

Principalele teme din *Republica* lui Platon

Nicolae Sfetcu

15.02.2022

Sfetcu, Nicolae (2022). "Principalele teme din *Republica* lui Platon", în *Telework*, DOI: 10.13140/RG.2.2.10586.62404, URL = <https://www.telework.ro/ro/principalele-teme-din-republica-lui-platon/>

Email: nicolae@sfetcu.com



Acesta este un articol cu Acces Deschis (Open Access) distribuit în conformitate cu termenii licenței Creative Commons Attribution CC BY 4.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), care permite utilizarea, distribuirea și reproducerea fără restricții pe orice mediu, cu condiția ca lucrarea originală să fie citată corespunzător.

Rezumat

În interpretarea tradițională, *Republica* este o continuare a discuțiilor din *Gorgias*, conform căroră virtutea și legile polis sunt un truc inventat de o masă de oameni slabi pentru a capta pofta de putere a celor mai buni indivizi, puțini la număr dar înclinați în mod natural să conducă. Tezele lui Calicles din *Gorgias* se aseamănă cu ideile expuse de Trasymachus în Cartea I din *Republica*. Tezele politice centrale exprimate de Socrate în *Republica* sunt: cei mai buni conducători sunt înțelepți, cei mai buni conducători guvernează în folosul celor conduși și nu de

dragul lor, este foarte puțin probabil ca un oraș să aibă cei mai buni conducători pentru că există o prăpastie între valorile majorității oamenilor și valorile celor înțelepți, cel mai mare rău adus unui oraș sunt luptele civile pentru cine ar trebui să conducă, armonia între cetățeni cu privire la cine ar trebui să conducă, și armonia impune ca orașul să cultive virtutea și statul de drept.

Cuvinte cheie: Republica, Platon, filosofie

Abstract

In the traditional interpretation, *The Republic* is a continuation of the discussions in *Gorgias*, according to which virtue and polis laws are tricks invented by a mass of weak people to capture the lust for power of the best individuals, few in number but naturally inclined to leads. The theses of Calicles of *Gorgias* resemble the ideas set forth by Trasymachus in Book I of *The Republic*. The central political theses expressed by Socrates in *The Republic* are: the best rulers are wise, the best rulers rule for the benefit of those led and not for their sake, it is very unlikely that a city will have the best rulers because there is a chasm between the values of most people and the values of the wise, the greatest harm to a city is civil strife for who should rule, harmony between citizens as to who should rule, and harmony requires the city to cultivate virtue and the rule of law.

Keywords: Republic, Plato, philosophy

Principalele teme din Republica lui Platon

În interpretarea tradițională *Republica* este o continuare a discuțiilor din *Gorgias*, conform cărora virtutea și legile polis sunt un truc inventat de o masă de oameni slabi pentru a capta pofta de putere a celor mai buni indivizi, puțini la număr dar înclinați în mod natural să conducă (Plato

1864, 482c–86). Tezele lui Calicles din *Gorgias* se aseamăna cu ideile expuse de Trasymachus în Cartea I din *Republica* (Plato și Vegetti 2007, vol. 2, p 202).

Din punctul de vedere al lui Eric Brown, tezele politice centrale exprimate de Socrate în *Republica* sunt: cei mai buni conducători sunt înțelepți, cei mai buni conducători guvernează în folosul celor conduși și nu de dragul lor, este foarte puțin probabil ca un oraș să aibă cei mai buni conducători pentru că există o prăpastie între valorile majorității oamenilor și valorile celor înțelepți, cel mai mare rău adus unui oraș sunt luptele civile pentru cine ar trebui să conducă, armonia între cetățeni cu privire la cine ar trebui să conducă, și armonia impune ca orașul să cultive virtutea și statul de drept (Brown 2017).

Din punct de vedere al conținutului, *Republica* poate fi divizată în mai multe părți (Plato și Vegetti 2007, 17–18):

Justiția și dreptatea (Cartea I)

Dacă dreptatea este mai convenabilă decât nedreptatea. (Plato și Jowett 1991, 331d) Thrasymachus face trei afirmații care favorizează nedreptatea față de dreptatea ca mod de viață: conducătorii guvernează doar în propriul lor interes, nedreptatea este mai profitabilă decât dreptatea, și omul nedrept are o viață mai bună decât omul drept. Socrate îl contrazice, argumentând că funcția sufletului este de a dirija viața omului, și prin urmare sufletul trebuie să aibă o excelență în lipsa căreia nu-și poate îndeplini bine funcția (Plato și Jowett 1991, 350d4-5); și întrucât dreptatea este excelența sufletului, ”sufletul drept este cel care trăiește bine; și omul care trăiește bine este eudaimon, omul care nu trăiește bine nu este; prin urmare, omul drept este cel care are o viață mai bună, nu omul nedrept.”

Sean McAleer dezvoltă cinci argumente împotriva definiției lui Thrasymachus: 1) argumentul erorii (posibilitatea ca liderii să facă erori în elaborarea legilor): conducătorii sunt mai

puternici decât cei conduși, dreptatea este (ascultarea) comenzilor, conducătorii greșesc uneori și nu comandă ceea ce este în avantajul lor, deci dreptatea nu este (întotdeauna) avantajul celui mai puternic; 2) argumentul meșteșugului (meșteșugarii caută întotdeauna să-și ajute în primul rând supușii): meșteșugurile caută să ajute pe cei peste care stăpânesc, toate componentele unei nave sunt mai slabe decât nava ca întreg, deci toate meșteșugurile caută să ajute pe cei mai slabi nu pe cei mai puternici; 3) argumentul celui care vrea mai mult (persoana nedreaptă care vrea mai mult decât oricine altcineva și nu recunoaște nicio constrângere morală de fapt este în contradicție cu concluzia pe care o susține Thrasymachus); 4) argumentul scopului comun (nici măcar o bandă criminală nu își poate atinge obiectivele decât dacă un fel de justiție reglementează relațiile în grup): dacă x permite acțiunea comună de succes și y previne acest lucru atunci x este mai puternic decât y, justiția permite iar nedreptatea împiedică acțiunea comună de succes, deci dreptatea este mai puternică decât nedreptatea); și 5) argumentul funcției (o persoană dreaptă este fericită iar una nedreaptă este nefericită): virtutea unui lucru permite ca funcția acestuia să fie îndeplinită bine, viața este o funcție a sufletului, dreptatea este o virtute a sufletului, nedreptatea un viciu, deci, omul drept trăiește bine; persoana nedreaptă trăiește prost, în plus, fericirea înseamnă a trăi bine și nefericirea înseamnă să trăiești prost, deci persoana dreaptă este fericită și persoana nedreaptă este nefericită. (McAleer 2020)

Polemarch consideră că dreptatea este de a aduce beneficii prietenilor și a dăuna dușmanilor (Plato și Jowett 1991, 331c-e). Socrate infirmă această opinie pentru că ar rezulta că dreptatea poate fi utilă în timp de război dar nu și în timp de pace. Thrasymachus afirmă că dreptatea este profitul celui mai puternic (Plato și Jowett 1991, 338c). Socrate contraargumentează prin un silogism (Plato și Jowett 1991, 339a-e). În cele din urmă, Socrate demonstrează că, întrucât viața este o funcție a sufletului, iar virtutea sufletului este tocmai dreptatea, aceasta din urmă este

singura garanție a unei vieți fericite (Plato și Jowett 1991, 346b–47). La finalul Cărții I Socrate recunoaște că nu au clarificat ce este dreptatea (Plato și Jowett 1991, 354b-c), deși utilitatea ei a fost recunoscută și s-a admis că trebuie să fie o virtute.

În Cartea a II-a se continuă dezbaterea pe tema dreptății, Socrate direcționând discuția spre dreptatea în oraș: „în primul rând. în orașe căutând ceea ce este; atunci, astfel, am putea examina și la un anumit individ, examinând asemănarea celui mai mare în ideea de mic” (Plato și Jowett 1991, 368e–369a). Acest tip de dreptate este evaluată până în Cartea a V-a, argumentându-se cu o serie de mituri și ”minciuni nobile”. Dreptatea este cauza existenței celor trei virtuți (cumpătarea, înțelepciunea și curajul). Referitor la „minciuna nobilă”, Platon acceptă falsitatea dacă se referă la aspecte „admirabile din punct de vedere moral” (Smith 2009).

În Cartea a IX-a se discută dacă este mai bine să fii mai degrabă drept decât nedrept. Guvernarea ar trebui lăsată în seama filozofilor, care sunt cei mai dreپți, și deci cei mai puțin coruptibili.

Statul ideal (Cărțile II-III)

Glaucone împarte bunurile în trei părți: dezirabile pentru sine, dezirabile pentru sine și pentru avantajele pe care le aduc, și dezirabile doar pentru avantajele pe care le aduc. Socrate plasează dreptatea în a doua categorie. Ulterior, lui Socrate i se cere să demonstreze că dreptatea este mai avantajoasă decât nedreptatea (Plato și Jowett 1991, 367b-c), acesta fiind pus în dificultate. Începe să schițeze nașterea unei polis pornind de la un mic sat locuit de țărani și artizani (Plato 1999, 369b–72), pe care îl extinde ulterior introducând lucrătorii și soldații (Plato și Jowett 1991, 372e–75). Socrate arată că, în evoluția de la primul polis la al doilea, are loc o degenerare fizică și morală progresivă. Așa apare ideea unui stat ideal și perfect, în care cetățenilor li se cere să facă singura treabă care le-a fost atribuită de către stat, împărțindu-i în trei clase sociale:

meșteșugarii, paznicii, și conducătorii sau filozofii (singurii capabili să guverneze statul cu înțelepciune moderată). Apartenența la una din clase se face în timpul educației când se determină ce este cel mai potrivit să facă individul.

Platon construiește astfel un stat ideal în care există o justiție teoretic perfectă, definit drept Kallipolis, divizat, la fel ca împărțirea tripartită a sufletului omului individual (Plato și Jowett 1991, 439a–41), în trei clase sociale: auriu (conducători-filozofi), argintiu (războinici), bronz (lucrători). Astfel, față de teoriile actuale contractuale ale statului modern, statul lui Platon are o origine naturală. Dacă toți practicanții diferitelor meșteșuguri obișnuite ar schimba unelte între ei, asta nu ar face „niciun mare rău orașului” (Plato și Jowett 1991, 434a). Dacă producătorii, gardienii și conducătorii ar face același lucru între clase diferite, pe de altă parte, ar „distruge orașul” (Plato și Jowett 1991, 434a—b).

C. D. C. Reeve consideră mai multe tipuri de libertate care pot exista într-un stat: libertatea individuală implică ideea că fiecare face ceea ce dorește, iar un stat este liber în măsura în care limitează libertatea individuală doar pentru a garanta libertate egală tuturor membrilor săi; libertatea instrumentală, de a face ceea ce ne dorim, dar care pare insuficientă pentru o adevărată libertate sau autonomie; și libertatea deliberativă, de a avea și de a satisface acele dorințe pe care am alege să le avem dacă am fi conștienți de faptele noastre. În acest sens, *Republica* este o încercare de a proiecta un oraș ai cărui membri se bucură de cât mai multă fericire reală și de cât mai multă libertate reală (Plato și Reeve 2004)

D. B. Futter afirmă că *Republica* lui Platon permite o dialectică a orașului centrată pe o interpretare a dreptății ca egalitate geometrică (Futter 2018): primul oraș atribuie roluri sociale, al doilea oraș perturbă tiparul geometric pentru a permite dorințele de măreție și autocunoaștere, iar al treilea oraș restabilește tiparul geometric prin catarsis poetic, o minciună nobilă și stabilirea

unui lagăr armat”. În căutarea definiției dreptății, personajele dialogului dezvoltă trei comunități defecte: un oraș pentru porci (ființa umană este vulnerabilă și lipsită de multe lucruri (R 369b5-7) 5), un oraș cu febră (un oraș luxos, abundent (Plato și Jowett 1991, 372a5-c1)) și un oraș cu o tabără înarmată (soldații devin gardieni care înăbușează febra orașului luxos prin cenzură (Plato și Jowett 1991, 415e1-2; R 399e). Mitul metalelor este o minciună utilă, care simbolizează adevăruri sociale profunde. Minciuna nobilă formează granița dintre orașul cu febră și orașul purificat al taberei armate.

Statul ideal al lui Platon, Kallipolis, este o utopie , bazată pe ipoteza fragilă că liderul ideal este un filosof adevărat. Socrate, în Cartea a VI-a, consideră totuși plauzibilă această idee (Castelnérac 2011).

Analogia oraș-suflet. Armonia părților (Cărțile IV-V)

Platon a anticipat ideea că o societate umană este într-un anumit sens un lucru organic, având propriile legi de creștere și decădere. Socrate definește virtuțile pe care statul trebuie să le posedă: înțelepciunea (tipică guvernanților), curajul (specific gardienilor), cumpătarea, și dreptatea (definită ca ordine și armonie între diferitele părți ale statului). În cartea IV, Socrate este întrebat dacă gardienii mai pot fi fericiți datorită restricțiilor impuse. Acesta răspunde că fericirea pentru gardian constă tocmai în îndeplinirea datoriei sale.

Socrate susține că nu putem explica în mod coerent anumite cazuri de conflict psihologic decât dacă presupunem că sufletul are cel puțin două părți conform principiului non-opoziției: „același lucru nu va fi dispus să facă sau să sufere contrarii în același sens, în raport cu același lucru, în același timp” (R 436b8–9). Argumentele acestuia permit explicarea akrasiei (slăbiciunea voinței) (aa30). Sufletul este împărțit în rațional, irascibil și concupiscibil, și dreptatea există doar

atunci când cele trei părți sunt în armonie. Astfel, Socrate ajunge atunci la concluzia că tiranul este cel mai nefericit om.

Julia Annas consideră că ideea principală a lui Platon în *Republica* a fost de a face o analogie între orașul-stat și sufletul individual (a279). Norbert Blössner (a280] susține această teză vorbind de o analiză a funcționării și îmbunătățirii morale a sufletului individual. Christopher Rowe crede că argumentul din Cărțile II-IV conform căruia virtuțile sunt distinse în termeni de tripartiție a sufletului este retoric, conceput doar pentru a confirma pe Glaucon, dar nu intenționează să fie literalmente corect (Smith 2009).

Teoria Formelor (Metafora liniei și mitul peșterii) (Cărțile VI-VII)

Platon consideră că formele oferă soluții la problemele metafizice și epistemologice determinate de elenhus și flux, fiind obiecte inteligibile deasupra influenței fluxului, cu sensuri stabile sau referenți. Formele oferă baza pentru definițiile virtuților de care are nevoie etica socratică. (Plato și Reeve 2004) Pentru a-și argumenta teoria cunoașterii, Platon folosește două dintre cele mai cunoscute imagini: metafora liniei și mitul peșterii.

Metafora liniei, în a doua jumătate a cărții a VI-a:

„Luați în considerare, de exemplu, o linie împărțită în două segmente inegale, apoi continuați să o împărțiți în același mod, distingând segmentul genului vizibil de cel al genului inteligibil”. (Plato și Jowett 1991, cart. VI, 509d-510a)

Cele patru părți inegale corespund celor patru planuri de cunoaștere. La cel mai de jos nivel de cunoaștere se află opiniile (*doxa*), care nu sunt reale, ci doar simple aparențe, umbre. Adevărata cunoaștere este aceea care se îndreaptă către obiecte reale ale căror obiecte sensibile sunt doar imitații. Numai cunoașterea inteligibilă, adică conceptuală, asigură cunoașterea adevărată și universală; opinia întemeiată pe cele două trepte inferioare ale cunoașterii ajunge să confunde adevărul cu imaginea sa (Adorno 2008, 95–97).

Pentru o mai bună clarificare, la începutul Cărții a VII-a se folosește mitul peșterii: înlănțuiți încă de la naștere se găsesc niște oameni care nu pot să vadă intrarea; în spatele lor arde un foc și, între foc și intrarea în peșteră, trece un drum cu un zid care are rol de paravan; de-a lungul drumului mulți oameni poartă pe umeri diverse obiecte, ale căror umbre se proiectează pe fundul peșterii. Pentru prizonieri, umbrele pe care le văd sunt realitatea. Dar dacă unul dintre ei ar fi eliberat și forțat să iasă din peșteră, inițial ar fi uimit de lumină și ar simți durere; totuși, treptat s-ar obișnui, ar putea vedea reflexele apelor, apoi obiectele reale, stelele și în final soarele (Binele). Întorcându-se în peșteră, va trebui să-și obișnuiască din nou ochii cu întunericul, și tovarășii săi ar râde de el dacă ar încerca să le spună ce a văzut (Plato și Jowett 1991, 514a–20). Binele poate fi gândit ca forma Formelor, sau structurarea lumii ca întreg.

În acest mod Platon vrea să spună că realitatea sensibilă a imaginației și coniecturii este comparabilă cu umbrele pe care prizonierii le văd proiectate pe perete, în timp ce „realul” (Formele) există undeva în afara timpului și spațiului, care nu este altceva decât „ideea” (*εἶδος*) (Silverman 2003). Procesul cognitiv al prizonierului din peșteră este descris și ca o ascensiune dificilă și treptată, conform metaforei liniei: mai întâi opinia, identificată în umbrele estompate, apoi obiectele care fac parte din lumea sensibilă, apoi reflecțiile, identificabile cu matematica, până la cunoașterea ideii de Bine care le luminează pe toate celelalte (în mit, este soarele). Platon afirmă primatul Binelui asupra altor idei comparându-l cu soarele:

„Așa cum în sfera vizibilă lumina soarelui și vederea pot fi considerate corect asemănătoare cu soarele, dar nu este corect să credem că sunt soarele, așa și în această cealaltă sferă este corect să credem că știința și adevărul sunt ambele asemănătoare cu binele, dar ar fi incorect să credem că unul sau altul dintre ele sunt binele: demnă de onoruri și mai mari este condiția binelui.” (Plato și Vegetti 2007, 509a)

Știința binelui este prima știință necesară nu numai celor care trebuie să guverneze un stat, ci pentru oricine se ocupă de o știință anume, întrucât este știința adevărului, care unește și susține toate celelalte științe. Forma binelui este asemănătoare unui obiect auto-iluminat care poate ajuta

cunoașterea să devină inteligibilă, asemănător cu raționamentul sau logica. Dar alegoriei soarelui este și despre realitate și natura ei:

”Soarele, cred că ați spune, nu numai că dă lucrurilor vizibile puterea de a fi văzute, ci asigură și apariția, creșterea și hrănirea lor – deși el însuși nu va fi. . . . Prin urmare, ar trebui să spuneți, de asemenea, că nu numai obiectele cunoașterii își datorează cunoașterea binelui, dar și existența și ființa lor se datorează acestuia; deși binele nu este ființa, ci ceva încă dincolo de ființă, superior lui ca rang și putere.” (Plato și Vegetti 2007, 509b)

Astfel, în analogia soarelui forma binelui este o paradigmă a ordinii raționale care permite filosofului să determine ce este binele, ajutând alte tipuri de expertiză (Plato și Vegetti 2007, 369b) (Plato și Reeve 2004).

David K. O'Connor face o analogie între umbrele peșterii lui Platon și umbrele din lumea lui Homer, respinsă de Nicholas D Smith (Smith 2009) întrucât umbrele peșterii lui Platon, spre deosebire de cele ale lui Homer, nu sunt lucruri moarte, sau reminiscențe ale acestora de după moarte.

Familia și statul (Cărțile VIII-IX)

În discuțiile din *Republica* sunt menționate cinci regimuri de guvernare care tind să se degradeze succesiv: aristocrația (statul ideal), timocrația, oligarhia (plutocrația), democrația și tirania (despotismul). Din aristocrație (condusă de înțelepții filosofi) se ajunge în timocrație prin război civil, conducerea fiind preluată de cei care iubesc puterea și onoarea. Dar ispitele bogăției permit apariția oligarhiei, cu polarizarea între bogați (cei care conduc) și săraci, cu accent pe proprietate. Din conflictele rezultate între clasele sociale apare democrația, când cei săraci se revoltă și preiau puterea. Dar în acest context apar și demagogii, care vor păcăli poporul ajungând în final la conducere. Libertățile excesive fac să apară trei clase sociale distincte: clasa dominantă, elitele și plebea. Tensiunile dintre cei săraci și elite fac ca plebea să acorde puteri sporite conducătorilor care, datorită corupției inerente, ajung să conducă prin tiranie.

Platon critică democrația deoarece rezultatul ei inevitabil este demagogia. Oligarhia corupe societatea prin importanța acordată banilor și decizii arbitrare, rezultând o dispariție a valorilor etice. Tirania este rezultatul inevitabil al degenerării democratice (Plato și Jowett 1991, cart. VIII, 560c). Conducătorii nu trebuie să aibă proprietate privată, nici copii, pentru a fi interesați doar de binele statului. Femeile vor fi în comun, la fel ca bărbații, iar perechile vor fi stabilite de magistrați astfel încât să se genereze linii de sânge din ce în ce mai bune.

Socrate clarifică rolul artei, considerând-o o imitație a lumii sensibile, care în sine este imitația lumii ideilor. Platon condamnă formele artistice figurative, și reprezentările teatrale (în special tragedia), întrucât încărcătura emoțională a unor astfel de spectacole ar putea avea o influență negativă și acțiune coruptivă asupra cetățenilor.

Richard Lewis Nettleship afirmă că Platon a susținut, în mai multe locuri din *Republica*, comunismul ”ca o mașinărie suplimentară pentru a da efect și a întări acel spirit pe care educația trebuie să-l creeze.” (Nettleship 1958) Harvey Yunis afirmă că „Platon a mers atât de departe încât și-a încurajat cititorii să respingă în întregime normele moștenite ale societății (cu privire la chestiuni de bază precum căsătoria, viața de familie, proprietatea privată și credința religioasă) și să accepte în locul lor. norme care au fost derivate dintr-o viziune idiosincronică, idealistă a realității și articulate de un filozof autocrat”, afirmație respinsă de Nicholas D Smith (Smith 2009).

Mitul lui Er (Cartea X)

Prin mitul lui Er, (Plato și Jowett 1991, cart. X) Platon intenționează să argumenteze în favoarea nemuririi sufletului și a metempsihozei, și să arate rolul hazardului, libertății și necesității în viața omului. Un soldat care a murit în luptă a reînviat, și spune că în viața de apoi sufletelor li se repartizează aleatoriu trupurile în care se reîncarnează. Sufletele își vor potoli setea cu apele râului Lethe, dar cei care au făcut-o într-un mod necorespunzător își vor uita viața anterioară, în

timp ce filozofii, care, călăuziți de rațiune, nu au băut, vor păstra amintirile, doar puțin atenuate, ale lumii Ideilor, la care se pot referi ulterior pentru a-și lărgi cunoștințele.

Pentru Stephen Halliwell, mitul lui Er „poate fi considerat fructuos ca invitând la o lectură „ciclică” împreună cu dialogul precedent, o lectură care formează paralela hermeneutică cu ciclul existențial al vieții și al morții ilustrat în relatarea lui Er”, susținând că ar trebui să considerăm mitul ca o „recompunere filozofică, nu o respingere totală a poeziei”, o poveste a sufletului atât după moarte cât și înainte de moarte. (Smith 2009)

Bibliografie

- Adorno, Francesco. 2008. *Introduzione a Platone*. 16° edizione. Roma; Bari: Laterza.
- Brown, Eric. 2017. „Plato’s Ethics and Politics in The Republic”. În *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediție de Edward N. Zalta, Fall 2017. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato-ethics-politics/>.
- Castelnérac, Benoît. 2011. „La philosophie de Platon à l’épreuve de l’autobiographie”. *Études littéraires* 42 (ianuarie): 81–93. <https://doi.org/10.7202/1011522ar>.
- Futter, Dylan. 2018. „The dialectic of community in Plato’s Republic”. *Akroterion* 62 (mai). <https://doi.org/10.7445/62-2-976>.
- McAleer, Sean. 2020. *Plato’s „Republic”: An Introduction*. <https://doi.org/10.11647/OBP.0229>.
- Nettleship, Richard Lewis. 1958. „Lectures on the Republic of Plato”. 1958. https://books.google.ro/books/about/Lectures_on_the_Republic_of_Plato.html?id=IUj51i rGmzcC&redir_esc=y.
- Plato. 1864. *Plato’s Gorgias*. Bell.
- . 1999. *Apology*. Traducere de Benjamin Jowett. <https://www.gutenberg.org/ebooks/1656>.
- Plato, și Benjamin Jowett. 1991. *The Republic: The Complete and Unabridged Jowett Translation*. Vintage Books.
- Plato, și C. D. C. Reeve. 2004. „Republic (Reeve Edition)”. 2004. <https://www.hackettpublishing.com/republic>.
- Plato, și M. Vegetti. 2007. „La Repubblica vol. II – Bibliopolis – Edizioni di Filosofia e Scienze”. 2007. <https://bibliopolis.it/shop/la-repubblica-vol-ii/>.
- Silverman, Allan. 2003. „Plato’s Middle Period Metaphysics and Epistemology”, iunie. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/plato-metaphysics/>.
- Smith, Nicholas. 2009. „The Cambridge Companion to Plato’s Republic”. *Ancient Philosophy* 29 (ianuarie): 187–200. <https://doi.org/10.5840/ancientphil200929112>.