

Bogdan RusuDepartment of Philosophy
University „Dunărea de Jos”, Galați
Romania**RAȚIONALITATE, ARGUMENTARE, DIALOG ÎN CRITON 48b – 49e**
- un preambul al unei teorii a argumentării morale -**Abstract***Rationality, Argument, Dialogue in CRITON 48b – 49e*
- Preliminaries for a Theory of Moral Argumentation -

In this paper I analyze Plato's dialogue Criton in order to show that the first part of it is the most important. I try to show that in this part Plato develops some general principles of moral argumentation and that the importance of this dialogue consists precisely in setting forth for the first time these principles.

Key words: argument, homology, dialog, good, rationality

Criton este un dialog socratic, foarte des invocat în legătură cu problema fundamentelor morale ale obligației politice. Există diverse puncte de vedere cu privire la valoarea filosofică a acestuia. Unii autori consideră, de pildă, că acest dialog nu poate conta ca argument filosofic, ci că el este mai degrabă un document despre viața lui Socrate, o mărturie hagiografică a tăriei lui de caracter în fața morții și a purității sale morale.¹ Alți autori consideră că există în acest dialog argumente filosofice valoroase, chiar mai constrângătoare decât s-ar părea la prima vedere.² De asemenea, există controverse cu privire la părțile dialogului care sunt relevante. Partizanii interpretărilor pe care V. Mureșan le numește „dialogal-dramatic”³ consideră ca deosebit de relevantă prima parte a dialogului, constând din discuția propriu-zisă a lui Socrate cu Criton, pe când adversarii acestui gen de interpretări nu iau în considerare decât

partea a doua a dialogului, „prosopopeia legilor” (C. Papacostea), unde legile personificate se adresează lui Socrate în prezența lui Criton.⁴

După părerea mea, în *Criton* se găsesc niște argumente demne de luat în seamă, iar prima parte a dialogului deține, într-adevăr, preeminența. Dar aceasta nu din motivul, invocat de partizanii interpretărilor dialogal-dramatic, că ea este esențială în structura dramatic-narativă a textului, ținând cont de natura speciei lui literare și că fără ea nu putem avea condițiile suficiente pentru a proceda la hermeneutica dialogului. Perspectiva din care trebuie abordat acest text este, după mine, cea a raționamentelor prezente în el; sau, mai bine zis, eu nu mă voi ocupa decât de acestea, așa încât, dintr-o perspectivă oarecum de logician, modalitatea artistică în care sunt înfățișate aceste raționamente îmi este indiferentă.

Prima parte a dialogului este mai importantă decât cea de-a doua pentru temeiul că sub titlul „prosopopeia legilor” nu găsim decât o instanțiere a unor principii generale în

¹ Cf. R.E. Allen, „Law and Justice in Plato's *Crito*”, *The Journal of Philosophy*, vol. 69, nr. 18

² Daniel M. Farrell, „Illegal Actions, Universal Maxims and the Duty to Obey the Law: the Case for Civil Authority in the *Crito*”, *Political Theory*, vol. 6, nr. 2

³ vezi V. Mureșan, *Comentariu la Republica lui Platon*, București, Metropol, 2000, pp. 38, 227-250

⁴ cf. Allen, *op. cit.*

favorarea cărora se argumentează în prima parte a dialogului. Acolo se clădește o anumită schelărie argumentativă și chiar mai mult. Opinia mea este că prima parte din *Criton* este o discuție despre anumite reguli ale argumentării și despre anumite precondiții ale argumentării morale. Există la 49e un pasaj care nu mi se pare deloc limpede și în care cred că se găsește cel mai important principiu general cu privire la argumentare pe care Platon/Socrate îl avansează în acest dialog.

Scopul principal al lucrării de față este elucidarea acestui fragment. Preocupările mele au vizat doar înțelegerea acestui dialog și nu a teoriei generale a lui Platon asupra subiectului. De aceea, referințe la alte dialoguri (în special *Republica*) nu vor fi făcute decât în măsura în care pot clarifica anumite detalii din *Criton*, nu în măsura în care în ele se poate găsi o soluție la problema pe care mi-a ridicat-o acest dialog al lui Platon.

Subiectul dialogului poate fi redat după cum urmează. Cu trei zile înainte de execuția sa, Socrate primește în închisoare vizita prietenului său, Criton. Acesta încearcă să-l convingă să evadeze, spunându-i că există destule modalități precum și destui gata să-și pună la bătaie averile în scopul de a-l scoate pe Socrate din Atena. Principalele argumente ale lui Criton se bazează pe prietenia care îl leagă pe Socrate de el și de alții.⁵ Astfel, el îi reproșează că, în cazul când nu vrea să evadeze, el fie pune mai presus banii decât prietenii.⁶ (nevrând să-i împovăreze cu cheltuielile evadării), fie nu-i pasă de reputația acestora.⁷ (lăsând lumea să creadă că ei n-au încercat nimic pentru a-l salva).⁸

⁵ vezi Frederik Rosen, „Obligation and Friendship in Plato's *Crito*”, *Political Theory*, vol. 1, nr. 3

⁶ *Criton*, 44c

⁷ *ibidem*, 45e

⁸ O altă cale pe care Criton încearcă să-l persuadeze pe Socrate este apelul la sentimentele sale paternale. Un om este liber să aibă sau să nu aibă copii. Dacă s-a hotărât să-i aibă, atunci el trebuie să se angajeze se suferă împreună cu ei până la sfârșit. Orice altă alegere înseamnă a prefera „calea cea mai ușoară” și a abdica de la virtute (45d). Criton pare să sugereze aici că există între tată și fii un soi de contract tacit, pe care tatăl nu are dreptul să-l încalce.

Ceea ce pune în joc atitudinea lui Socrate este respectul față de un anumit concept de prietenie, concept ce implică obligații pe care Criton îi cere lui Socrate să le îndeplinească. Acesta, însă, va evita cu multă dibăcie să răspundă la argumentele lui Criton, contraargumentul său fiind un caz clar de *ignoratio elenchi*. Într-adevăr, Socrate va demola elanul prietenului său demonstrându-i, după o rețetă pe care o găsim foarte des utilizată la Platon,⁹ că nu este cazul să țină cont de părerea mulțimii, ci numai de aceluia care „pricepe lucrurile drepte și nedrepte”.¹⁰ Prin urmare Socrate îi cere lui Criton să participe la examinarea prin argumente, în lumina rațiunii, a faptului dacă e drept sau nu să evadeze din închisoare în condițiile în care a fost condamnat în urma unui proces corect, când, de fapt, argumentelor lui Criton trebuia să li se răspundă analizând dacă refuzul de a evada încalcă sau nu prietenia pe care Socrate era dator să o arate prietenilor săi, printre care și lui Criton. În urma acestei discuții Socrate îl convinge pe Criton că nu trebuie să evadeze, deoarece ar produce vătămare legilor cetății, așadar ar face ceva rău și nedrept; or, nedreptatea nu trebuie săvârșită în nici o condiție.¹¹

Perspectiva principală din care a fost abordat acest dialog este formulată de o interpretă astfel:

„Interpreții lui *Criton* au considerat în general chestiunea centrală ca fiind

Transpare în spusele lui Criton o anumită schemă de argumentare, bazată pe noțiunea de *homologieia*, despre care va fi vorba mai departe.

⁹ Este vorba despre utilizarea analogiilor (care, de multe ori, sunt doar ilustrative, nu și explicative). Aici este cazul particular al analogiei dintre îngrijirea trupului și îngrijirea sufletului. Astfel, după cum un gimnast nu trebuie să țină seama decât de sfatul celor pricepuți la arta sa, care privește menținerea în sănătate a trupului (medici sau pedotribi), tot la fel cel ce caută să-și mențină sufletul sănătos, trebuie să țină cont numai de sfatul celor pricepuți în această artă. Apare aici ideea dreptății (*dikaioisynē*) ca artă (*techne*), idee întâlnită și în *Republica* I, 332c-333e.

¹⁰ *Criton*, 48a

¹¹ Teoreticienii politici insistă îndeosebi asupra acestei atitudini a lui Socrate, în care văd mai degrabă un servilism maxim față de stat, decât o atitudine rațională.

întrebarea dacă este vreodată corect din punct de vedere moral să încalci legea în numele unei dreptăți mai înalte sau, cu alte cuvinte, dacă suntem «obligăți moral să facem ce ni se cere prin lege să facem»¹².

Sau, după alt autor:

„Întrebarea centrală în *Criton* este dacă ar fi drept pentru Socrate să încerce să evadeze din închisoare, dat fiind că a avut un proces corect și totuși a fost condamnat pentru crime pe care nu le-a comis»¹³.

Chiar dacă această întrebare este cea mai importantă și dacă ea organizează într-adevăr dialogul și îi determină direcția, nu cred că răspunsul la ea este adevărata miză a dialogului. Condițiile de posibilitate pentru a răspunde la o astfel de întrebare sunt, cred eu, miza reală. Anume, ceea ce păstrează acest dialog în centrul atenției filosofilor trebuie să fie setul de concepte și de principii care pot întemeia răspunsul la o atare întrebare. Pe acestea voi încerca să le evidențiez în continuare, în măsura și în forma în care ele se găsesc în *Criton*.

Începând de la 48b și până la 49e găsim în *Criton* o discuție formată dintr-o suită de aserțiuni și raționamente, discuție pe care o voi urma aproape rând cu rând, urmând ca apoi să trag concluziile ce se impun.

Se pare că Socrate urmărește în prima parte a acestui fragment să cadă de acord cu Criton asupra extensiunii noțiunii „lucru drept” (*dikaïos on*)¹⁴:

„SOCRATE: ... rămâne adevărat sau nu că a trăi conform binelui este unul și același lucru cu a trăi frumos și drept?

CRITON: Rămâne.”¹⁵

Socrate îi cere aici lui Criton să accepte că în privița extensiunii noțiunii „bun” este valabilă următoarea relație:

(i) $(\forall x) [\text{bun}(x) \leftrightarrow (\text{drept}(x) \ \& \ \text{frumos}(x))]$

Sfera noțiunii „drept” este determinată, prin urmare, prin raportare la noțiunile „drept” și „frumos”. Această raportare apare și mai jos, în două formulări:

„...săvârșirea unei nedreptăți nu este, în nici un fel, nici ceva bun, nici ceva frumos...”¹⁶

„...pentru acela care săvârșește o nedreptate aceasta este, fără excepție, ceva rău și înjositor...”¹⁷

Avem, prin urmare, următoarele relații:

(ii) $(\forall x) \sim[\sim\text{drept}(x) \leftrightarrow (\text{bun}(x) \ \& \ \text{frumos}(x))]$

(iii) $(\forall x) [\sim\text{drept}(x) \leftrightarrow (\text{rău}(x) \ \& \ \text{înjositor}(x))]$

Ele sunt completate cu încă una, Socrate susținând că

„Între a face rău cuiva și a săvârși o nedreptate nu este pare-se nici o deosebire”¹⁹.

(iv) $(\forall x) (\text{rău}(x) \leftrightarrow \sim\text{drept}(x))$

Așadar, tot ce nu este *kalos kai agathos* este nedrept și tot ce este drept este neapărat bun și frumos. Există astfel două noțiuni (bun-frumos-drept și rău-urât-nedrept) situate în raport de contradicție. Acest raport este motorul argumentării lui Socrate în favoarea principiului de la care trebuie începută discuția despre dreptatea sau nedreptatea evadării sale.

O asumție comună lui Socrate și Criton este aceea că este rațional să-ți dorești mai binele în raport cu binele și superiorul în raport cu inferiorul²⁰. Dat fiind că „a trăi conform binelui trebuie să fie mai presus de a trăi pur și simplu”²¹, rezultă că este rațional să preferi o viață conform binelui unei vieți oarecare. Acum, prin identitatea arătată mai

¹² Ann Congleton, „Two Kinds of Lawlessness: Plato’s *Crito*”, *Political Theory*, vol. 2, nr. 4, p. 433

¹³ Farrell, *op. cit.*, p. 173

¹⁴ Nu există în *Criton* o discuție asupra înțelesului cuvântului „drept”. Tot ce putem observa este că „drept” este definit implicit prin diferite relații în care apare.

¹⁵ *Criton*, 48b4-11

¹⁶ *ibidem*, 49a9

¹⁷ *ibidem*, 49b8

¹⁸ „înjositor” trebuie considerat aici un antonim al lui „frumos”.

¹⁹ *ibidem*, 49c9-10

²⁰ Consider că această asumție este una de bun simț și nu necesită discuții suplimentare.

²¹ *ibidem*, 48b5

sus între bine și dreptate, decurge că săvârșirea unei nedreptăți impietează asupra unei vieți conform binelui, deci săvârșirea unei nedreptăți nu este rațională. Intră în scenă în următorul pas al argumentării o altă asumptie, pe care o voi formula astfel:

(R) Ceea ce nu este rațional nu trebuie făcut.

Prin această asumptie decurge concluzia că „nedreptatea nu trebuie săvârșită cu nici un chip”²². Socrate va aplica acest principiu cazului particular în care nedreptatea săvârșită este un răspuns la o nedreptate care ți s-a pricinuit, arătând că „dacă cineva a fost nedreptățit, nu se cuvine să răspundă printr-o nedreptate”²³, după cum dacă i s-a făcut un rău nu „se cuvine” (i.e. nu este drept) să-i răspundă tot cu un rău²⁴. În urma acestui argument Socrate îl convinge pe Criton să înceapă discuția „plecând de la principiul că nu trebuie, în nici o împrejurare, nici să săvârșim nedreptatea, nici să răspundem cu ea”²⁵.

Prima consecință a acestui principiu este cea care mi-a atras atenția în mod deosebit. Iată cum este ea exprimată, de la 49e4 la 49e8:

{ΣΩ} Δέγω δὴ αὖ τὸ μετὰ τοῦτο,
μᾶλλον δ' ἐρωτῶ
πότερον εἰ ἂν τις βιολογήσῃ τῶ δικαίᾳ
καὶ ὄντι πολιτέον ἢ
ἐξῆκατιτέον,
{ΚΡ.} Πολιτέον.

26

²² *ibidem*, 49b15. Concluzia decurge corect în BARBARA.

²³ *ibidem*, 49b14

²⁴ „SOCRATE: Atunci trebuie să admitem că dacă cineva a fost nedreptățit, nu se cuvine să răspundă printr-o nedreptate, așa cum cred cei mulți, de vreme ce nedreptatea nu poate fi săvârșită cu nici un chip.

CRITON Așa se pare.” (49b14-18)

„SOCRATE: Dar să răspunzi la rău prin rău, așa cum cred cei mulți, de vreme ce răul nu trebuie făcut cu nici un chip, este oare un lucru drept, sau nu?

CRITON: Nu este deloc drept” (49c5-8)

²⁵ *Ibidem*, 49d8-9

²⁶ Încercarea mea de traducere literală a întrebării lui Socrate și a răspunsului lui Criton este următoarea:

Am consultat mai multe traduceri ale acestui fragment, pe care le redau mai jos:

„Socrates: Now the next thing I say, or rather ask, is this: “ought a man to do what he has agreed to do, provided it is right, or may he violate his agreements?”

Crito: He ought to do it.”

Trad. Harold North Fowler

Soc. Then I will proceed to the next step, which may be put in the form of a question: Ought a man to do what he admits to be right, or ought he to betray the right?

Cr. He ought to do what he thinks right

Trad Benjamin Jowett

„SOCRATE: ...când ai recunoscut față de cineva că un lucru este drept, trebuie să faci acel lucru sau trebuie, înșelând, să te porți altfel?

CRITON: Trebuie să-l faci.” (49e7-10)
(trad. Guțu)

„SOCRATE: ...Oare dacă cineva mărturisește și făgăduiește cuiva niscai lucruri drepte, trebuie să le îplinească, sau poate să-l amăgească?

CRITON: Trebuie să le îplinească.”
(49e7-10) (trad. Papacostea)

Ce îi cere aici Socrate lui Criton să accepte? Criton confirmă că *homologeste* este compatibil cu *poieteon* și nu cu *exapatetean*. Care este această legătură, de ce natură este ea și care sunt temeiurile lui Criton pentru a o afirma rămâne de văzut. Nu cred că este evident la ce se angajează Criton atunci când răspunde „*poieteon*”.

Sunt de făcut două observații cu privire la traducerile fragmentului înainte de a încerca o analiză a lui. Mai întâi, că obligativitatea conținută în „trebuie” este doar

Socrate: ... dacă ai căzut de acord (*homologeste*) că un lucru este drept (*dikaia onta*), care dintre acestea două: să-l faci (*poieteon*), sau să fii înșelător (*exapatetean*)?

Criton : Să-l faci.

sugerată în textul grecesc, ea neapărănd *expressis verbis*. Apoi, că deosebiri majore între traduceri (în special între cea a lui Papacostea și rest) apar în legătură cu *homologeste*. Prin urmare: nu există bună susținere în text pentru a afirma cu certitudine că este vorba în acest fragment despre o obligativitate morală sau politică; și ca sarcină primă se impune clarificarea sensului lui *homologeste*.

Iată care sunt principalele sensuri ale verbului *homologeo* după dicționarul Bailly:

Homologeo = 1. a fi de acord cu; 2. a conveni asupra a, a recunoaște, a mărturisi; 3. a avea raporturi cu / mijl. 1. a fi de acord cu sine însuși sau unii cu alții, a se înțelege reciproc; 2. a conveni asupra faptului că, a se sforța pentru a convinge că; 3. a concede, a acorda, a promite.

Majoritatea acestor sensuri au în vedere un acord intersubiectiv, o înțelegere între două sau mai multe părți, o acceptare comună a ceva. Există unele discuții cu privire la această *homologeia* care mă fac să cred că traducerea lui Papacostea este greșită. *Homologeo* nu are în acest context sensul de „a mărturisi și a făgădui”, și problema nu este aceea dacă cineva trebuie să se țină de promisiunea făcută în anumite împrejurări.

Unii autori consideră că *homologeia* desemnează un fel de consimțământ tacit, anticipându-l pe cel care, după Locke, există între cetățeni și magistrați. Socrate s-ar folosi astfel de *homologeia* ca de un „pivotal în derivarea responsabilității cetățeanului față de stat”²⁷. Față de o abordare așa de politicizantă pot opune mai mult decât simpla mea impresie că *homologeia* stă pentru un gen de acord explicit dat, poate chiar în *agora*. Mă bazez pe așa-numitele interpretări tematice ale lui *Criton*, după care tema acestuia, ca și a *Apologiei*, este dialogul²⁸.

Potrivit acestor interpretări *homologeia* este baza și scopul oricărui dialog. După Bornkamm „semnificația homologiei în conversația socratică este identică cu căutarea înțelesului general al dialogului”²⁹. Apare aici în evidență o altă asumție platoniciană, anume că

„*logos*-ul poate fi înțeles de fiecare dintre vorbitorii care au consimțit liber să examineze în comun un subiect. Deși nu există reguli stabilite, pare să fie înțeles că ceea ce s-a căzut de acord, i.e., care a fost deja obiectul unei homologiei, nu trebuie să fie schimbat unilateral, ci orice schimbare propusă trebuie să facă apel la consimțământul partenerului, i.e. la o nouă homologie”³⁰.

Rezultă, dacă privim lucrurile din această perspectivă, că *homologeia* vizează acordul explicit asupra a ceva³¹, acord care există între participanții la un dialog. Este vorba, în opinia mea, despre o încorporare în acest concept a principiului potrivit căruia nu poate exista un dialog dacă participanții la el nu acceptă în comun măcar un număr minim de premise fără demonstrație.

Rămâne de stabilit acum de ce natură este relația dintre *homologeste* și *poieteon*. Altfel spus: ce anume și în ce manieră antrenează căderea de acord (*homo*) asupra enunțului (*logos*) că X este drept? Alternativa existentă este următoarea: fie homologia este temei pentru o acțiune, fie homologia este temei pentru o altă homologie. Adică, spun eu, căderea de acord asupra propoziției că X este drept poate justifica o acțiune sau poate implica o altă propoziție asupra căreia să se transmită acordul, la fel cum evidența se transmite de la o propoziție la alta în deducția carteziană.

Susțin că aici sunt implicate și intricate două chestiuni, niciuna neavând de-a face cu legitimarea acțiunilor. O chestiune este

²⁷ Farrell, *op. cit.*, p. 174

²⁸ cf. Ernst Moritz Manesse, „A Thematic Interpretation of Plato's *Apology* and *Crito*”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 40, nr. 3

²⁹ *apud* Manesse, *op. cit.*, p. 397

³⁰ Manesse, *op. cit.*, p. 398

³¹ *dikaia onta*. Ar fi interesant de încercat o interpretare a lui *Criton* pornind de la această legătură dintre dreptate și ființă, legătură explicită încă de la Parmenides Eleatul.

cea a interrelațiilor existente între noțiunile de „drept” (*dikaios*), „de făcut” (care trebuie făcut, *poieteon*) și raționalitate. Cea de-a doua chestiune este una a altui principiu al dialogului, anume că, dacă ai acceptat premisa, trebuie să accepți și concluzia care decurge valid din ea.

Astfel, răspunsul lui Criton și întrebarea lui Socrate stabilesc o relație de subordonare între concepte: tot ce este drept trebuie făcut:

(v) $(\forall x) (\text{drept}(x) \rightarrow \text{trebuie făcut}(x))$.

Asumpția (R) de mai sus poate fi reprezentată astfel:

(vi) $(\forall x) (\sim \text{rațional}(x) \rightarrow \sim \text{trebuie făcut}(x))$,

care este echivalentă cu

(vi') $(\forall x) (\text{trebuie făcut}(x) \rightarrow \text{rațional}(x))$.

Acest „trebuie făcut” servește așadar ca termen mediu într-un silogism de figura I din care decurge concluzia că tot ce e drept este rațional:

(vii) $(\forall x) (\text{drept}(x) \rightarrow \text{rațional}(x))$.

Socrate pare să raționeze în felul următor: dacă subscrii la principiul că, odată acceptată premisa, trebuie să accepți concluzia derivată valid și ținând cont că conceptul de „drept” este subordonat lui „de făcut” atunci, acceptând că x este drept, ești constrâns să accepți și că x trebuie făcut. La aceste lucruri subscrie Criton, de-a lungul primei părți a dialogului cu Socrate.

Mă apropii acum de încheierea demersului meu. Așa cum am precizat de la început, miza textului platonician nu este răspunsul la întrebarea privitoare la evadarea lui Socrate, ci armătura de concepte și principii pe care le mobilizează pentru a face cu puțință răspunsul la această întrebare. Iar conceptul pivot al lui Platon/Socrate este aici, deși mai mult un actor din umbră, cel al raționalității. Raționalitatea este cea care guvernează atât ființa dialogului (acesta neputând exista în afara exigențelor ei) cât și triada bine-adevăr-dreptate, căreia îi este supraordonată.

Sinoptic, așa putea reda astfel realizările acestui dialog:

- Stabilirea identității binelui cu frumosul și cu dreptatea și a subordonării acestora față de raționalitate
- Prezentarea implicită a două condiții necesare pentru existența unui dialog: necesitatea de a accepta în comun unele susțineri fără a pretinde argumente pentru ele și necesitatea de a accepta concluzia, odată ce ai acceptat premisele care o implică.

Argumentarea morală are nevoie de această țesătură conceptuală complexă în care ceea ce este drept și trebuie făcut stă, ca și dialogul, sub dominația raționalității. Există la Platon, după câte se observă, o legătură strânsă între raționalitate și homologie. Un dialog nu poate fi rațional dacă el nu conservă homologia la fiecare pas al său. Și este nevoie să se urmeze niște reguli pentru realizarea acestei cerințe, reguli pe care Platon le sugerează, așa cum cred că am arătat. Pe baza acestor temeuri susțin că Platon pune în discuție în *Criton* argumentarea rațională, mai ales cea cu privire la ceea ce este drept și ceea ce este nedrept. Apare astfel în fața privirii marea temă a rațiunii, în acest scurt dialog de tinerețe, care nu pare la prima vedere să aibă prea multe de oferit. Este, cred, și *Criton* un loc din care poate începe divina aventură a logosului la Platon.

Bibliografie:

- Platon, *Criton*, trad. M. Guțu, în *Opere* vol. 1
 Platon, *Criton*, trad. C. Papacostea, în *Dialoguri*, București, IRI, 1995
 Plato, *Crito*, trad. H. N. Fowler, <http://onlinebooks.library.upenn.edu>
 Plato, *Crito*, trad. Benjamin Jowett, <http://onlinebooks.library.upenn.edu>
 Platon, *Republica*, în *Opere* vol. 5
 Ann Congleton, „Two Kinds of Lawlessness: Plato's Crito”, *Political Theory*, vol. 2, nr. 4
 Frederik Rosen, „Obligation and Friendship in Plato's Crito”, *Political Theory*, vol. 1, nr. 3

V. Mureșan, *Comentariu la Republica lui Platon*, București, Metropol, 2000

Daniel M. Farrell, „Illegal Actions, Universal Maxims and the Duty to Obey the Law: the Case for Civil Authority in the *Crito*”, *Political Theory*, vol. 6, nr. 2

R.E. Allen, „Law and Justice in Plato’s *Crito*”, *The Journal of Philosophy*, vol. 69, nr. 18