

O MOȘTENIRE PLATONICIANĂ: TEMA FILOSOFULUI REGE

MARIAN GEORGE PANAIT
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Abstract. In this paper, I try to argue in favor of democracy and against the political pattern of the philosopher king. I show that the various forms of government are characterized by a specific mix between the formal institutional perspective, respectively individual material one which are in competition at the level of the state community. I analyze the theoretical aspects of the philosopher king regime as they appear in Plato, respectively Marcus Aurelius. I am dealing with the historical applications of these theoretical models. I argue against the statement supporting the philosopher king regime, namely that the power's performance is primary. I argue that the primary issue is the guarantee of equal exercise of individual sovereignty in the state community. I conclude that this requirement is met only in a democracy.

Keywords: philosopher king, democracy, state community, individual sovereignty.

Împlinirea a 1900 de ani de la nașterea împăratului roman Marcus Aurelius – în același timp un important filosof stoic de limbă greacă – a fost ocazia pentru alcătuirea acestui grupaj omagial, dar și pentru a reflecta mai atent la unele dintre susținerile și pozițiile pe care le îmbrățișez. Din capul locului spun că sunt împotriva filosofului rege și pentru democrație. Atare afirmații sunt pentru eventualul cititor, cu mare probabilitate, așezate în contextul curent al disputelor dintre conservatori și progresiști, dintre apărătorii tradiției și susținătorii corectitudinii politice, dintre creștini și atei etc. Mai mult, există riscul ca atașamentul meu pentru democrație și drepturile omului să fie interpretat ca o formă de cosmopolitism și progresism. Nu este locul aici pentru a face genealogia contextului curent¹, este suficient să arăt că: 1. nu vreau în niciun fel să fiu parte la disputele contemporane de felul celor enumerate mai sus; și 2. nu vreau acest lucru pentru că socotesc aceste dispute ca fiind nu doar sterile, ci și păgubitoare prin aceea că ascund cercetării realele probleme cu care ar trebui să ne confruntăm. Acestea fiind spuse, în acest text analizez câteva momente istorice în contextul unor clarificări conceptuale pe care le aduc, urmărind să ofer o întemeiere respingerii filosofului rege, respectiv susținerii democrației. Nimic sistematic, nimic savant, doar câteva observații cu speranța că ele vor legitima poziționarea mea, dar mai ales cu aceea că voi găsi, dacă nu aprobarea cititorului, cel puțin deschiderea sa pentru a medita singur la problemele tratate aici.

¹ Într-un text separat, care sper că va apărea în curând, urmăresc unul dintre firele acestei evoluții, de la conceptul clasic al adevărului până la fenomenul postadevărului.

Realitatea vieții noastre, din vremuri imemorabile, este că noi trăim împreună. Condiția noastră naturală, biologică², ne facem să procreăm, iar nevoile noastre tot mai diversificate ne solicită interacțiunea, așa că, în modul cel mai simplu cu putință, se naște nevoia de a administra interacțiunile noastre în comunități cu întindere variabilă. Traiul individual separat – indiferent de motivele sale – este o excepție interesantă în sine, dar mult mai puțin preocupantă decât traiul nostru în comun. Diferitele forme de comunități, de la familie până la societatea națiunilor, au cunoscut studii și cercetări fără număr și vor fi în continuare provocatoare pentru cunoaștere. Tema care ne interesează, aceea a filosofului rege și aceea opusă, a democrației, se pune în mod relevant la nivelul statului, indiferent dacă acesta are întinderea unei cetăți grecești sau aceea a Imperiului Roman. Tratând despre asemenea teme, procedez cum fac totdeauna, mă uit la acele fapte care sunt la rădăcina lucrurilor, fără de care nicio structură factuală sau argumentativă nu se poate susține. În acest caz, pentru a nu ne înșela deloc, este potrivit să plecăm de la definiția dată statului de către Weber: o comunitate care exercită cu succes monopolul violenței pe un anumit teritoriu. Nu trebuie să ne iluzionăm, este vorba despre violență fizică; folosirea termenului *comunitate*, în locul celui mai tehnic de *societate*, nu trebuie să ne înșele; nu este vorba despre o atenuare a violenței pentru că ea ar fi expresia unei comunități organice, ci, pur și simplu, Weber are nevoie să pună în legătură definiția statului cu cele trei tipuri de legitimitate descrise în aceeași conferință. Să nu ne înșelăm, viața noastră în comun într-un stat este, la rădăcina ei, administrată cu amenințarea violenței fizice, iar la nevoie cu aplicarea acesteia. Cei care aplică violența nu sunt alcătuitorii obișnuiți ai acelei comunități statale, ci aceia dintre aceștia care joacă un rol special tocmai prin exercitarea violenței (este motivul pentru care Schimdt susține că suveran este acela care decide în starea de urgență), deținătorii puterii politice. Acești deținători nu sunt selectați dintre toți apărătorii comunității, ci dintr-un grup privilegiat el însuși tocmai prin aceea că este baza de selecție a conducătorilor, membrii acestui grup sunt cetățenii³.

Este de natura evidenței că pentru acei cetățeni care exercită puterea este preferabil ca ei să nu recurgă la violență, să conducă pașnic, pentru că în acest fel resursele societății sunt mai bine folosite, iar principalii extractori de beneficii sunt chiar conducătorii, indiferent de forma de guvernământ. Acest exercițiu pașnic al puterii este considerat ca unul legitim; legitimitatea calificată de Jaspers drept o formulă magică și descrisă în trei forme de Weber (tradițională, carismatică și

² Imaginați-vă o lume gnostică în care se refuză procrearea; de acum în 90–100 de ani omenirea ar înceta să existe; un argument atât de simplu arată stupiditatea luptei împotriva biologiei; și mai arată că nu suntem nici pe departe prima generație atât de „inteligentă”; doar că azi, mulțumită mijloacelor de comunicare, această „inteligentă” este mult mai răspândită ca acum 2000 de ani.

³ Selecția în Antichitate, în special în cetățile grecești și în Roma republicană, este extrem de severă și aproape închisă străinilor (să ne gândim la cazul lui Aristotel metec la Atena), iar când în Roma imperială această selecție începe să se relaxeze, distincția republicană dintre *civitas cum suffragio* și *civitas sine suffragio* este păstrată.

instituțională) nu are de fapt nimic magic, dar nici nu este descriabilă atât de simplu sub trei forme. În realitate, totdeauna când intervine legitimitatea, grupuri diferite din societate acceptă puterea pentru motive diferite și, mai important, toate aceste grupuri se tem de exercițiul violenței de către putere. Indiferent de forma de guvernământ, această amenințare există și, mai mult, indiferent de forma de guvernământ, în situații speciale, puterea ajunge să-și proiecteze violența asupra membrilor societății⁴. Atunci de ce anume am respinge filosoful rege și am susține democrația? Dacă în toate cazurile puterea ajunge să facă uz de violență în situații speciale, de ce ne-am mai preocupa de distincții? Mai mult, dacă democrația înregistrează tot mai multe critici, iar guvernările proclamate democratice oferă tot mai multe motive de îngrijorare, de ce ne-am mai face probleme pentru democrație? Răspunsul este simplu și trebuie dat în două planuri. În primul plan, este vorba despre faptul că la nivelul exercițiului real al puterii există totuși diferențe notabile între statele proclamate democratice occidentale și regimuri autoritare de format oriental. În al doilea rând, dar mai important pentru noi, pentru că argumentând în favoarea democrației și împotriva filosofului rege setăm anumite standarde teoretice, încurajăm anumite așteptări din partea cetățenilor, a tuturor membrilor comunităților statale⁵. Este important ca într-un mod clar, argumentat și verificabil să pledăm pentru democrație și pentru drepturile omului deoarece, în lipsa acestei pledoarii, nu numai că nu am acționa potrivit cu drepturile noastre naturale, dar am și uita de importanța lor. Despre toate acestea vorbim atunci când analizăm filosoful rege și îi opunem democrația.

Comunitățile, în special acelea mai mari, cum sunt cele statale, nu se pot organiza după criterii referitoare la fiecare individ – să le spunem *materiale* sau *de conținut* –, după virtuțile, interesele, relațiile etc. individuale. Este nevoie de o anumită regularizare a acestei organizări după criterii – să le spunem *formale* – referitoare la funcționalitatea standardizată, eliminând excesul de subiectivitate. În primul caz, suntem în prezența individului cu subiectivitatea sa și cu o variabilitate a evaluărilor, atitudinilor și comportamentelor care pot lesne arunca în aer comunitatea sau transforma guvernarea ei în cel mai capricios totalitarism. În al doilea caz, suntem în prezența unor instituții, a unor reguli verificate în timp care au pretenția de non-subiectivitate, dacă nu chiar pe aceea de neutralitate, adică de aplicabilitate egală tuturor celor pentru care au fost elaborate. Așa cum indivizii sunt diferiți între ei, chiar dacă în măsură mai mică, și seturile de instituții aplicabile de la o comunitate la alta – în cazul nostru, la cele statale – sunt diferite. Este în obișnuința noastră, iar acest lucru nu este greșit, să explicăm reușita diverselor întreprinderi fie prin diferențele dintre indivizi, fie prin acelea dintre seturile de instituții. Această

⁴ Dacă socotim societățile occidentale democratice – ceea ce este discutabil, cel puțin în comparație cu democrația ateniană –, avem un bun exemplu în felul în care au fost tratate vesele galbene în Franța președintelui Macron.

⁵ În lumea modernă funcționează această distincție între cetățeni cu drept de vot și cetățeni fără drept de vot, dar toți sunt considerați cetățeni.

obișnuință a noastră este importantă pentru tema pe care o discutăm. Toți cei care pretind că puterea trebuie exercitată de o persoană sau de un grup de persoane le disting pe acestea de celelalte asemănătoare lor pe seama unor criterii. Dacă criteriile menționate puțin mai sus erau relevante pentru individ (*să îmi satisfac interesul, să mă port virtuos* etc.), cele menționate acum sunt relevante pentru comunitate (*cel educat conduce mai bine, cei bogăți au dovedit că sunt mai pricepuți în administrare* etc.), chiar dacă ambele seturi privesc indivizii și caracteristicile lor. Deja această diferență dintre cele două seturi de criterii ar trebui să ne dea de gândit. Un aspect interesant este acela că până și cei care privilegiează criteriile materiale doresc să ridice aplicabilitatea acestora până la generalitatea comunității, adică să le transforme în instituții. Așa se face că punctul de vedere formal, instituțional trebuie să explice și funcționarea personalizată a puterii (tiraniei și epistocrației, eventual analfabeți). Aceste împrejurări constatabile frecvent la nivel factual sunt o dovadă, chiar dacă nu peremptorie, că este nevoie într-un stat de instituții. Decisiv pentru această necesitate este însă argumentul că o comunitate organizată exclusiv pe seama variatelor voințe individuale va ajunge, mai devreme sau mai târziu, la autodesființare. Pe scurt, componenta instituțională este necesară în comunitatea statală. Toți instituționaliștii, de la North la Acemoglu, ne arată importanța instituțiilor pentru tipul de economie, de politică, de societate pe care vrem să îl construim și insistă că tratamentul instituțional al funcționării statului, inclusiv sau mai ales al exercițiului celor trei puteri cu garantarea domniei legii, a democrației și a competiției de piață, este singurul care asigură productivitate, distribuție echitabilă și exercițiul drepturilor individuale. Și este adevărat: soarta democrației este legată de existența și de funcționarea instituțiilor specifice ei. Numai că acest lucru a fost repetat atât de mult, încât pare că am uitat de componenta individuală a comunității statale. În realitate nu am uitat, dar facem eforturi pentru a o integra într-un mod nepotrivit cu perspectiva dominantă, instituțională; anume, ne străduim pe toate căile să așezăm omul potrivit la locul potrivit. Adevărul este însă că această vorbă românească face parte din universul de discurs al abordării individuale a relațiilor noastre; iar dacă o folosim frecvent, dacă nu chiar exclusiv, în universul instituțional, ne aflăm în eroare. Pentru un instituționalist pur și dur nu contează cine unde se găsește, pentru că instituțiile bine întocmite ne obligă să ne conformăm; premiul cel mare ar fi că *at the end of the day* fiecare ajunge în căsuța care i se potrivește, nu pentru felul în care este el, ci pentru felul în care s-a raportat la instituții. Este vizibil cu ochiul liber că o asemenea construcție este vecină cu utopia. Raportarea corectă a individului la instituții, mai bine zis raportarea corectă între cele două perspective, materială, respectiv formală, este de tip concurențial. Individul vrea să folosească instituțiile pentru a-și atinge scopurile, iar instituțiile vor ca individul să li se conformeze. Această realitate este de neevitat pentru că, așa cum comunitatea statală nu poate exista fără instituții, ea nu poate exista nici fără indivizi care au virtuți, vicii, interese etc. proprii și diferite de ale altora. Dacă există – deși personal mă îndoiesc –

vreun temei pentru a califica diverse curente contemporane drept marxiste, atunci acesta constă în preocuparea comună de a schimba caracteristicile individuale prin conformare la instituții. Realitatea este că indivizii au nu numai interese, ci și caracteristici proprii care nu pot fi șterse fără a distruge acei indivizi, dar ei au și angajamente individuale de prietenie, de iubire, de înrudire etc. Nu este exclus ca aceste angajamente să intre în conflict cu angajamentele lor civice. Instituționalistul se așteaptă să pui comunitatea înaintea mamei tale în cazul unui conflict? Foarte probabil, cei mai mulți, dacă se iau în serios, ar răspunde afirmativ acestei întrebări; nu sunt sigur că s-ar purta în acord cu acest răspuns dacă ar fi vorba despre propria lui acțiune în legătură cu propria sa mamă. Este o realitate aceea că instituțiile sunt, pe de o parte, secundare în ordine logică față de indivizi, pentru că sunt generate de aceștia, iar pe de alta că, oricât de stabile ar fi ele, instituțiile sunt mai schimbătoare decât legăturile biologice dintre oameni și chiar decât cele de prietenie, de iubire etc. Așa stând lucrurile, chiar din relația instituției – indivizi vedem că nu putem ignora componenta individuală a comunității statale. Iar la rădăcina lor, lucrurile sunt și mai simple: la ce ar mai fi bune instituțiile, dacă mă fac să îmi încalc cele mai adânci angajamente individuale? Așadar, perspectiva materială, individuală este necesară și ea în comunitate, alături de cea instituțională. Este moral să nu îmi trădez prietenul, este datoria organizațiilor care funcționează instituțional să descopere și eventual să pedepsească un asemenea angajament, dacă el este ilegal. Aranjamentele în statul de drept cu democrație reprezentativă sunt în această privință satisfăcătoare. Individul este liber să își ia deciziile morale, iar diversele organizații – care au în sarcină să estimeze dacă asemenea decizii contravin moral sau legal intereselor comunității sau celor ale altor indivizi – sunt chemate să se pronunțe. Mai mult, acest tip de stat, prin separația puterilor, propune și căi de soluționare a unor asemenea conflicte. Ba, chiar mai mult, într-un asemenea tip de stat indivizii sunt liberi să părăsească acea comunitate; astfel, fiecare poate aproxima conflicte viitoare și poate căuta o comunitate cu aranjamente constituționale mai convenabile (desigur, această comunitate trebuie să îl accepte). Pe scurt, este potrivit să recunoaștem două lucruri. Primul este acela că întotdeauna vor exista măcar potențial conflicte între individ și instituții, că unul sau celelalte vor căuta să încalce regula jocului. Al doilea este acela că o comunitate statală în care domnește legea și funcționează democrația reprezentativă a oferit în mod tradițional soluții pentru asemenea situații, ca de altfel pentru relațiile individului cu ceilalți indivizi și cu comunitatea; nu are rost să renunțăm la ceea ce este funcțional și putem optimiza acolo unde este nevoie. Pentru tema noastră, filosoful rege față în față cu democrația, am clarificat deja ce este perspectiva individului și ce este perspectiva instituțională și am arătat că ambele sunt necesare, chiar dacă în concurență, pentru funcționarea comunității statale. Am constatat chiar că până și o guvernare a unui individ este standardizată, instituționalizată, în timp ce guvernarea instituțională prin excelență, aceea democratică, la rândul ei trebuie să țină seamă de perspectiva individuală, să accepte posibilitatea conflictului și chiar comportamente de felul celor ale lui

Alcibiade. Chiar din cele spuse acum reiese că am putea stabili un fel de hartă pe care să plasăm mixturile diferite între perspectiva individuală și cea instituțională corespunzătoare diverselor forme de guvernare. Democrația oferă cea mai bună soluție concurenței dintre cele două perspective asupra comunității statale, după cum sper că va rezulta și din analizele următoare. Să privim mai de aproape tema filosofului rege așa cum am moștenit-o de la Platon și am dezvoltat-o ulterior.

Textul de referință este *Republica* 473 d, un scurt fragment din discuția lui Socrate cu Glaucon, în care primul afirmă că o cetate nu va fi bine condusă până când practicarea filosofiei nu va coincide în aceeași persoană cu exercitarea conducerii politice, fie prin așezarea filosofului la conducerea treburilor, fie prin îndeletnicirea conducătorilor cu filosofia veritabilă, și adaugă, în mod surprinzător și neglijat de interpreți, că, pentru ca lucrurile să funcționeze, în mod necesar sunt de exclus aceia care se dedică exclusiv uneia sau alteia dintre ocupații și încheie spunând (la 473 e) că, în lipsa satisfacerii acestor condiții, constituția agreată de ei nu va putea fi aplicată. Corecta înțelegere a textului presupune ca el să fie interpretat prin contrast cu simțul comun întărit de sofști și de comediografii, după care filosoful este cel mai nepotrivit să conducă o cetate, și în acord cu concepția mai largă a lui Platon despre *eidoi*, despre întâietatea *polis*-ului față de individ, despre *aretai* etc. Nu insist asupra acestora, pentru că vreau să recuperez două-trei aspecte ale temei noastre care de obicei sunt neglijate. Primul este acela că, orice ar spune fragmentul citat despre coincidența respectivă, Platon construiește *Kallipolis* și atribuie poziția de rege filosofului într-o manieră teoretică, drept o deducție din datele sistemului. Aceasta înseamnă că acela care are deplina cunoaștere a esențelor, adică acela care așază la temelia gândirii și a acțiunilor sale contemplarea (aici, *nous*) – nicidecum o cunoaștere inductivă, pornită de la copii, al cărei statut este cel mult de opinie –, are cunoaștere universală și este astfel în cel mai înalt grad potrivit prin înțelepciune să fie cârmaciul corabiei *polis*. Înțelegem corect această construcție platoniciană dacă avem în vedere că susținerea sa, cum că acela care cunoaște binele nu poate face răul, trebuie înțeleasă în contextul aretologiei sale. Virtuțile sunt altceva decât simple deprinderi, decât rezultat al obișnuinței; ele sunt caracteristici ontologice – înțelepciunea este prin excelență astfel –, pe care cunosătorul a ajuns să le scoată la iveală din sine și să le pună la lucru. Din acest punct de vedere, al teoriei, un filosof autentic, adică un posesor al cunoașterii, este prin definiție o persoană care are toate instrumentele cognitive și volitive pentru a conduce bine cetatea și, mai mult, nu le poate exercita altfel decât spre acest bine. După teoria platoniciană, dacă Platon însuși, socotit de noi toți filosof, ar conduce Atena și s-ar proba fără putință de tăgadă că nu conduce bine, atunci noi, dimpreună cu Platon (care a fost unul dintre cei mai ascuți critici ai propriilor teorii), ar trebui să fim convinși că Platon nu este filosof. Al doilea aspect este acela al încercărilor lui Platon însuși, respectiv ale celor care i-au urmat – filosofi sau conducători, de la Alexandru Macedon la Friedrich II, trecând prin Marcus Aurelius și Iulian Apostatul –, de a aduce în viață modelul teoretic. Toți cei numiți

în apozitia de mai sus s-au bucurat de o serioasă relație cu filosofia; de exemplu, Alexandru Macedon a studiat lungă vreme cu Aristotel, iar Marcus Aurelius, chiar dacă nu este în prima linie a marilor filosofi, este cu siguranță un filosof stoic, o persoană care, și de nu ar fi fost împărat, ar fi făcut filosofie. Cu toate acestea, toți cei menționați (inclusiv Marcus Aurelius care, deși a fost asociat la domnie 13 ani de către Antoninus Pius, a avut drumul trasat încă de către Hadrianus) erau destinați să devină conducători; practica filosofiei de către ei nu este primară. De altminteri, dacă lăsăm deoparte cazul – discutabil din cauza unicei surse târzii, Aulus Gellius – prietenului său Archytas, conducător la un moment dat la Tarentum, în repetatele sale încercări de aplicare a modelului la Siracuza, Platon însuși nu a pornit de la filosof la rege, ci de la rege la filosof. Singura soluție de aplicare practică a modelului teoretic ar fi fost posibilă formând de la zero o cetate având drept *politeia* pe cea stabilită pentru *Kallipolis* și, mult mai dificil, toți cetățenii – mai ales filosoful menit să fie rege – cunoscători deja de sine și posesori ai virtuților necesare. Platon nu a încercat această întreprindere holistă; în ce mă privește, sunt convins că știa dificultățile acestei construcții; s-a mulțumit cu o *piecemeal technology* și, chiar și în aceste condiții, la un moment dat s-a trezit în închisoare, chiar mai rău decât sfârșitul falansterului de la Scăieni. Se pot observa limitările criticii popperiene la Platon, dacă avem în vedere acțiunile acestuia din urmă. Mult mai important, însă, este să precizăm despre ce stăm de vorbă atunci când utilizăm sintagma *filosoful rege*, despre aspectul teoretic în care primatul revine filosofului sau despre cel practic în care pe primul plan trece regele. Despre prima perspectivă putem face o analiză separată asupra coerenței, completitudinii, chiar asupra modului de operaționalizare – dacă este posibil – a modelului etc.

Este limpede că suntem preocupați aici de a doua perspectivă, pentru trei motive: omagiem un împărat care a ilustrat această perspectivă cu regele având întâietate; este potrivit să vorbim despre fapte, nu despre situații contrafactice, iar toate exemplele aflate la dispoziția noastră sunt de tipul în care pe primul plan se află regele; această perspectivă cu conducătorul în prim plan și ambițiile sale intelectuale este relevantă și astăzi, este unul dintre contracandidații opuși frecvent democrației. Al treilea aspect important este faptul că Platon însuși lasă în plan secund cele două perspective, tocmai discutate, în momentul în care afirmă că importantă este coincidența lor în aceeași persoană. Această afirmație merită analizată de sine stătător; aici, doar sumare observații. Ce ne arată această afirmație despre modul în care gândește Platon? În ultimă instanță, important este succesul, realizarea condițiilor de posibilitate pentru *Kallipolis*; este secundar dacă un rege în funcție se străduiește pentru a se descoperi filosof sau dacă un filosof ajunge să fie rege. După mine, această poziție platoniciană nu trebuie interpretată consecințialist, ca un soi de utilitarism *avant la lettre*. Socotesc că Platon pune drept condiție formală a binelui cetății – ceea ce pentru el înseamnă și a binelui fiecărui cetățean – identitatea dintre descrierea filosofului și descrierea regelui, aplicabilă aceleiași persoane. Până la urmă, este secundară abordarea dinspre model spre fapte sau

dinspre fapte către model, dacă se ajunge la realizarea identității. Ultimul aspect pe care îl menționez acum este acela surprinzător că cei care practică doar filosofia sau doar regalitatea trebuie cu necesitate excluși dacă vrem să se instituie binele în cetate. Motivul pentru care îndepărtezi regele care nu este filosof este de înțeles în contextul platonician, pentru a nu conduce rău; dar de ce să îl excluși pe filosoful care nu este rege? Și-ar putea vedea de treaba sa fără a face vreun rău cetății. Chiar ar putea? Afirmatia lui Platon arată limpede că filosoful care nu este rege poate fi stânjenitor pentru cetate. Modelul teoretic în care gândește Platon este un fel de funcționalism, în care fiecare variabilă își are locul și rostul ei⁶: al filosofului este acela de a conduce. În afara acestui exercițiu, filosofia și filosoful se pot degrada. Se poate spune că prin această susținere Platon echilibrează lucrurile: dacă rostul filosofului este de a conduce, simetric existența filosofului se justifică doar întrucât conduce, caz în care regele trece în prim plan. De altminteri, însăși identitatea menționată cere această punere de accent duală: din punctul de vedere al cunoașterii, filosoful trece mai întâi, iar această cunoaștere este una fundametalistă; din punctul de vedere al finalității, al scopului etic al cunoașterii, bunul conducător îl justifică pe filosof. Relevând această structură a construcției platoniciene, observăm că, chiar la nivel teoretic, al modelului, are loc această echilibrare între filosof și rege. Această completare a modelului teoretic nu implică, însă, că la nivel factual, istoric, în situațiile pe care le întâlnim, nu avem de-a face cu primatul regelui față de interesul său filosofic. Să vedem pe scurt cum stau lucrurile cu regele filosof așa cum îl întâlnim în istorie.

Toți cei menționați deja și alții, cum sunt în vremurile moderne Iosif al II-lea în Austria sau Ecaterina cea Mare în Rusia, într-un fel sau într-altul, nu doar că au emis pretenții, ci au și fost considerați conducători cu iubire de înțelepciune sau de rațiune, dacă nu chiar filosofi. Există această tentație pentru oricare dintre conducători de a fi considerat un înțelept, un filosof, un despot luminat. Desigur, există numeroase deosebiri între acești regi filosofi, după cum există un hiatus între filosoful rege al antichității care își așază calculul rațional în legătură măcar cu o ontologie, dacă nu cu o metafizică, și monarhii luminați moderni care se conduc după cultul rațiunii, fără alte asumptii. Dar, dincolo de toate diferențele, ceea ce îi ține laolaltă este important: pretenția de a avea nu numai instrucție, ci și cunoaștere superioară; pretenția de a fi cel mai potrivit pentru a reglementa toate afacerile statului în cel mai bun mod cu putință; pretenția de a se legitima și prin această cunoaștere și prin producțiile ei. Printre siracuzanii lui Platon, chiar dacă Dion i-a fost discipol, este greu să descoperim mai mult decât conducători care vor să se înconjoare de intelectuali și să se bucure de recunoașterea acestora; nu există mărturii că vreunul ar fi pornit să facă din Siracuză *Kallipolis*. În pofida acestei realități, istoriile de atunci sunt mai bine primate decât exemple mai apropiate și mai interesante.

⁶ Aceasta este o susținere care invită la aprofundare. Oricum, nu vreau să semnalez citirea lui Platon dintr-o perspectivă metodologică modernă; vreau doar să spun că una dintre lecturile posibile ale filosofiei platoniciene presupune o funcționare integrată a diverselor sale variabile.

Lucrurile nu stau mult diferit nici cu Alexandru Macedon, care s-a bucurat aproape un deceniu, încă de la vârstă fragedă, de mentoratul lui Aristotel. Destinat de Filip să fie rege, Alexandru pare să nu fi reținut mare lucru din mijlocia aristoteliciană – poate și din cauza tinereții și a geniului militar –, de la graba de a tăia o problemă pe care nu putea să o rezolve, până la întinderea, atât de necaracteristic greacă, a imperiului pe care l-a creat. Marcus Aurelius este, dintre toți cei amintiți, cel mai apropiat de moștenirea filosofului rege platonician. Desigur, la fel ca Alexandru, este destinat să fie împărat; mai mult chiar decât acesta, se întâlnește de foarte tânăr cu sarcini în imperiu; nu are un dascăl de talia lui Aristotel, dar are numeroși alții și știe să profite de învățătura lor; mai mult, are avantajul de a trăi într-o lume romană matură, în pragul decadenței viitoare, într-o vreme în care a îmbrățișa clasicitatea greacă în interiorul culturii latine înseamna aproape în mod exclusiv a fi stoic.

Marcus Aurelius are cea mai potrivită situație pentru a fi instruit despre cum să se poziționeze ca individ în fața imperiului; și nu ca oricare individ, ci ca asociat la imperium și apoi ca imperator. Aproape toată viața sa, Marcus Aurelius a fost antrenat să se conducă după natură și aceasta a făcut în toată activitatea sa. Se înțelege astfel de ce își scrie *Meditațiile* chiar în toiul războaielor marcomanice și de ce a ajuns să fie socotit nu doar cel mai bun dintre împărații romani, ci și cel mai potrivit cu modelul platonician dintre filosofii regi. În esență, dincoace de toate numeroasele și importante diferențe de construcție filosofică, Marcus Aurelius se legitimează el însuși ca împărat filosof printr-o poziționare în interiorul lumii gândită stoic, așa cum filosoful rege al lui Platon era poziționat în Kallipolis ca parte a întregului sistem. Îl omagiem în acest an, pe bună dreptate, pe Marcus Aurelius. El a dovedit nu doar că are conștiința legitimării sale prin filosofie, dar a și lucrat astfel încât să consolideze această legitimare. Poate că filosoful rege nu este de dorit și trebuie să sprijinim democrația, dar, în prezența absolutismului regal sau imperial (da, instituțiile vechii Rome încă existau, dar să nu uităm că Suetonius interpretează ridicarea de către Caligula a lui Incitatus la rang de senator drept probă a faptului că ele sunt golite de orice putere), este preferabil un împărat filosof ca Marcus Aurelius unora ca Nero (să nu uităm că acesta i-a scutit pe greci de impozite pentru că i-au dat coroana de lauri la concursul de recitare; avea și el ambiții artistice) și Caligula.

De obicei, Iulian nu este așezat în lista filosofilor regi, deși are o educație extrem de serioasă și, mai important, dublă: atât creștină, cât și păgână. Și el scrie în greacă, ba chiar în greaca clasică, încercând să revigoreze cultul păgân și filosofia greacă, în timp ce critică creștinismul și le interzice teologilor creștini să dea lecții de filosofie și de retorică (în oglindă cu interdicția pusă de Tertulian păgânilor și ereticilor de a comenta *Biblia*). Merită totuși a fi menționat pentru că, dintre toți cei pe care îi studiem aici, este singurul care se angajează în cel mai dur dintre războaie, războiul între zei, și pentru că este acela care gândește în modul cel mai sistematic o reconstrucție a unei lumi. Din perspectiva faptelor, măcar puse la cale, planul lui Iulian nu are egal. Acea gândită de el este o înfruntare în numele

lumii care i-a făcut posibili și pe Platon, și pe Marcus Aurelius. În ceea ce îi privește pe moderni, să amintim că Ecaterina cea Mare, ca monarh luminat, se află în acord cu acele idei ale lui Platon, mai rar menționate, anume că, deși biologic femeia este mai slabă decât bărbatul, când vine vorba de condus treburile cetății, acest rol poate fi îndeplinit la fel de bine de un bărbat sau de o femeie. Cred că merită câteva cuvinte Iosif al II-lea, fiul Mariei Teresa, care îl are ca model pe Friederich cel Mare și care a fost educat în cel mai pur spirit raționalist modern (cu lecturi din Rousseau, Voltaire, Hume). Iosif este cel care înființează primele spitale de stat, primele școli primare de stat, cel care introduce pedeapsa cu serviciul în folosul comunității, inclusiv pentru nobili; dar decretează și din ce trebuie făcute lumânările, ce grosime trebuie să aibă⁷, cum trebuie să fie fitilul pentru a nu dăuna respirației locuitorilor imperiului; interzice portul corsetului din același motiv, iar turta dulce pentru că fermentează și dăunează stomacului și, pentru a asigura sănătatea cetățenilor, legiferează alăptatul până la vârsta de doi ani. A luat numeroase alte măsuri: scoaterea cimitirelor în afara orașelor, combaterea superstițiilor, interzicerea pelerinajelor religioase, reducerea la minim a influenței papale (între multe altele, a interzis studierea teologiei în străinătate, în special la Roma). Se spune că în cei 10 ani de domnie ar fi dat zece mii de decrete și că mai tot timpul și l-ar fi petrecut cu redactarea acestora. După cum se vede, pe de o parte, aceste decrete sunt inspirate de raționalismul iluminist, iar pe de altă parte, sunt un amestec deconcertant de măsuri benefice, de prejudecăți și de intruziuni în viața cetățenilor. Cel care a fost cancelarul Austriei aproape 40 de ani și care i-a fost lui Iosif aproape ca un tată, von Kaunitz, spunea la moartea acestuia că, dacă ar mai fi trăit câțiva ani, se alegea praful de imperiu. Cele spuse până aici ne arată cât de contrastante sunt, pe de o parte, modelul și tema moștenite de la Platon, iar pe de alta, realitatea regilor care au avut un comerț strâns cu filosofia. Până aici am văzut că asemenea conducători pot fi dezirabili în seria monarhilor absoluți, dar nimic nu se opune ca ei să evolueze ca Iosif chiar în numele filosofiei pe care o practică.

Chiar dacă nu se prezintă în forma clasică a filosofului rege, tema cunoaște o nouă tinerete teoretică sub forma epistocrației propuse de Brennan în cunoscuta sa lucrare *Against Democracy*. Argumentul este simplu: se asumă că vrem să trăim bine și că pentru aceasta statul trebuie condus bine, iar acest lucru nu poate fi făcut decât prin cunoaștere; or, pentru a instrui cetățenii, costurile depășesc beneficiile, așadar democrația, care se bazează pe deciziile acestora, este o rea formă de conducere și singura formă care rămâne la dispoziție pentru buna conducere este exercițiul puterii de către cunoscători, epistocrația. Am menționat această formă contemporană a temei pentru că ea împărtășește două grave erori cu tema propriu-zisă a filosofului rege. Prima, și cea mai gravă, este aceea de a considera că în ordine logică prima

⁷ Aceasta îmi amintește de faptul că, în urmă cu două decenii, autoritățile române se preocupau, în vederea adoptării acquis-ului comunitar, de legiferarea grosimii jujeului pentru câinii ciobănești. Poate că preocuparea aceasta nu era atât de surprinzătoare dacă ne gândim că în paremiologia românească se spunea că un bărbat fără femeie este ca un câine fără jujeu.

problemă care se pune pentru conducerea comunității statale este dacă aceasta întrunește condiții de performanță, dacă este bună. Strict vorbind, din punct de vedere logic, prima condiție este să existe o comunitate. Este drept că pot fi mulți factori compulsivi în natura indivizilor, în nevoile lor etc.⁸; fapt este că fără existența comunității și a problemei conducerii ei nu apare tema calității acestei conduceri. De asemenea, mai înainte, în ordine logică, tema calității conducerii este aceea a recunoașterii că, în persoana proprie, fiecare individ are rațiune, sentimente, voință etc. care îi sunt constitutive și care, în mod spontan, vor să se manifeste, urmăresc să își asigure propria existență. Desigur, acest lucru este dificil de realizat la vârste fragede și presupune, cum observa încă Aristotel și cum întârea milenii mai târziu Locke, iubirea și datoria părinților față de copii. Dar, când în dezvoltarea proprie fiecare individ a depășit acest moment, el nu este persoană, nu este om, nu are identitate dacă nu își manifestă chiar facultățile constitutive. Scurtând lucrurile, aceasta înseamnă că în sfera privată fiecare trebuie să decidă pentru sine, iar în comunitate, dacă dorim să respectăm pentru fiecare individ identitatea sa, faptul său de a fi, atunci regula de agregare și de conducere a comunității nu poate fi decât aceasta: fiecare să decidă în egală măsură cu oricare altul dintre membrii comunității pentru soarta acesteia⁹, adică pentru ceea ce se răsfrânge asupra tuturor¹⁰. Desigur, se pot găsi teoreticieni care să nu recunoască aceste fapte, dar este limpede că prin aceasta ei ar desființa chiar ce este mai propriu individului uman. Excluzând asemenea poziționări care implică însăși negarea de sine a respectivilor teoreticieni, apare clar că în ordine logică mai întâi trebuie să ne asigurăm că fiecare decide în mod egal pentru comunitate: adică, mai întâi trebuie să fie democrație, apoi trebuie să ne întrebăm cum să facem ca ea să funcționeze mai bine¹¹.

Așezarea la baza argumentării în favoarea temei filosofului rege a problemei bune conduceri a cetății nu este surprinzătoare pentru Platon. Platon este coerent la nivel teoretic, deoarece pentru el subiectul istoric este *polis*-ul, nu individul – să ne aducem aminte că sufletul este calibrat după cetate; teoria sa este coerentă, inclusiv cu dualitatea menționată anterior între filosof și rege; problema este, la Platon, la nivelul aplicării. Și la stoicul Marcus Aurelius teoria este coerentă, întrucât natura este ordonatoare pentru toate entitățile, pentru comunitatea statală și deopotrivă pentru individ, cel din urmă fiind prin definiție într-o condiție analogă individului față de cetate de la Platon; anume, trebuie să se cunoască și să se conformeze naturii, în special când este imperator, iar această conformare o poate realiza cel

⁸ Multe aspecte importante și provocatoare – de exemplu, acela al sociabilității esențiale sau nu a individului uman – sunt implicate aici fără a putea fi detaliate.

⁹ Din cele spuse câteva rânduri mai sus se poate înțelege soluția pentru copii; iar în ceea ce privește vârsta de la care se aplică această regulă pentru fiecare, este necesar doar un *fine tuning*; aceasta nu constituie o problemă pentru argumentarea de aici.

¹⁰ Se înțelege că această formă de organizare a puterii este democrația, singura care, cu toate lipsurile ei, este potrivită pentru a nu împiedica afirmarea acestor facultăți ale persoanei.

¹¹ Desigur, la nivelul faptelor, toate aceste aspecte, separate analitic aici, se pot prezenta ca simultane; dar avem minte pentru a gândi, nu pentru a încurca lucrurile.

mai bine filosoful. La Marcus Aurelius, tocmai pentru că modelul teoretic este mai puțin pretentios, iar împăratul este un filosof autentic, aplicarea acestuia este aproape o reușită¹². În ceea ce îl privește pe Brennan, asumția primatului exigenței buneii conduceri în dauna primatului suveranității individuale îl așază pe acesta direct printre dușmanii libertății, nu doar ai democrației. A doua eroare este aceea de a considera ca relevantă pentru conducerea cetății este doar cunoașterea, nu și interesele. Din nou, la nivel teoretic, Platon este coerent și la fel Marcus Aurelius, atâta timp cât pentru ei cunoașterea înseamnă transformare ontologică, adică imposibilitate ființială de a acționa altfel decât virtuos, imposibilitate de a da frâu liber celui mai mic subiectivism interesat. Că la nivel practic lucrurile nu stau deloc ca în teorie s-a văzut de fiecare dată, chiar și în cazul laudatului Marcus Aurelius în relația cu Commodus. În cazul lui Brennan, care nu își construiește poziția pe asumții metafizice sau ontologice despre persoană, adică nu are nici măcar justificarea teoretică a lui Platon sau a lui Marcus Aurelius, este limpede că neglijează cu bună știință aspectul interesului personal pentru a-i ieși construcția. Mai grav este faptul că el nu a învățat nimic din variatele forme de elitism – a se citi paternalism care poate merge până la coloratură paranoidă – pe care i le-a arătat istoria. Dar și-a atins scopul: iată, vorbim despre el și, în ziua de azi, orice publicitate este bună. Dar, vorba lui Hegel, în tot răul este și un bine, am avut ocazia de a medita o dată în plus asupra unor lucruri importante care ne privesc pe fiecare dintre noi. Și pentru ca această meditație să-și atingă finalitatea, adaug câteva cuvinte despre democrație.

Așa cum sintagma *filosoful rege* se referă la diferite construcții teoretice, respectiv la variate aplicări ale acestora, la fel termenul *democrație* se referă la diverse concepții, respectiv aplicări ale lor. În ceea ce mă privește, prefer acest înțeles minimal al termenului, anume ca fiecare să decidă în mod egal pentru treburile comune. Desigur, multe lucruri pot fi spuse pe seama acestei înțelegeri: de la cine sunt cei cărora li se aplică definiția (spinoasa problemă a discriminării, pe seama a numeroase criterii, între cei care votează și cei care nu votează), până la modalitățile în care se exercită decizia (de exemplu, distincția esențială dintre decizie directă și decizie prin reprezentanți), trecând prin aranjamentele făcute pentru ca să se exprime decizia (de exemplu, sistemele de vot). Acestea și încă altele sunt probleme de *set-up* teoretic pentru a fi posibilă aplicarea definiției simple pe care o dau democrației. Dacă trecem la nivelul funcționării reale, pe de o parte, setările teoretice își arată limitele prin confruntare cu faptele, pe de alta, asupra acestor setări, care sunt de natură instituțională, se exercită variate presiuni, în special dinspre

¹² Etape deosebit de relevante nu pot fi decât menționate aici. În primul rând, prima separație între puterea politică și cea spirituală, apoi inventarea persoanei și în fine geneza discursului despre drepturile acesteia; toate produse ale creștinismului. Menționez de asemenea în treacăt că respingerea religiei în iluminism și secularizarea ei de către monarhii luminați sunt strâns legate de credința acestora că ei întrupează rațiunea și de dorința lor de a pune binele abstract al cetății – relaționat cu un cetățean gândit de asemenea abstract – mai presus de orice alt considerent. În opinia mea, acești monarhi luminați central europeni sunt divergenți față de afirmarea modernă a drepturilor omului, care are loc mai degrabă în monarhia constituțională britanică și în republicanismul american.

componenta materială, de interese subiective, individuale sau de grup prezente în comunitatea statală. Mai interesante sunt, în special pentru evoluțiile din ultimele decenii, presiunile de natură instituțională asupra aranjamentelor democratice. Acest din urmă aspect va deveni clar imediat. Mai întâi, însă, vreau să menționez că numeroasele nemulțumiri la adresa democrației afișate aproape de toată lumea, nesfârșitele critici la adresa ei, sunt de cele mai multe ori întemeiate. Aceasta nu înseamnă însă că soluțiile propuse (poliarhisme, policentrisme, democrație participativă, deliberativă etc.) ar fi corecte, că ar putea rezolva lucrurile. Dimpotrivă, cred că pentru fiecare dintre ele se poate arăta că reprezintă o greșită reformulare a unor probleme reale și, în consecință, o înșelătoare soluționare a acestora. Mai mult încurcă decât lămuresc lucrurile și principalul lor beneficiu este că susțin cariera autorilor: cu cât democrația scârție, cu atât „soluțiile” savante se înmulțesc. Am discutat în altă parte unele dintre aspecte, dar ar fi utilă o tratare punct cu punct a acestor încercări care fac mai mult rău decât bine; poate voi încerca această întreprindere în viitor.

Deocamdată, în încheierea acestui text, vreau să prezint pe scurt două aspecte pe care le cred cu adevărat esențiale pentru a optimiza funcționarea democrației. Primul este acela că democrația funcțională modernă este parte a unui complex societal în care funcționează împreună cu piața, cu o anumită structură socială centrată pe clasa de mijloc, cu un sistem de educație deschis, dar riguros, cu un sistem de asigurări sociale și de sănătate funcțional și cuprinzător, cu o natalitate semnificativă, cu virtuți ale muncii și ale familiei etc. Aceasta face ca reprezentantul politic al cetățeanului să aibă un sprijin în echilibrul generat de acest pluralism societal, astfel încât să adopte acele politici publice care să fie în beneficiul perpetuării echilibrului și, astfel, în avantajul cetățenilor. Al doilea aspect este legat de primul; este vorba despre faptul că distanța dintre programele politice ale partidelor în alegeri și comportamentul reprezentanților ajunși la putere nu este atât de mare încât să creeze disfuncționalități și nemulțumiri de neadministrat. Pe scurt, echilibrul despre care vorbeam impunea responsabilitatea politicianului în respectarea contractului cu alegătorul. Din numeroase motive, care țin de interese individuale, dar mult mai mult de evoluții obiective și de presiuni instituționale, succesul economic al pieței din marile democrații a produs la început succesul politic și cel social al modelului de comunitate statală democratică. Chiar în paralel, și tot mai accentuat în timp, succesul economic al pieței s-a transformat într-un fel de organizare antipiață tot mai puternică, una care treptat, treptat a reușit să-și subordoneze în preocupările politicianilor interesele altor sectoare sociale. Printr-o evoluție postbelică accentuată în ultimii 30–40 de ani, echilibrul societății capitaliste, care reprezintă forța ei, este tot mai mult pus sub semnul întrebării, iar deciziile politicianilor sunt tot mai orientate către un sector economic în interiorul căruia industria financiară este dominantă. Este ironic, dar această evoluție, în ultimă instanță, va ajunge să fie în defavoarea beneficiarilor ei momentani. Aceștia sunt oameni instruiți și cu resurse, nicidecum niște iresponsabili, doar că analizele și mai ales soluțiile lor – care treptat, treptat ajung să fie antidemocratice, ba chiar antipiață și anticapitaliste –

sunt puternic influențate de poziția instituțională a acestor persoane (simplu spus, managementul de vârf este condiționat de creșterea profitului pentru acționari; de aici, vorbăria recentă despre trecerea de la *shareholder capitalism* la *stakeholder capitalism* care este o dorință pioasă, dar aproape imposibil de realizat fără o reechilibrare la nivelul societății¹³). Ce este de făcut? Un punct de la care se poate începe este setarea unor instituții care să îi încurajeze pe politicieni să-și respecte angajamentele față de alegători și, astfel, să lucreze în favoarea pluralismului societal limitând dominația factorului economico-financiar. Sunt semne că există și asemenea preocupări, dar ele sunt firave și ar trebui sprijinite de către diferitele segmente ale societății, în primul rând chiar de către mediul de afaceri.

Când criticăm teoria și aplicațiile modelului filosofului rege, dacă vrem să sprijinim democrația – singura șansă pentru respectarea drepturilor personale –, atunci trebuie să trecem dincolo de comoditate și să acceptăm că este în avantajul fiecăruia dintre noi o investigație onestă a faptelor. Sper că sumara analiză a temei filosofului rege prezentată în acest text justifică poziționarea mea în favoarea democrației¹⁴.

¹³ Este esențial să vedem că nu piața ca atare a fost victorioasă asupra comunismului, ci capitalismul ca societate echilibrată care include piața, democrația, drepturile omului, *welfare*-ul.

¹⁴ Când mă gândesc la numeroasele și dificilele probleme care nici măcar nu au fost menționate – de exemplu, cum poate fi setată relația dintre democrație și domnia legii astfel încât să producă o separare acceptată între sfera publică și cea privată, mai ales în actualele condiții de restrângere a ponderii pluralismului societal la nivelul deciziei politice –, îmi dau seama că va fi vorba despre un efort pe timp lung pentru un număr mare de specialiști, efort care va necesita obținerea aprobării cetățenilor. Fiecare poate încerca să calculeze probabilitatea unei astfel de evoluții în condițiile date.