteristic și să nu ceară nimic de la nimeni sau să o facă cu greu, în schimb să vină cu bunăvoință în ajutorul altora... Pentru el este o necesitate să-și manifeste deschis ura sau prietenia [...] în afară de cazul când folosește ironia, atitudine adoptată față de vulg. El nu poate trăi pe lângă alții, în afară doar de vreun prieten²⁸.

Faptul că cel ce posedă *magnanimitatea* este astfel cu marea masă a oamenilor ne semnalează că *parrhêsia* nu ocupă locul central pe care îl avea în democrația ateniană. Oare de ce este utilizată mai puțin în fața mulțimii? Este oare cel ce posedă *magnanimitatea* lipsit de curajul îndrăznelii de a critica, în discursul public, comportamentul mulțimii? Un posibil răspuns ne este oferit de faptul că omul virtuos trebuie să țină cont de persoanele cărora li se adresează. Așa cum ne spune Aristotel într-un fragment important, virtutea etică se află în legătură cu afectele și presupune măsura justă, iar acest lucru presupune „a încerca asemenea sentimente atunci când trebuie, față de cine trebuie, pentru ce trebuie și cum trebuie”²⁹. Limitarea sferei de acțiune a *parrhêsia* prin folosirea retorică a ironiei în discursul public se poate datora faptului că Aristotel neagă auditoriului competența de a judeca după standarde morale³⁰. Datorită necunoașterii și a lipsei înțelepciunii, aceștia nu văd o alternativă la o viață de plăceri, iar din această cauză atât omul cu grandoare sufletească, cât și magistrații, conducătorii sunt cei ce renunță la încercarea

²⁶ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1106 b28.

²⁷ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1094b7-10; *Politica*, 1323b34.

²⁸ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1124b28-31.

²⁹ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1106b21.

³⁰ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1179b10: „ar fi cu neputință totuși să trezească în marea masă a oamenilor elanul spre perfecțiunea morală. Căci nu este în natura mulțimii să se supună sentimentului de onoare.”

de a internaliza principiile etice în rândul celor mulți prin intermediul discursului sincer și astfel sunt nevoiți ca, în fața mulțimii, discursul lor să își asume figura retorică a ironiei.

Acest fapt nu înseamnă că nu va folosi critica deschisă pentru că îi este teamă de reacția celor cărora le vorbește. După cum am surprins anterior, omul cu grandoare sufletească posedă și virtutea curajului, care se deosebește de viciul temerității, de „cel ce exagerează prin îndrăzneală în fața pericolelor” (1115b29). Discursul public presupune astfel analiza circumstanțelor în care are loc, iar *parrhêsia* trebuie să fie capabil să analizeze pericolele, să delibereze și să pună în balanță însemnătatea lor (primejdia nefiind un scop în sine), să nu facă pe viteazul, iar curajul său să se manifeste atunci când pericolul este însemnat:

Omul grandorii sufletești nu se aruncă în pericole neînsemnate, nici nu iubește pericolele în general, pentru că puține sunt cele considerate de el demne de luat în seamă; se expune însă la marile pericole și, înfruntându-le, nu-și cruță viața, pentru că a trăi cu orice preț nu este demn de el³¹.

Importanța evaluării corecte a riscului arată importanța virtuților etice, căci persoana virtuoasă nu numai că respinge o viață în condiții amolare, ci dacă este necesar, el renunță la orice considerente raționale, strategice, care l-ar putea feri de moarte. Căci, potrivit afirmațiilor acestuia cu privire la curajul celor ce posedă *magnanimitatea*, riscul unei declarații sincere în spațiul public este justificat numai din perspectiva unei posibile încălcări a demnității sale. Iar acest fapt ne arată responsabilitatea față de virtuțile etice, căci o renunțare la vorbirea sinceră în fața celorlalți ar fi, în aceste circumstanțe, o dezmințire de sine.

Un discurs deschis, franc, în fața mulțimii needucate ar putea fi însă un act lipsit de prudentă, atunci când e foarte probabil ca sinceritatea să fie interpretată greșit. De vreme ce mulțimea are puterea de a-l pedepsi pe vorbitor, cei care vorbesc deschis nu par să aibă inteligență practică riscându-și munca sau chiar viața fără posibilitatea de a produce schimbări semnificative în beneficiul cetății. În aceste condiții, libertatea vorbirii poate fi asumată doar în cadrul unui grup restrâns de cetățeni raționali. Întrucât acești ascultători recunosc veracitatea cuvântului, precum și diferența dintre o atitudine ascunsă strategic și una directă, deschisă. Dacă cel care apreciază curajul și sinceritatea se dovedește a-i fi prieten, oponentul său, lipsit de virtute, poate profita de sinceritatea sa, fiind aparent în concordanță cu discursul *parrhêsiaștilor*, dar acțiunea fiind de fapt împotriva.

Cel ce practică *parrhêsia* trebuie să fie prudent în discursul public dacă urmărește realizarea binelui comun. Căci declarația sinceră, dar critică, în funcție de momentul sau modul în care este făcută, poate să producă o schimbare sau să nu fie acceptată, iar persoana virtuoasă să fie privită ca un oponent al sistemului politic dominant. Din această perspectivă poate fi înțeleasă și respingerea egalității

³¹ *Ibidem*, 1124b8.

democratice, întrucât era des folosită practica de a fi ostracizați pentru toți cei care păreau să fie superiori³². Însă nu trebuie să tragem de aici concluzia că Aristotel condamnă democrația și se opune participării la decizia politică a mulțimii. Într-un fragment important din *Politica*, el ne spune că mulțimea nu poate fi exclusă de la exercitarea funcțiilor administrative sau juridice, căci ea „trebuie să participe la deliberare și judecată” (1281b30). Iar acest fapt trebuie să se întâmple deoarece, chiar dacă luați individual, membri mulțimii sunt mai prejos decât un specialist, atunci când sunt împreună „ei sunt chiar mai buni, fie doar mai puțin răi «decât specialiști»” (1282a15-17).

Omul virtuos nu acționează imoral dacă folosește ironia în discursul ținut înaintea mulțimii. Deși discursul său nu este veridic, dar nici nu supralicitează lăudăroșenia, ori subevaluarea, el poate apela la ironie pentru a salva o situație, dar fără a afecta adevărul³³. Ținând cont de circumstanțe, ironia devine o figură retorică asemănătoare strategiei discursului socratic (1127b9)³⁴. În retorica sa, ironia este văzută de Aristotel ca fiind singurul tip de glumă potrivită pentru oratorul prudent, decent și educat. Spre deosebire de bufon, vorbitorul care folosește ironia nu urmărește amuzarea interlocutorilor cu orice preț, căci finețea glumelor sale bazate pe ambiguitate servește mai mult la amuzarea unui om liber decât la edificarea mulțimii³⁵. Dacă omul virtuos ar ignora natura publicului, precum și faptul că „educația publică se face, evident, cu ajutorul legilor” (1180a35), discursul său sincer ar putea avea un efect nedorit asupra mulțimii. Figura ironiei funcționează de aceea ca o corecție ce compensează distorsiunile datorate percepției ignorante și lipsei de înțelepciune a mulțimii. Dilema alegerii între obligația de a vorbi sincer, direct și în același timp conform considerentelor raționale ale strategiei retorice este, în acest mod, înlăturată prin asumarea ironiei. Înțelegem atunci de ce filosoful solicită celui virtuos ca, ținând cont de obligațiile sale sociale, pe lângă calitățile morale, să dețină abilitățile strategice ale retoricii, fără ca prin acestea să limiteze valabilitatea virtuților etice în spațiul public al cetății. Retorica, la fel ca și poetica, aparține științelor auxiliare, neutre din punct de vedere valoric, însă importante pentru cel ce este interesat de știința politică³⁶. Desigur, abilitățile retorice ale unui vorbitor sunt independente de opiniile exprimate în discurs, dar, cu toate acestea, discursul politic este orientat spre obținerea eudaimoniei conform standardelor etice. Iar succesul celui ce vorbește în fața mulțimii depinde de promovarea eficientă a obiectivului etic. Pentru Aristotel,

³² Aristotel, *Politica*, 1284a17.

³³ După cum precizează Stela Petecel, în nota 86 din *Etica Nicomahică*, „mincinosul poate spune adevărul, după cum și omul sincer poate minți, dacă de pildă trebuie să salveze o situație, ceea ce nu afectează adevărul, pentru că el nu acționează de dragul minciunii, ci din necesitate. [...] Caracteristica omului sincer este respectarea adevărului de dragul adevărului în sine, a frumuseții morale ce rezidă în el, după cum cea a minciinosului este de a minți din plăcerea de a minți; de aceea, prima atitudine este frumoasă și lăudabilă, cealaltă blamabilă”, p. 317.

³⁴ Aristotel, *Retorica*, 1379a30.

³⁵ *Retorica*, 1419b7-9.

³⁶ Aristotel, *Retorica*, 1356a25-31.

oratorul ironic și *parrhêsiatul* coincid în persoana celui virtuos atunci când discursul este ținut în fața mulțimii spre deosebire de convorbirea cu prietenii.

Este astfel important cui te adresezi căci, dacă cineva folosește *parrhêsia* adresându-se unei persoane egoiste, atunci puterea vorbei sale va avea consecințele demne de luat în seamă. Oponentul reprezintă contrastul în care omul virtuos se reflectă, așa cum transpare din fragmentele ce examinează teama și încrederea:

Și dintre cei care au fost prejudiciați de noi sau care sunt dușmanii noștri, sau adversarii noștri, sunt de temut nu cei irascibili sau cei sinceri, ci cei calmi, cei care simulează slăbiciune, cei vicleni; căci ei sunt incerți dacă se află aproape, încât nu sunt niciodată clari dacă se află departe³⁷.

Aristotel afirmă că nu trebuie să ne temem de cel care vorbește cu franchețe, sincer și deschis, dar trebuie să fim prudenți când avem de-a face cu oameni incerți, vicleni, neștiind niciodată ce vor să facă ori să spună. Iar când se referă la descrierea persoanei de care oamenii se tem, el subliniază că „încrederea este contrariul temerii, iar ceea ce liniștește – contrariul a ceea ce provoacă teama” (1383a15).

De altfel *parrhêsia* riscă faptul că, dacă exprimă critici, printr-o vorbire deschisă să suporte consecințe care-i pot pune în pericol viața. Dar dacă viața îi poate fi prejudiciată fizic, independența discursului îi confirmă superioritatea. Atitudinea pe care o pune în evidență este confirmată de relația autonomă a omului virtuos în raport cu cel care deține puterea politică. Presupunând că omul virtuos nu este recunoscut de puterea dominantă, fiind în pericol de a fi exilat sau chiar ucis, se pune întrebarea dacă prin educația sa politică și practică nu este obligat să vorbească conform convingerilor sale. Aristotel ia în considerare această posibilitate, analizând acțiunea morală în cadrul unor condiții situaționale specifice.

Astfel, în modul tradițional de exercitare a puterii, tiranul urmărește și depune toate eforturile ca supușii săi să nu se cunoască pentru a zădărnici încrederea lor reciprocă³⁸. De asemenea, importantă este supravegherea spuselor și faptelor celor pe care îi guvernează. În acest scop va apela la iscoade, căci doar știindu-se supravegheați, cei aflați sub dominația lui vor discuta cu teamă; în caz contrar, spionii vor afla mai ușor ceea ce este ascuns, mai ales atunci când se folosește *parrhêsia*: „Pentru că se vorbește mai pe ocolite când există teama de aceștia, iar atunci când se vorbește totuși pe față, acest fapt are șanse mai mici de a rămâne ascuns.”³⁹

³⁷ Aristotel, *Retorica*, II, 5, 1382b19-21, traducere Maria-Cristina Andrieș, Editura Iri, București, 2004: „καὶ τῶν ἡδικομένων καὶ ἐχθρῶν ἂντιπάλων οὐχ οἱ ὀξύθυμοι καὶ παρρησιαστικοί, ἀλλὰ οἱ πρᾶοι καὶ εἴρωνες καὶ πανοῦργοι: ἄδηλοι γὰρ εἰ ἐγγύς, ὥστε οὐδέποτε φανεροὶ ὅτι πόρρω.” *Ars Rhetorica*, Aristotle, W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1959.

³⁸ Aristotel, *Retorica*, 1313b4.

³⁹ Aristotel, *Politica*, 1314b15-17: „παρρησιάζονται τε γὰρ ἤττον, φοβούμενοι τοὺς τοιοῦτους, καὶ παρρησιάζονται, λανθάνουσιν ἤττον”

În tiranie domnește un climat al intrigilor; oamenii sunt asmuțiți unii contra altora, indiferent dacă sunt prieteni, bogați, dacă aparțin elitei sau membrii ai demosului. De altfel, modalitatea prin care tiranii își mențin puterea este neîncrederea dintre prieteni⁴⁰, spionii descurajând adversarii să vorbească deschis între ei. În acest mod, regimul politic este prezervat, teama ce realizează un climat al suspiciunii reciproce fiind modalitatea prin care se păstrează tirania, în caz contrar ea prăbușindu-se (1314a17-19). Ea este necesară deoarece cei care se opun tiranului în general și mai ales elitele care nu acceptă conducerea despotică sunt cei ce au încredere în sine și în ceilalți, admițând critica reciprocă și dezvoltând relații ce nu sunt pe placul tiranului, de vreme ce „prietenia înseamnă egalitate”⁴¹. De aceea, este un fapt surprinzător atunci când un individ are curajul de a-i vorbi direct tiranului, așa cum reiese din dialogul purtat între tiranul Pisistrate și un mic proprietar de pământ:

Văzând odată pe un om că muncește din greu pământul și-l curăță de pietre, porunci sclavului să-l întrebe ce crește pe pământul acela. Omul, necunoscându-l, răspunde: „Câte rele și neazuri, din toate Pisistratus trebuie să ia a zecea parte.” Pisistratus a fost atât de mulțumit de *discursul său sincer (parrhêsia)* și de tragerea de inima cu care lucra pe pământul său că el i-a acordat scutirea de toate taxele⁴².

Trebuie precizat însă că acest om nu îl cunoștea pe cel ce îl întrebase, deci nu era conștient de puterea sa și nici de riscul asumat prin vorbele sale. În al doilea rând, deși Pisistrate era un tiran, comportamentul său ilustrează un mod de conducere ce se bazează mai mult pe legalitate decât pe tiranie (14.3); în plus, el era blând și iertător cu cei săraci (16.2). Felul său de a guverna seamănă mai mult cu cea de-a doua modalitate de a menține tirania, descrisă în *Politica*. Dacă în prima suspiciunea și frica erau dominante, în cea de-a doua tiranul se poartă ca un rege bun (*Politica* 1314a40), acționând cu moderație (1314b33) și având bune relații, atât cu elitele, cât și cu demosul (1315b2-3). Aceasta pare să fie și modalitatea lui Pisistrate de a conduce. De altfel el a ajuns tiran folosindu-se de discursul demagogic (1310b30), iar prin faptul că a domnit până la bătrânețe (*Statul atenian* 17), confirmă succesul acestei modalități mai durabile de a prezerva acest regim, ce, în acest caz, nu este în totalitate unul rău⁴³.

⁴⁰ *Ibidem*, 1313b30.

⁴¹ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1158a1.

⁴² Aristotel, *Statul atenian*, 16, traducere Ștefan Bezdechi, Editura Agora, Iași, 1944 p. 3: „ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἀπεκρίνατο ἀγνοῶν, ὃ δὲ Πεισίστρατος ἤσθεις διὰ τὴν παρρησίαν καὶ τὴν φιλεργίαν ἀτελεῖ πάντων ἐποίησεν αὐτόν.”

⁴³ Aristotel, *Politica*, 1315b4-9: „Nu numai că prin acestea puterea va deveni mai bună și mai de invidiat, ci, întrucât se exercită asupra unor oameni mai buni, iar nu peste unii umili, care îl urăsc și se tem de el, puterea lui va fi mai durabilă. Chiar și el va fi mai predispus la o putere virtuoasă. Adică, fiind pe jumătate vrednic, el nu va fi rău decât pe jumătate.”

De obicei, însă, puterea arbitrară, absolută și lipsită de responsabilitate a tiranului, precum și preferința lui pentru lingușitori⁴⁴ împiedică practic indivizii să riște să spună altceva decât ceea ce tiranul ar dori să audă. Un exemplu în care cel care folosește *parrhêsia* în fața unui puteri autoritare și care sfârșește tragic ne este redat de Diogenes Laertios în paginile despre Aristotel. Plecând de la curtea lui Alexandru, filosoful îl recomandă regelui pe nepotul său, Callisthenes din Olynth. Însă cel recomandat „vorbind prea sincer regelui (*παρρησία στικώτερον λαλοῦντα*) și nevoind să asculte de el”⁴⁵ cade în dizgrație, este arestat și moare închis într-o cușcă⁴⁶. Din acest exemplu tragic rezultă cât de delicată poate fi relația dintre un monarh și cel ce folosește *parrhêsia*, mai ales atunci când nu se ține de *prônesis*. De altfel, Aristotel își avertizase ruda, prin intermediul unui vers, asupra consecințelor posibile ale unui discurs direct: „se spune că Aristotel dojenindu-l, i-a recitat versul: Fiule, dacă-i cum spui, puține sunt zilele tale”⁴⁷. Filosoful este cel care îi atrage atenția asupra faptului că în fața unui rege trebuie să fii capabil să deliberezi asupra cuvintelor folosite, să fii prudent cu privire la ceea ce spui și să nu exagerezi prin îndrăzneală, ci să fii asemenea lui Socrate care „privea curajul ca știință” (1116b5).

O persoană virtuoasă se folosește de *parrhêsia* în mod diferențiat, atent cui i se adresează, distingând între un adversar puternic politic, dar inferior lui din punctul de vedere a virtuții, de un altul needucat precum mulțimea, ori cel căruia îi este egal. Această diferențiere între tiran, publicul larg (față de care folosește ironia) ori un grup de prieteni asemănători cărora li se adresează prin vorbirea directă și deschisă dezvăluie încă o dată necesitatea de a folosi virtutea sincerității cu măsură. De aceea Aristotel avertizează că „Nu trebuie să discutăm cu oricine și nici să ne exercităm în dialectică cu primul venit”⁴⁸.

Parrhêsia este folosită doar în cazul unei rupturi la nivelul relațiilor de putere existente în cetate și pentru salvarea binelui comun; în rest, practica acestei vorbiri este rezervată doar conversațiilor private între oamenii virtuoși. Doar în acest context, omul virtuos poate „să vorbească și să acționeze deschis”⁴⁹, căci caracterul și percepția realității celui alt corespunde aceleiași realități.

3. PARRHÊSIA CA SEMN AL PRIETENIEI

După cum am văzut, omul definit de *magnanimitate* apelează la ironie în fața mulțimii, dar în cercul prietenilor săi se va exprima deschis. Prietenia ocupă un rol important în *Etica Nicomahică*, fiindu-i dedicate două cărți din această lucrare. Trebuie precizat că, pentru filosof, există trei forme ale prieteniei. Prima, la baza

⁴⁴ Aristotel, *Politica*, 1314a.

⁴⁵ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, V. 5, traducere C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Editura Polirom, Iași, 1997

⁴⁶ Aram M. Frenkian, în „Note și comentarii”, 23, la Diogenes Laertios *op. cit.*, p. 424.

⁴⁷ Diogenes Laertios, V. 5.

⁴⁸ Aristotel, *Topica*, 164b, în *Organon II*, traducere Mircea Florian, Editura Iri, București, 1998, p. 536.

⁴⁹ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1124b27.

căreia se află interesul, pare a fi predominantă. Cea de-a doua are ca element central plăcerea obținută; ea este prezentă mai ales la cei tineri. Dar ambele sunt cele care se destramă cel mai ușor (1156a10-21), ele fiind doar cazuri aparente și accidentale, iar prietenia autentică fiind doar cea care se bazează pe virtute și pe binele reciproc⁵⁰. Prietenia adevărată poate fi realizată numai între oameni virtuoși, cei care urmăresc binele prietenului deoarece acționează în temeiul valorii pe care o presupune virtutea: ei „se află în acord și cu sine și cu alții față de alții, menținându-se, ca să spunem așa, pe aceeași poziție”⁵¹. În schimbul de idei dintre filosofi în care se recunoaște cel virtuos, căutarea adevărului, acompaniată de vorbirea directă, este primordială; altfel s-ar putea să ajungem în situația de a nega virtutea sincerității, preferând, așa cum ne spune și *Etica Eudemică*, una dintre extremele sale, disimularea sau lîngușeala⁵².

În acest schimb de idei, ar putea exista unele reticențe, dar acestea nu fac altceva decât să mărturisească o prietenie ce s-a înfiripat din relația maestru-discipol. Există, după cum mărturisește Aristotel, o situație în care partea rațională a sufletului se disociază de cea doritoare, apetitivă, filosoful aflându-se într-un conflict interior. Sub îndrumarea lui Platon, Aristotel a crescut până a atins autonomia care l-a transformat în prieten al profesorului său. În același timp totuși, rațional el este dedicat adevărului pe care îl expune în prelegeri. Criticând ideea platoniciană a binelui, Aristotel nu uită să amintească datoria ce o are față de prieten⁵³, subliniind primatul rațiunii față de cel al afectelor. În consecință, prietenia dintre filosofi ce urmăresc adevărul presupune o punere în plan secund al sentimentelor ce ar putea fi lezate de o critică: „Credem însă că, pentru a salva adevărul, este mai bine și chiar necesar să renunți la sentimente personale, cu atât mai mult dacă ești filosof. Căci, deși le iubim pe amândouă, este pentru noi o datorie sacră să punem adevărul mai presus de prietenie.”⁵⁴

Aristotel ne mai spune că *parrhêsia* nu e folosită doar între filosofi, ci și între toți cei ce se consideră prieteni sau frați: „Față de camarazi și de frați trebuie să avem o *comportare francă* și să ne bucurăm împreună cu ei de tot ce posedăm”⁵⁵. Prin posesie nu se referă la bunurile pe care le au, căci imediat acesta punctează faptul că trebuie să le acordăm tuturor „ceea ce li se cuvine de drept”⁵⁶, apreciere dificilă când e vorba de persoane din categorii diferite. Contextul ne ajută să înțelegem

⁵⁰ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1156b4-12. „Perfectă este însă prietenia dintre oamenii cu noblețe spirituală, adică cei ale căror afinități izvorăsc din virtute. În același fel își doresc ei binele unul altuia: ca oameni de virtute; și oameni de virtute ei sunt în însăși esența lor. Iar a dori binele prietenului pentru prietenul însuși înseamnă a fi prietenos în sensul cel mai înalt (pentru că o astfel de prietenie se datorează structurii interioare a celor ce o resimt și nu unei stări accidentale).”

⁵¹ *Ibidem*, 1167b7.

⁵² Aristotel, *Etica Eudemică*, 1233b36.

⁵³ Cu privire la disputa dintre Platon și Aristotel, a se vedea Anton Adămuț, *Amicus Plato sed magis amica veritas. Istoria spusei de la Homer la Tarski*, Editura Institutul European, Iași, 2018, p. 22–29 și 67–78.

⁵⁴ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1096a12-15.

⁵⁵ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1165a30: „καὶ παντὶ δὲ τῷ πρεσβυτέρῳ τιμὴν καθ’ ἡλικίαν, ὑπαναστάσει καὶ κατακλίσει καὶ τοῖς τοιοῦτοις: πρὸς ἐταίρους δ’ αὐτὸ καὶ ἀδελφοὺς **παρρησίαν** καὶ.”

⁵⁶ *Ibidem*, 1165a35.

obiectul la care se referă filosoful; în fragmentul următor vorbește despre diferitele lucruri acordate propriei familii sau celorlalți concetățeni. Îngrijirea, de exemplu, este datorată părinților, respectul este datorat tatălui, iar onoarea celor bătrâni. Față de prieteni și frați nu trebuie să fim indiferenți, ci să ne comportăm direct, franc, formând o comuniune caracterizată printr-un anumit mod de viață (a face gimnastică, a vâna, a juca zaruri sau a bea, ori a face filosofie, adică a împărți cu ei „ceea ce în ochii lor înseamnă viață”⁵⁷).

Aristotel nu spune de ce trebuie să ne comportăm franc dar am putea presupune că această atitudine față de prieteni și frați seamănă cu cea a omului mărinimos, a omului virtuos față de cei de aceeași calitate. După câteva paragrafe ne explică de ce omul virtuos are nevoie de prieteni:

Omul virtuos simte și față de prietenul său ceea ce simte față de el însuși (căci prietenul este un al doilea eu), atunci, așa cum pentru fiecare om propria existență este demnă de dorit, la fel sau aproape la fel trebuie să fie pentru el și existența prietenului său. [...] Trebuie deci să participăm și la conștiința de a exista a prietenului la care nu se poate ajunge decât ducându-ne viața împreună cu el, adică trăind într-o comuniune de gânduri și idei: acesta este sensul în care trebuie concepută, la oameni, viața în comun, spre deosebire de animale, unde ea constă doar în a paște împreună⁵⁸.

Prietenul este un alt sine, un alter-ego, dar cum bine observă Giorgio Agamben, „o alteritate imanentă ipseității”⁵⁹; de aici necesitatea unei vieți duse în comun. Prietenia are un statut ontologic, este instanța con-simțirii existențiale; în același timp are și o semnificație politică, deoarece ea definește viața oamenilor prin comuniunea de gânduri și idei, una care nu neagă raportarea critică la ideile celor preocupați de cunoaștere. Ținând cont de faptul că numai omul are limbaj prin care se exprimă utilul, dreptatea și nedreptatea (1253a15), prietenia nu poate fi asumată fără folosirea *parrhêsia*, a comportamentului și a vorbirii directe; ea construiește încrederea și cimentează o astfel de relație.

Avem nevoie de un prieten și pentru a putea să ne cunoaștem pe noi înșine cât mai bine. De multe ori nu ne vedem așa cum suntem. Ne plângem de ceilalți fără a băga de seamă că, poate, și noi suntem la fel⁶⁰. Prin oglindirea în sufletele prietenilor noștri vom putea ști cine suntem. Autocunoașterea este un proces reflexiv ce necesită prezența altor oameni. De aici decurge raportul adecvat cu iubirea de sine, căci iubirea prietenului este un sentiment care „există în gradul cel mai înalt

⁵⁷ *Ibidem*, 1172a8.

⁵⁸ *Ibidem*, 1170b7-15.

⁵⁹ Giorgio Agamben, *Prietenul și alte eseuri*, traducere Vlad Russo, Ed. Humanitas, București, 2012, p. 19.

⁶⁰ Aristotle, *Magna Moralia*, 1213a8-20 ed. F. Susemihl, Leipzig: Teubner, 1883, „as we are, we are not able to see what we are from ourselves (and that we cannot do so is plain from the way in which we blame others without being aware that we do the same things ourselves).”

în raportul dintre om și el însuși”⁶¹. Aristotel precizează că există două feluri de „iubiri de sine”: una rea, în care dorințele și partea irațională controlează persoana, urmărindu-se „prea mult în materie de bogății, onoruri și plăceri trupești”⁶². Cea bună presupune stăpânirea de sine, capacitatea de reflecție, partea rațională fiind suverană, precum s-a putut vedea în cazul omului definit de grandoare sufletească. În ambele situații, filosoful recunoaște că avem de-a face cu egoism, cu mențiunea că în primul caz este unul inferior, deci negativ, iar în cel de-al doilea caz unul superior, ce aspiră spre frumosul moral⁶³, culminând cu sacrificarea vieții pentru prieteni⁶⁴.

Spre deosebire de omul vicios, omul virtuos, iubindu-se pe sine și practicând binele, „își va fi util și lui însuși și altora, dar omul vicios nu trebuie s-o facă pentru că, lăsându-se în voia relelor sale pasiunilor, își va aduce prejudicii și sieși și celor din jur”⁶⁵. Întrucât prietenia presupune egalitate și reciprocitate, persoana virtuoasă se va putea îngriji cu greu de persoana vicioasă, dacă aceasta din urmă nu își schimbă mai întâi raportarea egoistă la ea însăși și își urmărește doar propriul interes sau plăcerea din cele două forme aparente de *philia*.

Acest fapt explică de ce *parrhêsia* vorbește deschis numai în cazul în care discursul se adresează unei audiențe potrivite. Prietenul este un omolog al său, căci „asemănător spre asemănător tinde”⁶⁶. El se află la același nivel rațional și, prin urmare, recunoaște acest mod de a acționa virtuos. *Parrhêsia* deține această cunoaștere și, datorită educației și a practicii sale etice, trebuie cu „necesitate să vorbească și să acționeze deschis”⁶⁷, căci între prieteni există acea „reciprocitate și egalitate care îi conferă caracteristica umană ce se poate lipsi de orice continuum al dominației”⁶⁸. De aceea, *parrhêsia* este folosită mai ales către cei care au un comportamentul virtuos. Ea reprezintă optimul și condiția *philia* și cea care stă ca o dovadă pentru faptul că în prietenia dintre oamenii virtuoși se poate exercita critica, căci așa cum ni se spune la sfârșitul cărții a 9-a „desfășurându-și împreună activitatea și corectându-se reciproc, ei se înalță moral pe o treaptă superioară” (1172a12). În cadrul acestei relații, nu este exclusă posibilitatea greșelii, căci oamenii virtuoși sunt cei care urmăresc ca prietenii să nu comită erori (1159b6-7) și astfel, dacă ne gândim la reciprocitatea acestei relații, sunt capabili să accepte critica.

⁶¹ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1168b5.

⁶² *Ibidem*, 1168b15.

⁶³ *Ibidem*, 1169a3: „Iată de ce omul de bine poate fi considerat «egoistul» prin excelență, dar posedând un tip de egoism diferit de cel blamabil, de care se deosebește tot atât de mult ca o viață rațională de una pasională și tot atât de mult ca aspirația spre frumos de căutarea interesului personal.”

⁶⁴ *Ibidem*, 1169a20.

⁶⁵ *Ibidem*, 1169a12-15.

⁶⁶ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1155a.

⁶⁷ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1124b31.

⁶⁸ Hans-Klaus Keul, *Prietenia la Aristotel*, în *Filosofia politică a lui Aristotel*, vol. coord. de Vasile Muscă, Alexander Baumgarten, Iași, Editura Polirom, 2002, p. 108.

Am observat prin acest excurs, referindu-ne la textele lui Aristotel, că *parrhêsia* nu este doar o vorbire liberă sau că implică un curaj ce ignoră reacțiile celorlalți. Cel ce se adresează direct trebuie să fie prudent, să nu dea dovadă de o temeritate lipsită de rațiune și să aibă în vedere modul în care o face, precum și calitatea celui din fața sa. În caz contrar, trebuie să își asume reacția violentă a celor cărora li se adresează. Dacă aceste pericole nu sunt însemnate sau nu conduc la binele celorlalți, atunci nu mai putem vorbi de curajul celui ce spune adevărul, ci de orgoliul celui lipsit de inteligența practică. Din acest motiv *parrhêsia*, înțelesă mai ales ca vorbire critică, e prezentă mai mult în spațiul mult mai sigur al prietenilor, al celor care urmăresc cunoașterea, binele și practicarea virtuților. În acest sens, prietenia poate fi văzută ca fiind drumul descoperirii comune a adevărului și eudaimoniei.

