Avertissement

Cet ouvrage a été numérisé puis sauvegardé au format PDF « avec image sur le texte ». En cas d'exportation de certains passages vers un traitement de textes, il est donc possible qu'apparaissent les mauvaises interprétations du logiciel de reconnaissance optique de caractères (OCR).

PLATON

ŒUVRES COMPLÈTES

LA RÉPUBLIQUE

TRADUCTION NOUVELLE

AVEC INTRODUCTION ET NOTES

PAR

ROBERT BACCOU



PARIS

LIBRAIRIE GARNIER FRÈRES

6, RUE DES SAINTS-PÈRES, 6

INTRODUCTION

ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα.
(Platon, *Rép.*, liv. VI, 505 a).

I. — Date de la composition de la République.

Le dialogue de Platon connu sous le nom traditionnel de *République* a pour titre exact ΠΟΛΙΤΕΙΑ, c'est-à-dire *Gouvernement* ou *Constitution* de la Cité *. Aristophane de Byzance le classait, avec le *Timée* et le *Critias*, dans sa première trilogie; Thrasylle, avec le *Clitophon*, le *Timée* et le *Critias*, dans sa huitième tétralogie **. Mais ces classifications, qui s'inspirent d'un souci évident de symétrie, sont assez arbitraires, et ne nous renseignent nullement sur la chronologie des œuvres de Platon.

En l'absence de toute donnée historique précise, il est fort malaisé de fixer, même approximativement, la date de composition de la *République*. On ne peut, en effet, avoir recours qu'à deux sortes d'indications : celles que fournit le texte lui-même par telle allusion plus ou moins directe aux événements de l'époque, et celles qui se déduisent d'une étude comparative des Dialogues. Les premières sont très peu nombreuses et ne nous apprennent presque rien, car elles peuvent aussi bien porter sur des faits anciens que récents. Plus féconde est la seconde source d'information, encore que les conclusions qu'on en tire manquent, dans une certaine mesure, de certitude et de précision. Ce n'est pas ici le lieu d'in-

* C'est ce qui ressort des citations d'Aristote et de Cicéron. Le double titre de nos manuscrits : περὶ πολιτείας ἢ περὶ δικαίου, est dû à Thrasylle.

** Diogène Laërce, III, 58.

indiquer les procédés mis en œuvre par la méthode comparative, tant en ce qui concerne l'étude du style (mots rares, néologismes, fréquence de l'emploi de certaines particules, etc.), que l'étude du développement des grandes thèses platoniciennes. Nous nous bornerons simplement à enregistrer les résultats qu'elle a permis d'atteindre.

Ces résultats, il faut l'avouer, paraissent de prime abord contradictoires. Pour les uns, la *République*, telle que nous la possédons, n'est qu'un tissu assez peu cohérent de divers fragments composés antérieurement à tous les grands dialogues *. Pour les autres, elle forme un ensemble ordonné, et serait l'œuvre de la maturité de Platon. La première thèse, qui s'appuie sur des arguments plus ingénieux que solides, est à la vérité un pur paradoxe, et depuis longtemps on la considère comme victorieusement réfutée. Une simple lecture de la *République* suffit, d'ailleurs, à en montrer l'exagération. La seconde s'accorde beaucoup mieux avec les renseignements — rares il est vrai — que nous fournit la tradition; mais elle prête à des interprétations diverses. Dès 1839, K.-F. Hermann ** relevant les notables différences qui existent entre le premier livre et les suivants, concluait que ce premier livre formait à l'origine un dialogue indépendant, lequel, selon F. Dümmler ***, devait s'intituler *Thrasymaque*. Plus récemment, Pohlenz **** et Post ***** prétendirent que notre *République* n'était que la deuxième édition, revue et considérablement augmentée, d'un ouvrage qui contenait primitivement, outre notre livre I, l'essentiel des livres II-V.

---

* A. Krohn : *Der platonische Staat*, Halle, 1876. Cette thèse a été reprise par E. Pfleiderer . *Socrates und Plato*, Tübingen, 1896.

** K.-F. Hermann : *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839.

*** F. Dümmler : *Zur Komposition des plat. Staates*, Basel, 1895. Voy. égal. *Prolegomena zu Pl's Staat*, Basel, 1891.

**** M. Pohlenz : *Aus Platos Werdezeit*, Berlin, 1913.

***** Post a repris les arguments de Pohlenz dans un substantiel article du *Classical Weekly* (XXI, 6, 1927).

A l'appui de cette assertion on invoque :

1° Le témoignage d'Aulu-Gelle, qui, dans ses *Nuits Attiques* *, parle d'une édition séparée de *deux livres environ* de la *République* (c'est-à-dire d'un tiers de l'ouvrage, d'après la division d'Aristophane de Byzance);

2° Le début du *Timée* (17 c- 19 a) qui résume la *République* et ne mentionne que les sujets traités dans les cinq premiers livres;

3° Le témoignage du *Busiris* d'Isocrate, où il serait question de la constitution décrite dans ces cinq premiers livres;

4° La VII^e^ lettre de la collection platonicienne, où, dans la relation du premier voyage que le philosophe fit en Sicile (probablement en 388), on peut lire une citation presque textuelle de la *République* **. Or, comme notre *République* ne pouvait être composée, sous sa forme définitive, en 388, la lettre VII doit citer une première édition de l'ouvrage;

5° L'*Assemblée des Femmes* d'Aristophane (représentée aux Lénéennes de l'an 392 av. J.-C.) qui semble une charge de la cité communiste des livres II-V.

Ces arguments ne sont pas sans valeur, mais on a objecté :

1° Que l'édition partielle de l'ouvrage ne prouve nullement l'existence d'une première *République*, dont on ne trouve mention dans aucun auteur ancien;

2° Que le début du *Timée* contient une allusion assez nette aux sujets traités dans les livres VI et VII ***;

---

* *Noct. Att.*, XIV, 3 : « ... Xenophon inclyto illi operi Platonis, quod de optimo statu reipublicae civitatisque administrandae scriptum est, lectis ex eo duobus fere libris qui primi in vulgus exierant, opposuit contra conscripsitque diversum regiae administrationis genus, quod Παιδείας Κύρου inscriptum est. »

** En 326 a-b : « κακὸν οὖν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς τε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικάς, ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσι ἔκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ. ταύτην δὴ τὴν διάνοιαν ἔχων εἰς Ἰταλίαν τε καὶ Σικελίαν ἦλθον κτλ. Cf. *Rép.* liv. V, 473 c.

*** *Timée*, 18 a : « μαθήμασίν τε ὅσα προσήκει τούτοις... ἐν ἅπασι. »

3° Qu'il n'est pas certain que dans le *Busiris* Isocrate ait voulu désigner Platon; qu'il pouvait aussi bien songer à tout autre philosophe égyptianisant, peut-être à Pythagore *;

4° Que Platon a écrit la lettre VII, en réponse aux amis de Dion qui lui demandaient conseil, vers 354, c'est-à-dire vers la fin de sa vie; retraçant à grands traits l'histoire des démarches de son esprit, il a pu en négliger le détail, et prêter à une pensée qui germa en lui lors de son premier voyage en Sicile la forme définitive qu'elle n'avait reçue que plus tard dans son œuvre maîtresse;

5° Qu'enfin on ne peut affirmer avec certitude que les critiques de l'*Assemblée des Femmes* visent Platon, surtout si l'on admet, avec la plupart des éditeurs d'Aristophane, que cette satire du communisme fut composée avant la publication de la *République* **.

En résumé, la thèse chorizontique, quoique séduisante à certains égards, repose sur des bases assez fragiles. Aussi les meilleurs critiques admettent-ils l'unité du dialogue, composé *avec continuité* par Platon entre sa quarantième et sa cinquantième année environ. Tout au plus différent-ils quant aux limites précises entre lesquelles doit être circonscrite la période de composition. Dans son *Histoire de la Philosophie Grecque*, Zeller fixe la date 374-72 comme terme final. Taylor*** propose celle, beaucoup moins probable, de 388-89. Selon P. Shorey****

* L'auteur du *Busiris* célèbre les avantages de la constitution égyptienne, et affirme « que les philosophes les plus fameux parmi ceux qui entreprirent de parler de tels sujets louent délibérément cette constitution, et que les Lacédémoniens n'ont un si excellent gouvernement que parce qu'ils l'ont réglé en partie sur ce modèle (17). » — Isocrate s'étant cru attaqué dans la *République* (500 b), et ayant répondu assez vivement à ces attaques dans son *Antidosis* (260 sqq.), on ne l'imagine guère disposé à classer son adversaire parmi « les philosophes les plus fameux ».

** Voy. à ce sujet l'excellente discussion de l'abbé A. Diès dans son *Introduction* à la *République* (éd. Chambry, Paris, *Les Belles-Lettres*, 1932) à laquelle nous empruntons ces arguments.

*** A.-E. Taylor : *Plato, the man and his work*, Londres, 1926.

**** P. Shorey : *Plato's Republic* I, 1930 (Loeb Classical Library).

le chef-d'œuvre de Platon aurait été composé entre 380 et 370. En 1919, Wilamowitz * s'est rallié à l'hypothèse de Zeller.

A. Diès s'en écarte quelque peu en proposant la date 375 comme *terminus ante quem***. Mais il nous semble que la conjecture la mieux fondée est celle de W. Lutoslawski ***, d'après qui la *République* aurait été écrite dans les années qui suivirent la fondation de l'Académie, vraisemblablement entre 384 et 377. De la sorte, le grand dialogue politique de Platon s'intercalerait entre les groupes *Gorgias-Cratyle-Banquet-Phédon* d'une part, et *Théétète-Philèbe-Parménide-Timée-Critias* d'autre part. Et de fait, les thèses des dialogues du premier groupe paraissent y converger, et celles des dialogues du second groupe en dériver.

D'une façon générale on admet que le livre I, qui rappelle par bien des points, et notamment par sa conclusion négative, les dialogues dits socratiques, se place entre le *Gorgias* et le *Phédon*, et peut-être même leur est antérieur. Par ailleurs on considère les livres V-VII comme postérieurs aux livres II-IV et VIII-X. Mais de telles assertions, il est à peine besoin de le dire, se fondent sur un simple calcul des probabilités. Le champ des hypothèses reste donc ouvert, et l'on peut penser qu'une étude plus approfondie du style des dialogues permettra un jour de fixer leur chronologie, sinon avec plus de précision, du moins avec plus de certitude.

II. — Les grandes divisions du dialogue.

Un ouvrage aussi long que la *République* devait être, à l'origine, divisé en plusieurs parties: malheureusement,

* V. von Wilamowitz : *Platon*, 2 vol., Berlin, 1919 et suiv.

** Voy. A Diès, *édit. citée*, p. CXXIV à CXXXVIII.

*** W. Lutoslawski : *The origin and growth of Plato's Logic, with an account of Plato's style and the chronology of his writings*, Londres, 1897 (réimp. 1905).

nous ne connaissons pas cette division primitive. La division en six livres, adoptée dans l'antiquité, est due probablement à Aristophane de Byzance, et celle en dix livres, que nous a conservée le moyen âge et qu'ont suivie les éditeurs modernes, au philosophe et grammairien Thrasylle. Toutes les deux sont artificielles et témoignent simplement du souci qu'avaient leurs auteurs de répartir le texte du dialogue en portions à peu près égales. Mais, pour bien saisir le sens du chef-d'œuvre de Platon, il faut en connaître l'économie générale. Faisant abstraction des divisions traditionnelles, la critique moderne y a discerné, d'après les sujets traités, cinq parties principales :

a) Le livre I est une sorte de prologue au cours duquel le problème de la justice est posé dans ses termes les plus simples, tel qu'il apparaît dans les transactions de la vie courante. A ce problème on propose diverses solutions : celle des honnêtes gens, celle des sophistes, etc.; mais c'est tâche aisée de démontrer leur insuffisance. Il convient donc d'avoir recours à une méthode plus exacte.

b) Les livres II, III et IV ont pour objet de définir la justice en l'étudiant dans la cité parfaite. Or, comme on ne trouve une telle cité ni dans l'histoire, ni dans la réalité présente, il faut la fonder de toutes pièces en imagination.

c) Cela fait, on étudiera le détail de son organisation, son gouvernement, les qualités requises de ses magistrats, et l'on établira, pour la formation de ces derniers, un plan complet d'éducation (livres V-VI-VII).

d) Mais les avantages de la justice ne prendront tout leur prix que s'ils sont opposés aux maux qui naissent de l'injustice. Après avoir décrit la cité juste, il est donc nécessaire de jeter les yeux sur les cités injustes, et d'étudier les maux qui, à travers une série de chutes, conduisent ces cités à la ruine. Dans l'âme humaine

ces maux ont les mêmes causes et provoquent les mêmes déchéances (livres VIII-IX).

e) La justice étant inséparable de la science, il convient de condamner sans retour la poésie et les arts qui ne nous montrent des choses qu'une vaine image, et nous trompent sur leur être véritable.

Après avoir joui du bonheur que procure la possession de la sagesse en ce monde, l'âme juste recevra, aux Champs Élyséens, des récompenses dignes de sa nature, et poursuivra dans la voie ascendante son immortelle destinée (livre X).

La discussion s'engage sur le plan de l'opinion commune pour s'élever bientôt à celui de la psychologie et de la morale, puis de la métaphysique, et se terminer par un tableau mythique de la vie qui commence au seuil du tombeau.

III. — Les Personnages.

Le long entretien qui forme la *République* et que Socrate rapporte d'un seul trait, est censé avoir eu lieu au Pirée, dans la maison de Céphale, vers 410 av. J.-C. * Le début du *Timée* (17 a sqq.) nous apprend que le narrateur s'adresse à Timée, Critias, Hermocrate ** et un quatrième personnage qui n'est pas nommé. Le débat qu'il retrace aurait eu pour protagonistes Céphale, Polémarque, Thrasymaque, Adimante, Glaucon et Clitophon, et pour auditeurs muets Lysias — le célèbre orateur —,

---

* Voy. Bœckh : *De tempore, quo Plato Rempublicam peroratam finxerit, dissertationes III* (Gesammelte Kleine Schriften, t. IV, p. 437-70 et 474-90).

** Sur Timée voy. le dialogue de ce nom, 19 e, et Suidas, s. v., qui donne la liste des ouvrages, aujourd'hui perdus, de ce philosophe; sur Critias, Diels : *Die Fragmente der Vorsokratiker.* tome II, p. 607-13 (biographie), et 613-29 (fragments). Hermocrate, que Platon met en scène dans le *Timée*, et dont il loue le naturel et l'éducation (26 a), est probablement le général Syracusain que nous connaissons par Thucydide, IV, 58, et Xénophon, *Helléniques*, I, ch. I. 27.

Euthydème, Charmantide de Péanée et Nicérate, fils de Nicias *.

Le riche vieillard Céphale, chez qui se trouvent réunis les amis de Socrate, est le père de Polémarque, de Lysias et d'Euthydème. Etranger domicilié, et par conséquent exclu de la vie politique athénienne, il partage ses derniers jours entre de sages entretiens et le culte des dieux, se préparant à bien mourir pour mériter les récompenses qui, dans le royaume d'Hadès, sont réservées aux honnêtes gens.

Polémarque, dont le caractère fier et généreux ne trahit point le nom, a d'abord étudié la rhétorique, avec son frère Lysias, sous la direction de maîtres célèbres, Tisias, Nicias, et peut-être Gorgias. Mais cet art superficiel — qui, conçu à la manière des sophistes, ne mérite même pas le titre d'art ** — l'ayant bientôt déçu, il a décidé de se consacrer à la philosophie ***. Ami de Glaucon, d'Adimante et de Platon, il est alors devenu l'un des plus fidèles auditeurs de Socrate. Par malheur, sa carrière, qui eût pu être brillante, devait se terminer brutalement cinq ans avant la mort de son maître. En 404 les Trente, à la tête desquels se trouvait Critias, l'infidèle disciple de Socrate, le condamnèrent, en même temps que Nicérate, à boire la ciguë ****. Son frère, l'orateur Lysias, vengea plus tard sa mémoire dans un éloquent discours contre Eratosthène, l'instigateur de cette inique condamnation.

* * *

Le premier livre de la *République* est dominé par la curieuse figure de Thrasymaque. De ce personnage

* Charmantide n'est nommé dans aucun autre dialogue de Platon. Sur Nicérate voy. le *Lachès*, 180 d et 200 d, et cf. Xénophon, *Conv.*, ch. I, 2; III, 5, et IV, 6.

** *Phèdre*, 260 e.

*** *Phèdre*, 257 b.

**** Lysias : *Contre Eratosthène*, 17; Xénophon : *Helléniques*, II, ch. 3, 39; Ps. Plutarque : *Vies des dix orateurs*, *III*, *Lysias*.

plusieurs auteurs de l'antiquité parlent avec estime; néanmoins, comme ils ne nous renseignent guère sur son vrai caractère, il nous est difficile de le juger autrement que par le portrait qu'en trace Platon, et qui est, on doit l'avouer, une charge à peine déguisée.

Originaire de Chalcédoine en Bithynie, il était venu de bonne heure à Athènes, où après avoir été l'élève des sophistes, il s'établit comme sophiste lui-même. Sa clientèle devait être nombreuse et ses leçons appréciées, car il ne tarda pas à jouir d'une renommée considérable. Pour les besoins de son enseignement, sans doute, il composa plusieurs traités : une *Rhétorique* ou *Grand Art* (Μεγάλη τέχνη), des *Modèles oratoires* (Ἀφορμαὶ ῥητορικαί), des *Discours délibératifs* (Συμβουλευτικοὶ λόγοι), et un ouvrage sur les *Précédences* (Ὑπερβάλλοντες) *. Il ne nous reste de tout cela que des fragments insignifiants dont un seul mérite de retenir l'attention. C'est un assez long extrait d'un modèle de discours politique. Le style en est soigné, sans vaine éloquence, mais aussi sans grande originalité. Quant au fond, il ne se distingue en rien des lieux-communs oratoires de l'époque.

L'auteur déplore les malheurs de son temps qui obligent les jeunes citoyens à sortir de la réserve où se tenaient leurs ancêtres, et à s'occuper activement des affaires de la cité. Ces malheurs ne doivent être imputés ni aux dieux ni à la fortune, mais aux seuls magistrats. Il faut donc rompre le silence; car il est stupide ou patient à l'excès celui qui fournit au premier venu les moyens de lui nuire, ou endosse la responsabilité de la perfidie et de la méchanceté d'autrui. L'abondance des biens rend les autres peuples insolents et fait naître chez eux la sédition. Les Athéniens, au contraire, sages dans la prospérité, perdent la raison dans l'adversité **. En ces

* Suidas, s. v.; Scol. d'Aristophane, *Oiseaux*, v. 880; Plutarque, *Propos de table*, I, 2, 3, 616 d; Athénée, *Deipnosophistes*, X, 41ℓ a.

** « καὶ τοὺς μὲν ἄλλους τὸ πλῆθος τῶν ἀγαθῶν ὑβρίζειν τε ποιεῖ καὶ στασιάζειν, ἡμεῖς δὲ μετὰ μὲν τῶν ἀγαθῶν ἐσωφρονοῦμεν· ἐν δὲ τοῖς

heures graves, les sentiments que révèle le langage des hommes publics sont ceux que doivent nécessairement éprouver des ambitieux dépourvus de science. Croyant soutenir des thèses contraires, ils ne s'aperçoivent pas que leur conduite est identique et que le discours de l'un est enfermé dans le discours de l'autre *. « Examinez dans son principe, ajoute l'orateur, ce qu'ils cherchent tous : la cause première de leurs débats est la constitution de la patrie; elle est pourtant bien facile à connaître et commune à tous les citoyens **. » Dans les questions où le savoir présent est en défaut, il convient de consulter la tradition, de se renseigner auprès des vieillards qui savent.

En somme, ce discours, quoique légèrement teinté de sophistique, développe des idées sages et modérées; mais comme il ne s'agit que d'un exercice d'école on ne saurait sans témérité attribuer ces idées à Thrasymaque lui-même. Denys d'Halicarnasse, qui nous l'a conservé, ne le cite d'ailleurs point en raison de son contenu, mais simplement comme modèle de style mixte, ou intermédiaire entre le style simple et le style élevé. Selon Théophraste, Thrasymaque serait l'inventeur de ce « troisième genre de diction », qu'Isocrate devait assouplir et porter à une si haute perfection. Le premier, il aurait parcouru toutes les cordes du système entier de l'harmonie oratoire. On admirait, paraît-il, dans ses ouvrages cette élocution « qui resserre les pensées et les arrondit *** » et en qui réside la vertu propre

κακοῖς ἐμάνημεν, ἃ τοὺς ἄλλους σωφρονίζειν εἴωθεν. » (Denys d'Halicarnasse, *Démosth.*, 3).

* « οἰόμενοι γὰρ ἐναντία λέγειν ἀλλήλοις, οὐκ αἰσθάνονται τὰ αὐτὰ πράττοντες οὐδὲ τὸν τῶν ἑτέρων λόγον ἐν τῷ σφετέρῳ λόγῳ ἐνόντα. »

** « σκέψασθε γὰρ ἐξ ἀρχῆς, ἃ ζητοῦσιν ἑκάτεροι. πρῶτον μὲν ἡ πάτριος πολιτεία ταραχὴν αὐτοῖς παρέχει ῥᾴστη γνωσθῆναι καὶ κοινωτάτη οὖσα πᾶσιν. »

*** « ἡ συστρέφουσα τὰ νοήματα καὶ στρογγύλως ἐκφέρουσα λέξις (Denys d'Halicarnasse, *Lysias*, 6). » Denys croit que c'est Lysias qui découvrit ce genre d'élocution. Mais il signale que Théophraste en attribuait l'invention à Thrasymaque.

de l'éloquence. « Thrasymaque, dit Denys, est pur, subtil, riche dans l'invention, et habile à s'exprimer avec précision et recherche *. » Que faut-il penser de cette appréciation? Son auteur — qui admirait sans réserve l'élégance un peu froide de Lysias, et ne craignait pas de déclarer que Platon, excellent lorsqu'il reste simple, se révèle médiocre quand il vise au sublime — n'est certes pas un juge très éclairé **. Toutefois, l'éloge qu'il fait de Thrasymaque, bien qu'exagéré, doit contenir une part de vérité, puisque Aristote place le Chalcédonien, entre Tisias et Théodore, parmi les créateurs de la rhétorique ***, et que Cicéron rapporte qu'on le considérait, avec Gorgias, comme l'un des premiers orateurs « qui assemblèrent les mots avec un certain art **** ». Platon lui-même n'a pas nié l'habileté du sophiste qu'il nous présente dans la *République* sous les traits d'un prétentieux fanfaron. « Il excellait, dit-il dans le *Phèdre*, à soulever la multitude puis à la calmer, comme par enchantement. » Nul ne savait mieux que lui lancer ou repousser une accusation, et il était passé maître dans l'art d'exciter la compassion des juges en faveur de la vieillesse et de la pauvreté *****. C'est sans

* « Θρασύμαχος δὲ καθαρὸς μὲν καὶ λεπτὸς καὶ δεινὸς εὑρεῖν τε καὶ εἰπεῖν στρογγύλως καὶ περιττῶς ὃ βούλεται » (*Isée* 20.) Denys ajoute d'ailleurs : « πᾶς δέ ἐστιν ἐν τεχνογραφικοῖς καὶ ἐπιδεικτικοῖς δικανικοὺς δὲ οὐκ ἀπολέλοιπε λόγους », ce qui semble en contradiction avec le témoignage de Platon. Voy. *infra* note *****

** Voy. la thèse de Max. Egger : *Denys d'Halicarnasse* (Paris, 1902), notamment les ch. III et V.

*** « οἱ δὲ νῦν εὐδοκιμοῦντες παραλαβόντες παρὰ πολλῶν οἷον ἐκ διαδοχῆς κατὰ μέρος προαγαγόντων οὕτως ηὐξήκασι, Τεισίας μὲν μετὰ τοὺς πρώτους, Θρασύμαχος δὲ μετὰ Τεισίαν, Θεόδορος μετὰ τοῦτον καὶ πολλοὶ πολλὰ συνενηνόχασι μέρη. » (*Soph. el.*, 34, 183 b, 29.)

**** « Isocrates... cum concisus ei Thrasymachus minutis numeris videretur et Gorgias, qui tamen primi traduntur arte quadam verba vinxisse... primus instituit dilatare verbis et mollioribus numeris explere sententias. » (*Orat.*, 13, 40.)

***** *Phèdre*, 267 c-d. Cf. Hermias d'Alexandrie : *Scholies sur le Phèdre* (éd. Le Couvreur, Paris, 1901) : « ὁ γὰρ Χαλκηδόνιος, τουτέστιν ὁ Θρασύμαχος, ταῦτα ἐδίδαξεν ὡς δεῖ εἰς οἶκτον ἐγεῖραι τὸν δικαστήν, καὶ ἐπισπᾶσθαι ἔλεον, γῆρας, πενίαν, τέκνα ἀποδυρόμενον καὶ τὰ ὅμοια. »

doute en raison des ressources de son éloquence et de sa ruse qu'il reçoit le surnom d'Ulysse dans le même dialogue, tandis que Gorgias reçoit celui de Nestor en raison de sa gravité *. Sa méthode n'est pourtant pas, selon Platon, la vraie méthode de la rhétorique **, laquelle se fonde sur une exacte connaissance de l'âme. Non plus qu'aucun autre sophiste il n'a droit au titre de rhéteur : c'est un homme intéressé, « un chasseur de jeunes gens riches », « un négociant en matière de science », pourrait-on dire en lui appliquant la définition que le philosophe donna plus tard de ses pareils ***. Aussi ne nous étonnons point de le voir caricaturé au premier livre de la *République*. D'ailleurs ce n'est pas sans fondement que Platon lui prête des opinions paradoxales, et lui fait dire, notamment, que le juste est ce qui profite au plus fort. S'il n'est pas absolument certain que Thrasymaque ait professé une telle doctrine on ne saurait douter que son enseignement ne l'impliquât ****. Habitué, comme tous les faux sages, à défendre avec la même virtuosité les thèses les plus contradictoires, il ne devait soustraire aux atteintes du doute qu'une conception très grossière de l'intérêt personnel. Ce que nous savons de son caractère vient à l'appui de cette supposition. Il était impétueux, querelleur *****, violent dans ses propos, comme tous ceux chez qui une certaine éloquence naturelle n'est point tempérée par la sagesse. En des temps troublés, de pareils défauts servirent sans doute bien mieux ses ambitions que les réelles qualités qu'il pouvait avoir.

* *Phèdre*, 261 e.
** *Ibid.*, 269 d.
*** *Sophiste*, 231 d.
**** « σθένος δὲ εἶπεν (Socrate, dans le *Phèdre*, en 267 c), ἢ πρὸς τὴν δύναμιν τοῦ λόγου αὐτὰ ἀποτεινόμενος, ἤγουν ἐπειδὴ ἔγραψεν ἐν λόγῳ ἑαυτοῦ τοιοῦτόν τι ὅτι οἱ θεοὶ οὐχ ὁρῶσι τὰ ἀνθρώπινα· οὐ γὰρ ἂν τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρεῖδον τὴν δικαιοσύνην. ὁρῶμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτῃ μὴ χρωμένους. » (Hermias.)
***** Aristote, *Rhét.*, B, 23, 1400 b 19 : « ὡς Κόνων Θρασύβουλον θρασύβουλον ἐκάλει καὶ Ἡρόδικος Θρασύμαχον ἀεὶ θρασύμαχος εἶ, » Cf. *Rép.*, livre I, 336 b et 341 b-c.

La date de sa mort est inconnue; on sait seulement qu'il eut une fin tragique *. Athénée nous a conservé l'inscription qui se lisait sur son tombeau, dans sa ville natale **.

D'après ces quelques détails, il est aisé de se rendre compte que Platon, dans le portrait qu'il a tracé du célèbre rhéteur, n'a guère outrepassé les droits de l'écrivain et de l'artiste. Tout au plus pourrait-on lui reprocher — s'il est permis d'employer ce mot — d'avoir glissé sur certains traits, tandis qu'il appuyait sur certains autres pour donner à son personnage cet aspect saisissant de vie et de pittoresque qui anime tout le prologue de la *République* ***.

* * *

Nous ne connaissons Adimante et Glaucon, frères puînés de Platon, que par les *Dialogues*. Le premier est déjà mentionné dans l'*Apologie de Socrate*, et le second dans le *Banquet*. Plus tard le philosophe les introduira tous les deux dans le *Parménide*, avec son demi-frère Antiphon. En les associant ainsi au sort de ses ouvrages, il se proposait, selon Plutarque, d'illustrer leurs noms aux yeux de la postérité. On sait qu'il étendit cette sollicitude à son oncle Charmide et à son cousin Critias, bien que ce dernier se fût acquis lui-même une assez triste célébrité. Chez un écrivain qui, par ailleurs, n'a presque

* Juvénal, VII, 203 : « Pænituit multos vanæ sterilisque cathedræ sicut Thrasymachi probat exitus. » Schol. : « Rhetoris apud Athenas qui suspendio perit. »
** Athénée, *Deipnosophistes*, X, 454 f : « Νεοπτόλεμος δὲ ὁ Παριανὸς ἐν τῷ Περὶ ἐπιγραμμάτων ἐν Χαλκηδόνι φησὶν ἐπὶ τοῦ Θρασυμάχου τοῦ σοφιστοῦ μνήματος ἐπιγεγράφθαι τόδε τὸ ἐπιγραμμά·

τοὔνομα θῆτα ῥῶ ἄλφα σὰν ὗ μῦ ἄλφα χεῖ οὖ σάν·
πατρὶς Χαλκηδών· ἡ δὲ τέχνη σοφίη. »

*** Les fragments de Thrasymaque ont été recueillis par H. Diels (*Die Fragm. der Vorsok*, II, p. 573 sqq.). On peut consulter en outre les dissertations latines de Spengel (Stuttgart, 1828) et Hermann (Gœttingue, 1848).

jamais parlé de lui *, ces procédés méritent d'être signalés : ils révèlent en effet la délicatesse et la solidité des affections d'une âme qui, connaissant sa vraie famille et sa vraie patrie, n'oublia pour cela ni sa famille humaine, ni la cité où elle vint au jour.

Dans la *République*, Adimante et Glaucon se relaient, en quelque sorte, comme « répondants » de Socrate. Aussi bien, le fondateur de l'État idéal pouvait-il trouver plus nobles interlocuteurs? Descendants, du côté paternel, de Codrus, le roi légendaire, et, du côté maternel, de Dropide, parent et ami de Solon, ils sont de purs Athéniens par le sang autant que par leurs vertus propres. A peine sortis de l'adolescence, ils ont participé à la bataille de Mégare, et n'ont point démenti le courage et le patriotisme d'une race illustre **. Le plus âgé, Glaucon, possède d'heureuses dispositions pour la musique, ce qui ne l'empêche pas de consacrer ses loisirs de jeune homme riche à la chasse et aux exercices physiques les plus variés ***. Comme les citoyens de la Callipolis qu'a rêvée le philosophe, il sait, dans une

* Si l'on excepte les *Lettres*, dont l'authenticité a été longtemps contestée.

** *Rép.* liv. II, 368 a : « οὐ κακῶς εἰς ὑμᾶς, ὦ παῖδες ἐκείνου τοῦ ἀνδρός, τὴν ἀρχὴν τῶν ἐλεγείων ἐποίησεν ὁ Γλαύκωνος ἐραστής, εὐδοκιμήσαντας περὶ τὴν Μεγαροῖ μάχην... ». — Selon K.-F. Hermann, il s'agirait de la bataille de Mégare qui eut lieu en 456 av. J.-C. (Thucydide, I, 105). Or, cette date est de beaucoup antérieure à celle de la naissance des frères de Platon : s'appuyant, entre autres, sur cette remarque, l'historien de la philosophie platonicienne conclut que les personnages mis en scène dans la *République* sous les noms d'Adimante et de Glaucon ne sont pas les frères du philosophe, mais les cousins germains de son père. Cette assertion a malheureusement contre elle les témoignages formels de Plutarque (*De frat. am.*, c. 12) et de Proclus (*In Parm.*, II, p. 67) qui, de toute évidence, traduisent une opinion généralement admise dans l'antiquité. Si donc les interlocuteurs de Socrate sont bien les frères de Platon — et l'on ne saurait en douter — à quelle bataille est-il fait allusion dans le passage plus haut cité? Comme ce ne peut être à celle de 424 (Thucydide, IV, 66 sqq.), puisque, à cette époque, Glaucon et Adimante étaient encore enfants, il est légitime de supposer avec Bœchk (*Kl. Schriften*, IV, p. 464) que c'est à l'engagement signalé par Diodore de Sicile (XIII, 65), qui eut lieu près de Mégare, en 410 ou 409.

*** Voy. *Rép.*, liv. III, 398 c; liv. V, 459 a et 474 d; liv. VIII, 548 d.

belle harmonie, concilier les exigences du corps avec celles de l'esprit. En tout ce qu'il entreprend il apporte cette ardeur impétueuse qui se joue des difficultés, et court au-devant des obstacles pour se donner le plaisir de les vaincre.

Adimante, le cadet, d'un caractère moins exubérant, que voile même une ombre légère de mélancolie, est plus apte aux silencieuses méditations philosophiques. Les lacunes d'un raisonnement ne lui échappent point, car plus qu'à la trompeuse séduction des arguments il est sensible à leur force réelle. Aussi Socrate le prend-il pour « répondant » au VI^e^ livre quand il cherche à définir le naturel du vrai philosophe.

Trop bien nés l'un et l'autre pour nourrir des ambitions grossières, ils s'appliquent comme au seul but digne d'eux à la poursuite de la sagesse. Tels que Platon nous les a peints, ils sont, en un mot, les parfaits représentants de cette jeunesse en qui Socrate avait su faire jaillir l'étincelle du véritable amour, qui, au delà des formes sensibles, vise à la connaissance des plus hautes réalités.

* * *

Ce n'est pas ici le lieu de parler des personnages muets de la *République*, dont certains jouent un rôle important en d'autres dialogues. De Clitophon, qui ne prend la parole qu'une fois, en 340 a-b, nous ne savons rien, sinon qu'il fut, au dire de Plutarque, l'un des disciples infidèles de Socrate *. Le dialogue qui porte son nom, et où il expose les objections que les orateurs et les hommes politiques faisaient à la morale de son maître, est aujourd'hui regardé comme inauthentique.

Quant au Socrate de la *République*, il n'a qu'une lointaine ressemblance avec le Socrate historique des premiers dialogues et des *Mémorables* de Xénophon. Tout en

* Plutarque, *De la fort. d'Alexandre*, c. I. Cf. Aristophane, *Grenouilles*, v. 965 et la scholie sur ce vers.

conservant sa divine bonhomie, et cette ironie qui n'est que la vive forme de sa bonté, il est devenu l'interprète des plus sublimes conceptions du fondateur de l'Académie *.

IV. — Première partie : Le Prologue (327 a - 354 c).

Le dialogue s'ouvre sur un tableau plein de grandeur dans sa simplicité. Autour du vieillard Céphale viennent se grouper ses fils, Socrate, et quelques-uns des disciples de ce dernier. La conversation s'engage sur le bonheur que goûte au déclin de la vie l'homme modéré dans ses désirs. Ce bonheur, certains, qui regrettent les plaisirs de la jeunesse, ne peuvent en comprendre le charme et la sérénité. Le souvenir toujours vivant de leur force passée accuse cruellement leur déchéance présente. Mais c'est injustement qu'ils se plaignent du sort, car au vieillard convient une douce résignation, allégée d'ailleurs par l'espoir des récompenses qu'il recevra au royaume d'Hadès. Pourtant, dira-t-on, la tranquillité que procure une grande fortune n'est point étrangère à cette résignation. C'est chose aisée, en effet, quand on est riche, de supporter ou d'oublier les maux de l'âge ! Sans doute, répondra Céphale, mais il est aussi difficile de rester sage au sein de la richesse que de le devenir au sein de la pauvreté, et celui qui n'obéit qu'à ses désirs ignore la paix de l'âme, dans l'un comme dans l'autre cas. Assurément la possession de biens matériels a pour l'honnête homme d'incontestables avantages : on remarquera cependant que ce sont des avantages moraux. D'abord elle permet de pratiquer la justice, ensuite de rendre

* « L'histoire de la philosophie, a pu justement écrire Ch. Huit (*Platon*, tome I, p. 47), ne renferme pas un second exemple d'un penseur aussi illustre effaçant de son œuvre les moindres traces de sa personnalité, afin de faire spontanément hommage de ses méditations les plus profondes, de ses inspirations les plus éloquentes à celui dont les leçons lui avaient ouvert la voie de la vérité. »

aux dieux un culte décent : seuls moyens de bien vivre en ce monde et de le quitter avec une conscience pure. Mais, demande Socrate, qu'est cette justice qui met l'homme d'accord avec lui-même et avec les dieux immortels? Ainsi dès le début se trouve posée en termes familiers la question sur laquelle portera tout l'entretien.

Un premier examen de la notion de justice semble montrer que cette vertu consiste à dire la vérité et à rendre à chacun ce qui lui est dû. Est-ce là, toutefois, une définition satisfaisante? Le vieux Céphale ne s'en préoccupe pas. Il se retire pour procéder à un sacrifice domestique, après avoir institué son fils Polémarque « héritier de la discussion » (327 a-331 d).

Celui-ci reprend la thèse soutenue par son père et consent à l'approfondir avec Socrate. De prime abord, il apparaît que la notion de chose due est insuffisante et qu'il faut la compléter. On peut le faire en précisant que la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui convient, car c'est là précisément ce qui lui est dû. De la sorte on doit faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis. Mais dans quelles circonstances? Nous voyons, certes, que le médecin peut être utile à ses amis et nuisible à ses ennemis lorsque les uns ou les autres sont malades; le pilote de même quand, au cours d'un voyage, ils se trouvent exposés aux dangers de la mer. Mais le juste, en quelles conjonctures exercera-t-il son art, si, comme on le suppose, la justice est un art? En temps de guerre sans doute, avancera-t-on. Soit; mais en temps de paix? Si l'on répond : dans les affaires et le commerce, on n'aura raison qu'à moitié, car le conseil et le concours d'un homme juste ne sont utiles que pour conserver une chose, et non pour s'en servir. Quand on veut, par exemple, mettre en sûreté un bouclier ou une lyre on les confie à un homme juste, parce qu'on sait qu'il vous les rendra; mais quand on veut se servir de ces objets on s'adresse à un maître d'armes ou à un musicien. Ainsi conçue la justice ne possède qu'une vertu négative. Bien plus, en poussant ce raisonnement jusqu'à ses

conséquences extrêmes, on aboutit à un paradoxe : de même, en effet, que le médecin est l'homme le plus habile à se garder d'une maladie et à l'inoculer aux autres sans qu'ils le sachent, de même le juste est à la fois l'homme le plus apte à conserver un dépôt et à le dérober, car toute habileté enferme une double puissance, et s'exerce en faveur du mal comme en faveur du bien (331 d - 334 b).

D'ailleurs notre première définition de la justice n'a pas été parfaitement élucidée. Qui prenons-nous en effet pour amis? Ceux qui nous paraissent bons, ou ceux qui le sont réellement? Il est impossible de nier que la plupart d'entre nous se trompent sur ce point, étant incapables de discerner les défauts que dissimule trop souvent une vertu de surface. Mais s'il en est ainsi, si sans le savoir nous avons des méchants pour amis et des hommes bons pour ennemis, devons-nous être utiles aux uns et nuire aux autres sur la foi d'une apparence qui n'est qu'illusion? Aucun homme sensé ne l'osera soutenir. Aussi faut-il rectifier la définition proposée et dire qu'il est juste, d'une part de nuire aux méchants, et d'autre part d'être utile aux bons.

Mais ce n'est là qu'une conclusion provisoire et dont la remarque suivante va nous montrer la fragilité. Tout animal devient meilleur dans sa vertu propre par de bons traitements; de même l'homme dont la vertu propre est la justice. Par conséquent celui qui aime la justice doit être bon et ne nuire à personne, pas plus à son ennemi qu'à son ami. Conclusion supérieure aux précédentes mais négative : le problème reste posé (334 c - 336 a).

Ainsi Polémarque a été amené à modifier peu à peu sa thèse initiale. La victoire de Socrate — bien que facile en vérité — ne pouvait manquer d'impatienter l'orgueilleux Thrasymaque. Depuis un moment il brûle d'intervenir dans ce dialogue où les interlocuteurs se font mutuellement tant de concessions qu'on les pourrait croire complices. A la fin, n'y tenant plus, il se lance dans

la discussion, sous les regards effrayés de l'auditoire, tel un fauve dans un combat. Après quelques passes préliminaires, au cours desquelles l'ironie de Socrate agit sur lui comme un aiguillon, il définit la justice « l'avantage du plus fort ». Dans chaque cité, le gouvernement, qui est l'élément le plus fort, recherche son propre avantage et l'assure par des lois. La justice, pour les gouvernés, consiste à obéir à ces lois. Mais, demandera-t-on avec Socrate, les gouvernants connaissent-ils de façon infaillible leur propre avantage? Il ne le semble pas. Et si les gouvernants se trompent, les gouvernés n'en sont pas moins obligés d'obéir, autrement dit de coopérer à une œuvre désavantageuse au plus fort. La définition de Thrasymaque se révèle donc contradictoire. Ici on peut objecter que Socrate a mal interprété la pensée du célèbre rhéteur. Clitophon prétend qu'il a voulu dire que la justice est ce que le plus fort croit être son intérêt, et non pas cet intérêt même. Quant à Polémarque, il pense que Thrasymaque a simplement identifié la justice avec l'obéissance aux gouvernants. Mais ni l'un ni l'autre n'ont raison. Tout artisan, dit en substance le sophiste, *en tant qu'il fait usage de son art*, ne se trompe pas. De même un gouvernant, *en tant que gouvernant*, ne saurait faillir. Quand il commet une faute, il la commet comme simple particulier, et non comme gouvernant, car, à parler rigoureusement, l'exercice d'un pouvoir, aussi bien que celui d'un art, a des limites précises : celles-là mêmes où ce pouvoir cesse de s'exercer avec compétence. La distinction est subtile. Pourtant, observe judicieusement Socrate, on est obligé de convenir que tout art a un objet propre, qui lui est inférieur, et avec lequel on ne peut le confondre. Or, n'est-ce pas l'avantage de cet objet qu'il se propose d'assurer, puisque lui-même, en tant qu'art, est sans défaut et se suffit parfaitement? Remarque embarrassante pour tout autre que pour « l'homme hardi à la lutte », le sophiste prompt à se faire une arme de tout bois. Le raisonnement amorcé vient de se révéler dangereux : sans le poursuivre plus

avant ayons recours à une analogie qui confondra l'adversaire. Le naïf Socrate croirait-il que le berger n'a en vue que l'intérêt de ses moutons et non le sien propre? Ne cherche-t-il pas plutôt à tirer d'eux tous les avantages possibles? Aussi bien la justice est-elle un bien étranger (ἀλλότριον ἀγαθόν) — le bien de celui pour qui elle est pratiquée — et un préjudice propre (οἰκεία βλάβη) — le préjudice de celui qui la pratique. Si l'on en doute, que l'on établisse un parallèle entre le sort que la vie publique réserve à l'homme juste et faible d'une part, et d'autre part à l'homme injuste et fort. Que l'on considère surtout le cas typique du tyran qui, sachant s'élever jusqu'à la suprême injustice, goûte le suprême bonheur (344 c).

Cette violente diatribe n'émeut point Socrate. Tout art, en tant qu'art, a-t-il été dit, se suffit à lui-même. L'art du berger, pas plus que celui du médecin, ne saurait donc viser son avantage propre. D'ailleurs, une autre question se pose : doit-on regarder le pouvoir politique comme un privilège ou comme un fardeau? Ceux qui assument des charges privées dans la cité reçoivent un salaire, précisément parce que l'exercice de ces charges profite à d'autres qu'eux. Il existe donc un art de mercenaire qui s'ajoute à tous les autres arts, mais qui reste différent d'eux. En politique il en est de même : pour que les meilleurs gouvernent, il faut qu'ils reçoivent un salaire, sous forme de récompense ou de punition. On voit d'après cela que les gouvernants ne doivent pas se proposer leur bien propre mais celui des gouvernés. Une cité parfaitement juste en fournirait un exemple très clair. Mais la notion de justice sera approfondie plus tard. Pour le moment Thrasymaque a soulevé la question du sort réservé au juste et à l'injuste. Et d'abord, le premier est-il plus sage que le second? Non, répond Thrasymaque, car l'injustice est habileté et vertu. Pourtant, objecte Socrate, jetons les yeux sur leurs caractères respectifs : l'un ne cherche à l'emporter que sur son contraire, l'autre sur son semblable et sur son

contraire. Or l'homme instruit dans un art ne cherche pas à l'emporter sur son semblable, mais seulement sur son contraire. Il s'ensuit que le juste est comparable à l'homme instruit et sage, et l'injuste à l'ignorant et au méchant (350 c). Mais on peut soutenir encore que l'injuste est plus fort que le juste. Fausse apparence, selon Socrate. En réalité l'injustice empêche les hommes d'agir de concert, parce qu'elle suscite entre eux discorde et sédition. Dans l'homme même, elle divise les parties de l'âme, les dresse les unes contre les autres, et rend ainsi impossible toute action féconde, qui exige leur collaboration. S'il est bien moins sage et moins fort que le juste, l'injuste est-il plus heureux? Nullement. Chaque chose en effet a sa fonction et une vertu propre que lui permet de remplir avantageusement cette fonction. Pour l'âme cette vertu est la justice. C'est donc grâce à cette dernière que l'âme remplira avantageusement sa fonction, et par suite vivra bien et sera heureuse (350 c - 354 a).

Au cours de cette partie de l'entretien, Thrasymaque s'est peu à peu calmé. Il a renoncé à son arrogante intransigeance du début, ce dont Socrate le félicite — non sans une pointe d'ironie — tout en regrettant que la discussion, conduite sans ordre, n'ait abouti à aucun résultat positif. Deux digressions, en effet, ont éloigné les interlocuteurs de la question qu'à l'origine ils se proposaient de résoudre. On a voulu savoir : 1° si la justice était sagesse et vertu; 2° si elle était avantageuse ou non, de sorte que l'on ignore encore l'essentiel, c'est-à-dire la nature même de la justice (354 b - c).

V. — Deuxième Partie : La Cité Juste (357 a - 445 e).

I. Les fausses conceptions de la Justice

Dans le premier livre, qui n'était qu'un prélude, les graves questions qui seront traitées par la suite ont

été agitées, mais de façon superficielle. En musicien consommé, Platon a touché l'une après l'autre les cordes sur lesquelles il va jouer et, sans les harmoniser, il en a tiré de multiples résonances. La curiosité du lecteur ainsi éveillée réclame autre chose que des explications faciles. Thrasymaque s'est montré aussi prompt à céder que fougueux à combattre. Il importe donc de reprendre et de développer son argumentation. Glaucon et Adimante se chargeront successivement de cette tâche, et feront assaut d'éloquence sophistique. Ces disciples de Socrate, ces vrais amis de la sagesse, se révéleront supérieurs aux plus retors des faux sages, ce qui ne peut tourner qu'à la confusion de ces derniers.

Il existe, précise Glaucon, trois sortes de biens : les uns que nous recherchons pour eux-mêmes, les autres pour eux-mêmes et pour les avantages qui y sont attachés, les troisièmes enfin pour ces seuls avantages. L'opinion commune range la justice dans la troisième de ces classes. Quelle est donc, d'après le vulgaire, l'origine de cette vertu? D'une part l'impuissance où sont la plupart des hommes de commettre l'injustice, et d'autre part la peine qu'ils éprouvent à la subir. Les lois, qui ont été dictées par ces deux sentiments, ne sont que de simples conventions ayant pour but de remédier à un état de choses nuisible au plus grand nombre. Mais quelle que soit la gravité des sanctions qu'elles prévoient pour châtier l'injustice, cette dernière n'en reste pas moins conforme à la nature, et ceux qui la peuvent commettre sans danger ne s'en font jamais faute. Au fond nul homme n'est juste volontairement. Dès qu'il a le pouvoir de mal faire sans crainte, le sage lui-même ne résiste pas à la tentation. Qu'on lui donne licence, comme à ce Gygès dont parle la fable, de se rendre invisible à son gré. On ne tardera pas à se rendre compte que sa conduite ne diffère en rien de celle de l'injuste, ce qui prouve que la justice, pratiquée pour elle-même, n'est que duperie. Cependant on affecte de la prendre au sérieux afin de ne pas être victime de l'injustice.

L'injuste, d'ailleurs, réalise le chef-d'œuvre de passer pour ce qu'il n'est point : il peut ainsi jouir en toute sécurité des avantages de l'injustice, et bénéficier en outre des honneurs réservés à la justice. Ces honneurs, l'homme vraiment honnête ne les reçoit pas, car étant juste, il ne se donne pas la peine de le paraître. Considérons-le dans sa perfection même, et nous apercevrons toute l'étendue de son malheur : seul, en butte au dénigrement et à la haine, sans autre soutien que sa vertu, il avance dans la plus pénible des voies; et parce que réellement il *est* le Juste, on le traite en méchant accompli. Tandis que son contraire, l'injuste hypocrite, connaît toutes les félicités, lui subit les pires ignominies, et, au terme de sa carrière, se voit condamner, comme un criminel, à d'atroces supplices. Comment, après cela, ne pas donner raison à ceux qui placent l'injustice au-dessus de la justice (362 c)?

Mais, tout aussi bien que cette apologie, l'éloge que l'on fait communément de la justice montre son infériorité. Venant au secours de son frère, Adimante va dire pourquoi on loue la justice sans l'aimer. Les pères de famille la recommandent à leurs enfants, mais ils n'ont en vue que ses avantages. Aux justes, répètent-ils, sont réservés ici-bas le bonheur, la richesse et la prospérité; ils sont les amis toujours favorisés des dieux, et après leur mort ils sont admis, chez Hadès, au banquet des saints, où, couronnés de fleurs, ils goûtent les délices d'une ivresse éternelle. Les plus anciens poètes, Homère et Hésiode, en font foi; ils ajoutent même que l'homme vertueux est récompensé jusque dans sa postérité, tandis que le méchant est voué à des maux sans nombre. Cependant, si elle procure tous ces biens, la justice est dure et pénible — il faut vaincre la nature pour la pratiquer — au lieu que l'injustice est aisée et naturelle. Au fond, il n'est pas mauvais de la commettre si l'on est assez habile et surtout assez puissant pour se ménager une entière impunité; car c'est cela seul qui importe : se soustraire aux châtiments prévus par les lois humaines

et divines. S'il est vrai qu'il existe des dieux, et qu'ils s'occupent des hommes, on peut, par de riches sacrifices et des cérémonies expiatoires se les rendre favorables, et jouir en paix des profits de l'injustice et du renom de la justice (366 d).

Telles sont les opinions que l'on entend couramment énoncer, et qui se parent de l'autorité de la tradition. Pour les combattre il n'y a qu'un moyen : dépouiller la justice de tous ses avantages, l'examiner dans son essence, et montrer qu'elle est *en elle-même* le plus grand des biens, tandis que l'injustice est le plus grand des maux. L'auditoire attend de Socrate cet examen et cette démonstration.

II. Méthode a suivre pour définir la Justice

Assurément ce n'est pas chose aisée que d'arriver à une définition exacte de la justice. Cependant, on remarquera que cette vertu est commune à l'homme et à la cité. Dans la cité elle se trouve, en quelque sorte, inscrite en caractères plus gros, et par conséquent plus faciles à déchiffrer. Aussi est-ce là qu'il convient de l'étudier d'abord; on cherchera ensuite à appliquer les résultats de cette étude à l'âme humaine et, au besoin, on les complétera ou on les modifiera (369 b).

III. Genèse de la cité de nature

Examinons donc la genèse de la cité. Nous trouvons à son origine l'obligation où sont les hommes de se prêter aide mutuelle pour faire face aux nécessités de la vie. De là naît l'association politique, d'abord rudimentaire, puis différenciée par la spécialisation des fonctions. Cette spécialisation assure, dans tous les domaines, un rendement non seulement meilleur en qualité mais plus important; et par le fait même qu'elle permet de satisfaire aisément les besoins primordiaux

de l'existence, elle ouvre un nouveau champ à l'activité humaine. Des besoins jusqu'alors inconnus font leur apparition, et, de la sorte, la cité primitive, qui ne se composait guère que de laboureurs et de quelques artisans, s'accroît en population et en étendue. Le commerce ne tarde pas à s'y développer. Il a d'abord son siège principal sur un marché public; mais dès que la production augmente et que des matières premières de toutes sortes deviennent nécessaires, ce cadre se révèle trop étroit. Il faut multiplier les relations qui existent déjà avec les pays voisins, en nouer de nouvelles avec les pays lointains, et pour cela construire des vaisseaux. De nouvelles classes sociales — commerçants importateurs et exportateurs, marins — se constituent ainsi dans la cité. Si nous y ajoutons une classe de mercenaires, chargée des travaux les plus grossiers, nous aurons déjà, sous sa forme la plus simple, un État complet. La vie de ses citoyens sera aussi facile qu'heureuse : satisfaits d'une nourriture saine et frugale, sans désirs et sans soucis, ils jouiront des bienfaits de la paix et chanteront les louanges des dieux (369 b - 372 c).

Mais ce tableau de bonheur rustique n'est point du goût de Glaucon. La cité ne peut arrêter là son développement. Il faut y introduire les raffinements, le luxe et les arts, avec leur brillant cortège de peintres, de sculpteurs, de comédiens, de rhapsodes, de danseurs et d'entrepreneurs de théâtre. Toutes les élégances, celles de l'esprit comme celles du corps, doivent s'y épanouir. La population de la cité augmentera donc encore, et ses ambitions s'étendront en même temps que sa puissance. Pour les satisfaire, pour accroître son territoire devenu trop étroit, elle aura recours à la guerre. Mais la guerre exige la création d'une nouvelle classe : celle des gardiens. On la recrutera parmi les citoyens doués au point de vue physique d'agilité et de force, au point de vue moral de courage et de sagesse. Or, ces deux dernières qualités n'appartiennent qu'aux naturels qui sont à la fois irascibles et philosophes.

C'est donc à ces deux caractères — opposés seulement en apparence — que l'on reconnaîtra les gardiens-nés. On cultivera leurs dons spirituels par la musique, et leurs dons corporels par la gymnastique (372 c-376 e) *.

IV. Passage de la cité de nature a la cité juste. Première éducation des gardiens

La musique comprend l'ensemble des arts auxquels président les Muses. Elle enferme donc tout ce qui est nécessaire à la première éducation de l'esprit. C'est par elle qu'on modèle pour la vie des âmes encore tendres : aussi importe-t-il qu'elle soit pure de tout élément douteux.

De bonne heure on éveille l'intelligence des enfants en leur contant des fables. Mais la plupart de ces fables, que les poètes nous ont léguées, ne risquent-elles pas de blesser de jeunes oreilles? En général, elles nous présentent les dieux, et les héros fils des dieux, sous un jour absolument faux. Il n'est crime, inceste, acte odieux que l'auteur ne leur prête. Croit-on de tels exemples propres à affermir une naissante vertu? Pourquoi d'ailleurs peindre les immortels sous des traits humains, les supposer animés de misérables affections et domptés par des vices qui déshonorent l'homme? On dira, il est vrai, que les fables des poètes ont un sens allégorique. Mauvaise défense! Un enfant ne retient que les faits qu'on lui raconte : il ne saisit jamais l'intention du conteur. La nature divine doit être représentée sans artifice, telle qu'elle est, c'est-à-dire exempte de toute faiblesse et de tout mal, étrangère au mensonge et immuable. Elle est en effet :

* Ici, comme le remarque Th. Gomperz, « la description génétique fait place à une description idéale. Au lieu de nous dire ce qui a été, il [Platon] nous dit ce qui doit être. » (*Les Penseurs de la Grèce*, tr. Reymond, t. II, p. 481.)

a) Exempte de tout mal, puisqu'elle est le principe même du bien;

b) Étrangère au mensonge, puisque aucun des mobiles — ignorance ou désir de tromper — qui poussent les hommes à mentir, n'a de pouvoir sur elle;

c) Immuable, car elle ne saurait être transformée par un agent extérieur qui — hypothèse contradictoire — la surpasserait en puissance, ni se transformer elle-même, toute transformation, pour un être parfait, équivalant à une déchéance.

Non plus que sur la nature divine, les poètes ne doivent avoir licence d'accréditer des mensonges sur les enfers. Leurs peintures du monde souterrain font naître trop souvent de folles terreurs dans les jeunes âmes, et si l'on n'y prend garde, elles risquent de les amollir, de les disposer à la lâcheté, de leur inspirer enfin des sentiments qui ne sont pas seulement indignes d'un homme, mais même d'une femme bien née. La mort n'est pas un mal : il ne faut pas la faire craindre en lui prêtant des traits hideux. Qu'on ne nous représente donc pas Achille pleurant sans décence son ami Patrocle, ou Priam son fils Hector. A plus forte raison qu'on ne nous montre pas le maître des dieux alarmé de la fin prochaine de Sarpédon, « le mortel qu'il chérit entre tous ». Comme les lamentations excessives, le rire, lorsqu'il est trop violent, nuit à l'équilibre et à la santé de l'âme. Aussi ne peut-on admettre qu'Homère ose parler « du rire inextinguible des dieux bienheureux ». Il importe au plus haut point que les futurs gardiens n'entendent dans leur enfance que des paroles empreintes de mesure, de vérité et de sagesse. On n'insistera jamais assez sur un bel exemple de force ou de tempérance quand on le trouvera chez un poète; mais on écartera délibérément toute peinture honteuse qui, par les mauvais sentiments qu'elle fait germer, peut devenir une cause de ruine morale (392 b).

Tel sera donc le contenu ou le fond des poèmes : éminemment propre à faire aimer toutes les manifestations

de la vertu. Il convient maintenant d'en fixer la forme, car c'est d'elle, en grande partie, que dépendra l'efficacité de notre enseignement. Une œuvre littéraire peut être soit narrative, soit dramatique, soit à la fois narrative et dramatique. Elle est narrative quand l'auteur se contente de rapporter les faits et gestes de ses héros sans les faire parler eux-mêmes; elle est dramatique quand il met ces héros en scène et tâche d'imiter leur langage pour mieux rendre leurs sentiments, comme cela a lieu dans la tragédie et dans la comédie; elle est à la fois narrative et dramatique quand il lie les discours des personnages par une narration suivie, comme dans l'épopée.

La forme purement dramatique sera interdite à nos poètes parce qu'elle est néfaste à cette simplicité de caractère dont nous voulons doter les gardiens de la cité. A entendre imiter toutes sortes de gens, à chercher à les imiter soi-même, on prend leurs travers, leurs manies, et quelquefois leurs vices. De l'apparence qu'on veut se donner on passe vite à la réalité. La forme mixte, dans la mesure où elle a recours aux procédés mimétiques, présente les mêmes dangers, aussi vaut-il mieux l'exclure de notre poésie éducative. Reste la narration pure et simple qui seule convient à notre jeunesse parce qu'elle est seule sincère et exempte d'artifices. Certes, ajoute Socrate, nous ne sommes point insensibles aux prestiges d'un art qui sait tout imiter. Si donc un homme est habile en cet art nous lui rendrons les honneurs qui lui sont dus, mais, après l'avoir couronné de bandelettes et couvert de riches parfums, nous le prierons de quitter notre État, car, quel que soit le charme de ses fictions, l'amour de la vérité prime pour nous tout autre amour. Nous ne garderons que les poètes plus austères qui s'appliquent à l'imitation du bien (398 b).

Après l'étude de la forme des poèmes vient celle du rythme et de l'accompagnement qui en sont le complément nécessaire. Il est évident que le nombre et la mélodie doivent correspondre à la substance et à l'esprit

du discours. De même que nous avons interdit les lamentations à nos poètes, nous interdirons à nos musiciens les chants plaintifs qui détendent les cordes du courage. L'harmonie lydienne, qui est l'harmonie propre à ces chants, et l'ionienne, dont la prenante douceur convient surtout à l'expression de la volupté, seront, en conséquence, impitoyablement bannies de la cité. Nous n'y admettrons que la dorienne et la phrygienne : la première apte à exprimer la virilité et la juste violence de l'action guerrière, la seconde la calme noblesse des travaux de la paix. A l'instrument polyphone du satyre Marsyas nous préférerons la lyre simple d'Apollon (399 e).

Pour le choix des rythmes nous observerons les mêmes principes, qui nous serviront, d'ailleurs, à réglementer tous les arts. Il faut que nos jeunes gens, élevés au milieu d'œuvres belles et pures, comme au sein d'une contrée salubre, profitent de leur muet enseignement, et dès l'enfance s'imprègnent inconsciemment de la vertu qui rayonne d'elles en mystérieux effluves. Pénétrés ainsi de beauté et d'harmonie ils auront horreur du vice, et quand avec les années la raison viendra, ils verront en elle une amie et l'accueilleront joyeusement, reconnaissant en son visage des traits chéris depuis longtemps.

L'amour du beau trouvera un but tangible dans l'homme qui unira la générosité et la grandeur d'âme à la tempérance et au courage. Mais pour rester fidèle à son essence, cet amour s'imposera comme règle une parfaite chasteté (403 c).

Point n'est besoin de décrire maintenant par le détail l'éducation gymnastique. De toute évidence, elle doit contribuer à développer les vertus de l'âme en assouplissant et en fortifiant le corps. Un corps débile ou malade met en effet obstacle à l'épanouissement de ces vertus. On n'oubliera pas que c'est de l'observation d'une sage diététique plutôt que des secours de la médecine qu'il faut attendre la santé. La médecine, utile

pour opérer le redressement d'une santé momentanément compromise, devient nuisible quand on l'applique au traitement de cas incurables, car c'est au préjudice du malade, autant qu'à celui de la société, qu'elle prolonge une existence minée en son principe.

Par la soumission à un régime strict et par la pratique régulière des exercices corporels nos gardiens se prépareront à leur rude tâche de défenseurs de la cité. La musique et la gymnastique, tempérées l'une par l'autre, en feront des hommes complets et harmonieux (412 a).

Nous placerons à leur tête des hommes d'âge et d'expérience possédant au plus haut degré le sens de l'intérêt commun. Et comme l'union est la condition principale de la force d'un État, nous l'affermirons en lui donnant un fondement mythique. Nous dirons en substance aux citoyens qu'ils sont tous frères, étant tous fils de la Terre; que les uns cependant ont reçu à leur naissance de l'or ou de l'argent dans leur âme, et les autres du fer ou de l'airain. Aux premiers conviennent les fonctions du gouvernement et de la garde de la cité, aux seconds les professions manuelles. Toutefois, comme il importe que les différentes classes ne soient pas des castes fermées, nous ajouterons que l'or et l'argent peuvent échoir aux enfants des laboureurs, aussi bien que le fer et l'airain à ceux des guerriers. Il incombera aux magistrats d'attribuer à chacun, selon sa nature, le rang qu'il mérite, sans tenir compte des liens de parenté; car le salut de la cité serait compromis le jour où le pouvoir n'y serait plus exercé par des hommes de la race d'or (415 d).

Établissons maintenant les guerriers que nous avons élevés dans la partie de la cité qui convient le mieux à la garde. Là ils camperont et vivront en commun, aucun d'eux ne possédant en propre ni argent, ni terre, ni habitation. A cette condition seulement ils resteront unis et fidèles à leur rôle de serviteurs de la communauté.

Mais, objecte Adimante, est-ce là les rendre heureux? Ce n'est pas ce que nous nous proposons pour le moment,

répond Socrate. Nous avons en vue le bonheur de la cité tout entière, et pour l'assurer nous voulons que nos gardiens se dévouent sans réserve à leur tâche; or la poursuite d'un but égoïste les détournerait de ce dévouement.

Le bonheur de la cité est en outre conditionné par son état économique. La cité heureuse ne doit être ni trop riche, ni trop pauvre, car si la richesse engendre l'oisiveté et la mollesse, la pauvreté fait naître l'envie et les bas sentiments, qu'accompagne toujours un triste cortège de désordres. Pour le territoire, la juste limite à ne pas dépasser est celle qui conserve à l'État sa parfaite unité. Cette unité est en effet un principe essentiel de durée et de force. Une cité dont les classes sont unies, n'eût-elle que mille combattants, surpasse en réelle puissance des cités qui paraissent bien plus grandes, mais dont les classes sont divisées. Le meilleur moyen de maintenir l'unité et l'union est de sauvegarder les institutions établies, surtout en ce qui concerne l'éducation. La musique, qui modèle l'âme des enfants, sera préservée de toute innovation dangereuse. Orientés par elle vers le bien, nos magistrats trouveront d'eux-mêmes nombre de règlements que nous ne jugeons pas utile de mentionner ici. Ils se garderont pourtant de multiplier les prescriptions de détail, qui sont le plus souvent ridicules, et d'ailleurs sans effet. Pour ce qui est de la législation religieuse, on consultera l'oracle d'Apollon, car ce dieu, établi au centre de la terre, est le guide naturel du genre humain (427 c).

V. La Justice dans la cité et dans l'individu

Si la cité que nous venons de fonder est parfaite, elle enferme les quatre vertus cardinales : sagesse, courage, tempérance et justice. Mais où siège cette dernière, et comment la distinguer des autres vertus? Pour résoudre cette question Socrate procède par la méthode

que nous appelons aujourd'hui *des restes ou résidus*. Il cherche d'abord en quoi consistent les trois premières vertus et quelle est leur action dans la cité : la vertu restante sera forcément la justice.

a) La sagesse (σοφία) est la vertu suprême de l'État. Elle réside dans la classe des chefs, et par eux étend son action bienfaisante sur la communauté tout entière.

b) Le courage (ἀνδρεία) a son siège dans la classe des auxiliaires de ces chefs : les gardiens du *dogme* de la cité et les défenseurs de son territoire. C'est par la vertu propre de cette seule classe que l'État sera réputé courageux.

c) A l'encontre des deux précédentes vertus, la tempérance (σωφροσύνη) n'appartient pas exclusivement à l'une des classes de l'État. Commune à toutes, elle établit entre elles un parfait accord, basé sur la prépondérance des éléments supérieurs et la soumission volontaire des éléments inférieurs.

d) La vertu restante est donc la justice (δικαιοσύνη). Socrate et ses amis, en véritables chasseurs, l'ont pour ainsi dire cernée de toutes parts; dès lors, elle ne saurait échapper à leurs investigations. Mais au fait, est-elle bien difficile à découvrir? Depuis le début de l'entretien on en parle sans la nommer, car elle n'est autre chose que le principe de la division du travail et de la spécialisation des fonctions. Que chaque classe accomplisse la tâche qui lui est assignée, et que le recrutement de ces classes se fasse d'après les aptitudes naturelles de chacun, et la cité sera juste (435 d). En définitive, la justice est la condition même des autres vertus. Génératrice d'ordre et de force, elle est à l'origine de tout progrès moral.

Ce qui vient d'être lu en gros caractères dans la cité doit pouvoir se lire en petits caractères dans l'âme de l'individu. Il y a donc lieu, allant de l'une à l'autre, de rapprocher les résultats obtenus ici et là, afin que de leur frottement la vérité jaillisse, comme la flamme du frottement de deux morceaux de bois sec.

Si notre âme est une par l'accord des divers éléments qui la composent, elle n'est point, cependant, absolument simple. Seule sa partition explique cet antagonisme — phénomène courant de la vie psychologique — qui dresse le désir contre une volonté adverse. On ne pourrait en effet admettre sans contradiction que l'âme tout entière voulût à la fois et ne voulût pas, et fût, en quelque sorte, sa propre ennemie.

Aussi bien un examen attentif nous permet-il de distinguer dans l'âme trois parties, correspondant chacune à chacune aux trois classes de la cité. A la classe dirigeante correspond la raison (τὸ λογιστικόν), qui délibère et commande aux inclinations et aux désirs. La classe des gardiens a son pendant dans le courage (ὁ θυμός, τὸ θυμοειδές) qui, normalement, est l'auxiliaire de la raison, comme les guerriers sont les auxiliaires des chefs. Enfin, à la classe des artisans et des hommes de négoce, gens de peu voués à des besognes grossières *, répond, dans l'âme, l'appétit sensuel (ἡ ἐπιθυμία, τὸ ἐπιθυμητικόν) qui pourvoit aux besoins élémentaires de nutrition, de conservation et de reproduction.

L'âme humaine étant donc composée des mêmes parties que la cité, nous devons y trouver, pareillement distribuées, les mêmes vertus. Par suite, si la justice consiste dans l'État à ce que chaque classe remplisse uniquement la fonction qui convient à sa nature, elle consistera dans l'individu à ce que chaque élément de l'âme se cantonne strictement dans son rôle, autrement dit à ce que ni l'élément appétitif ni le courageux ne se substituent au raisonnable pour le gouvernement de l'âme et la conduite de la vie (444 a). L'injustice provient précisément de cette substitution, qui s'opère par la révolte des parties inférieures contre l'autorité légitime de la partie la plus noble. La santé du corps résulte d'une heureuse hiérarchie des éléments qui le composent,

---

φαῦλοί τε καὶ χειροτέχναι (III, 405 a).

la maladie de leur désordre, né de l'insurrection d'une partie contre le tout : de même la santé de l'âme et sa maladie, l'injustice. Mais si le mal physique, quand il s'installe à demeure dans un organisme, rend la vie intolérable, qui ne voit combien plus intolérable encore doit la rendre le mal moral, qui l'affecte dans ses sources vives, et sournoisement en corrompt le principe? Les formes de ce mal sont innombrables, mais elles se peuvent réduire à quatre qui sont en quelque sorte la réplique des formes perverties de gouvernement. Socrate ne les étudiera que plus tard, car ses amis le pressent maintenant de compléter la description de la cité idéale en étudiant de plus près l'organisation de la classe des gardiens et de celle des chefs (445 c).

VI. — Le Gouvernement de la Cité juste (449 a - 541 b).

I. Organisation de la classe des gardiens. Les trois vagues.

A. *Communauté des fonctions entre les deux sexes.* — Dans notre État, hommes et femmes seront appliqués aux mêmes tâches, et pour s'y préparer recevront la même éducation. Entre les deux sexes il n'existe en effet aucune différence de nature sous le rapport des aptitudes techniques. Chez l'homme ces aptitudes sont susceptibles d'un développement plus complet parce que servies par une force corporelle plus grande; mais c'est là une supériorité purement quantitative. Devant prendre part aux rudes travaux de la guerre, les femmes de nos gardiens s'exerceront avec les hommes dans les gymnases. Comme eux, elles ne craindront pas de quitter leurs vêtements, puisque la nudité convient aux exercices de la palestre. Certes, les plaisants ne manqueront pas de rire, de se moquer du bizarre spectacle qui leur sera offert, quand hommes et femmes de tout âge s'entraîneront nus, sans souci des rides et des marques indélébiles qu'a pu laisser sur leur corps le passage des années. Mais qu'importe? Celui qui poursuit un but excellent — le développement harmonieux de sa nature — n'a point à tenir compte de railleries dictées par la sottise et l'ignorance. D'ailleurs l'habitude aura tôt fait de justifier des pratiques qui ne choquent, en somme, que l'usage reçu.

On choisira parmi les femmes celles qui sont douées d'un naturel propre à la garde, et après avoir cultivé leurs qualités natives par la musique et la gymnastique, on les donnera pour compagnes et collaboratrices aux gardiens et aux chefs, car il n'est de haute fonction qu'elles ne puissent exercer (457 b).

B. *Communauté des femmes et des enfants.* — Ayant échappé à cette première « vague de ridicule », Socrate est menacé par une seconde. Conséquence logique de la communauté des biens et de la communauté des fonctions, une nouvelle réforme s'impose : celle de la famille. En effet, cette dernière, sous sa forme actuelle, implique d'une part l'existence d'un patrimoine — autour duquel elle se constitue, et grâce auquel elle dure —, et d'autre part la spécialisation de la femme dans les fonctions domestiques. Or, nous avons privé les gardiens du droit de propriété et procédé à la répartition des fonctions en nous fondant sur les seules aptitudes naturelles, sans tenir compte du sexe. Il nous faut donc adapter le cadre de la famille à ces innovations, ce qui revient à l'élargir jusqu'aux limites mêmes de la cité. Nous décréterons que les femmes doivent être communes à tous les gardiens. Cela ne veut pas dire que nous entendons faire régner entre les deux sexes une basse promiscuité. Bien au contraire la communauté que nous établissons se distinguera par son caractère moral et religieux. A certaines époques des mariages seront célébrés, en grande pompe, entre les meilleurs sujets, afin que la race conserve toute sa pureté. Pour écarter les sujets inférieurs, on aura

recours à un ingénieux système de sorts qui permettra aux magistrats de favoriser les sujets d'élite, tout en donnant aux autres une raison plausible de leur échec. La durée de la procréation sera sévèrement réglementée pour les deux sexes. Au delà on laissera aux citoyens une plus grande liberté, en les prévenant toutefois que les enfants issus d'unions tardives et non sanctionnées par le mariage ne sauraient, en aucun cas, être élevés par la cité. Quant aux enfants légitimes, on les portera, dès leur naissance, dans un bercail commun — à l'exception de ceux qui seraient affligés de quelque difformité. A l'égard de ces derniers on n'éprouvera nulle pitié : comme cela se pratique dans certains États — Platon songe probablement à Sparte — ils seront exposés en un lieu secret. De la sorte, la cité n'aura un jour que de beaux et bons citoyens. C'est, on le voit, la doctrine de l'*eugénisme* appliquée dans toute sa rigueur.

Un dernier point reste à préciser. Comment évitera-t-on les unions incestueuses? D'une façon très simple : tous les enfants qui naîtront sept mois au moins après la célébration d'un hymen collectif, et pendant sa période de validité, seront considérés comme les fils et les filles des gardiens et de leurs compagnes unis par cet hymen. Nul enfant ne connaîtra son véritable père; nul père son véritable enfant. Ainsi ne pourra s'introduire dans notre cité le redoutable égoïsme qu'engendrent des liens familiaux trop étroits. Pour inhumaines que paraissent — et que soient peut-être en réalité — de telles prescriptions, il faut avouer qu'elles découlent inévitablement du principe qui présida à la fondation de la cité idéale : réaliser la justice dans l'association politique et dans l'âme humaine par l'harmonie, au sein d'une parfaite unité, des éléments qui les composent l'une et l'autre (462 e).

C. *Les philosophes-rois.* — Que la constitution que nous venons de décrire soit la meilleure possible, aucun esprit sensé ne l'osera contester. Reste donc à savoir

si elle est réalisable et, dans l'affirmative, comment on la réalisera. La première question n'occupera pas longtemps Socrate. En effet, si les institutions qu'il préconise sont conformes à la nature, elles n'ont, par cela même, rien d'impossible. Après une assez longue digression sur les lois de la guerre, au cours de laquelle est résolu un problème de droit international *, voici que se déchaîne la « troisième vague », la plus haute et la plus furieuse de toutes. L'État idéal ne peut sortir du domaine des pures virtualités qu'à une condition, d'étrange apparence, qui ne manquera pas de susciter rires et sarcasmes : *il faut que les philosophes deviennent rois, ou les rois et souverains de ce monde réellement et sincèrement philosophes.* Science et puissance politique doivent se trouver réunies en un même homme pour se prêter un mutuel secours. Beau paradoxe! s'écriera-t-on. Aussi bien, Socrate, qui vient d'énoncer cette proposition, s'attend-il à ubir le rude assaut des champions d'un bon sens vulgaire. Concédons à ces impétueux adversaires, dit-il, que ceux qui se parent du titre de philosophes sont souvent décriés à bon droit, mais précisons notre pensée en définissant le vrai philosophe. Selon nous, c'est l'homme qui aime la science sous sa forme universelle, et non telle ou telle science particulière. Or la science a pour objet l'être réel (τὸ ὄντως ὄν), c'est-à-dire l'ensemble des essences ou idées. Entre elle et l'ignorance, laquelle porte sur le non-être, existe une *puissance* intermédiaire appréhendant la multitude des choses qui, différentes de l'être aussi bien que du pur néant, errent perpétuellement entre ces deux pôles. Cette puissance est l'opinion. Changeante comme les phénomènes qu'elle nous permet de saisir, elle est à la science ce que le devenir est à l'être. Ainsi donc, aux trois parties que nous avons discernées dans l'âme correspondent trois puissances distinctes : science,

* Cette digression, remarque Gomperz (*op. cit.*, II, p. 496), est sans doute intercalée « pour que le lecteur fasse provision de nouvelles forces ».

opinion et ignorance — cette dernière n'étant, en fait, qu'une puissance négative. A l'encontre du vulgaire, dont la perception se borne aux phénomènes, autrement dit aux choses qui tombent sous les divers sens, le philosophe pénètre les réalités et fixe sa connaissance dans le domaine de l'immuable et de l'éternel. Comme son âme s'ouvre sur le monde des idées, où il voit la justice dans toute sa splendeur, il est à même, tel un peintre, d'en reproduire ici-bas l'exemplaire divin. Hésitera-t-on encore à lui confier le gouvernement de la cité parfaite ? Autant vaudrait, ayant un guide à choisir, hésiter entre un homme doué de vue claire et un aveugle. D'ailleurs aucune des autres qualités ne lui manque, que l'on est en droit d'exiger d'un chef. Sincère, il déteste le mensonge et la fraude. L'amour qui le porte vers la science et la vérité, semblable à un torrent que rien ne peut détourner de son cours naturel, ni disperser en multiples ruisseaux, absorbe tous les désirs de son âme et les fait concourir à sa propre fin. Le vrai philosophe ne recherche donc pas les plaisirs du corps. Du point de vue sublime où il se place, il ne saurait accorder à la vie terrestre une importance qu'elle n'a pas. Aussi méprise-t-il la mort et se distingue-t-il par sa grandeur d'âme et par son courage. Il est à la fois libéral et tempérant, enthousiaste et désintéressé. Son esprit vif est servi par une mémoire sûre, et sa force embellie de mesure et de grâce. Ami et comme allié de la vérité, comblé des dons les plus rares, il est tel enfin que Momus — dont les railleries, dit-on, n'épargnent point les dieux — ne trouverait en lui rien à reprendre (484 a - 487 a).

Dès lors la conclusion s'impose : le naturel philosophe, mûri par l'éducation et par le temps, est le seul qui convienne aux chefs suprêmes de la cité. Adimante l'admet. Mais, observe-t-il, la question a été posée dans l'abstrait. Socrate a peint le vrai philosophe, ou, si l'on veut, le philosophe tel qu'il doit être, et non tel que nous le voyons dans la réalité. Le plus souvent, en effet, il

nous apparaît sous les traits d'une créature bizarre et insupportable; et, n'eût-il pas les défauts qu'on lui prête, on ne le croirait pas moins inapte à gérer les affaires publiques. Pareille opinion, quoique fondée en certains cas, est en général absolument fausse. Sur un navire également, dont l'équipage est composé d'hommes ignorants et grossiers, le vrai pilote passe pour un être inutile, une sorte de « rêveur aux étoiles »; les matelots ne nient pas seulement sa science, mais la possibilité même d'une connaissance raisonnée des choses de la navigation. Ils circonviennent le brave patron, qui n'est guère plus savant qu'eux *, et l'obsèdent de leurs prières pour obtenir la commande du gouvernail. Leur est-elle refusée? Ils se révoltent et s'en emparent de force; après quoi, maîtres du vaisseau, ils pillent sa cargaison, s'enivrent, font bonne chère, et courent les yeux fermés au-devant d'une fin tragique. La situation de cette nef perdue en mer sans direction est celle de bien des États. Les citoyens s'imaginent que la politique n'est ni un art ni une science; ils n'exigent aucune compétence des chefs qu'ils se donnent, mais les veulent dévoués à leurs intérêts les plus mesquins, et disposés à toutes les complaisances. Dira-t-on que les philosophes ont le tort de ne pas se mettre au service de leurs compatriotes? Mais nous répondrons qu'il ne sied pas au médecin d'aller offrir ses secours au malade : c'est au malade de les lui demander (489 d).

D'ailleurs il faut reconnaître que trop souvent les natures les mieux douées pour la philosophie se pervertissent et ne donnent que de mauvais fruits. Si de bonne heure on les oriente vers le mal, leur corruption, même, est fonction de l'excellence de leurs dons, car aussi bien que de pratiquer les plus hautes vertus, les sujets médiocres sont incapables de commettre les plus grands

* Ce brave patron « surpassant en taille et en force tous les membres de l'équipage, mais un peu sourd, un peu myope, et n'ayant en matière de navigation que des connaissances aussi courtes que sa vue », rappelle le Bonhomme Démos qu'Aristophane a mis en scène dans les *Chevaliers*.

crimes. Certes, l'éducation actuelle contribue pour une large part à de telles déchéances. Mais la grande coupable est l'opinion publique, cette maîtresse d'erreurs qui soumet à son empire tant de belles intelligences. Comment se refuser à la servir dans les États où elle détient la toute-puissance, procure le succès et dispense la gloire? Lorsque la foule, dans ses assemblées, fait retentir les échos environnants de ses cris et de ses applaudissements, donnant tour à tour, selon la forme passagère de son caprice, l'éloge et le blâme avec une égale outrance, quel homme, quel adolescent surtout, est assez fort pour garder son sang-froid, pour résister à ce flot de passions déchaînées qui submerge et entraîne tout? Le sophiste lui-même, malgré les apparences, n'asservit point cette force aveugle et tyrannique. Il est semblable à un homme qui, après avoir attentivement observé les mouvements d'un animal de grande taille, parviendrait à connaître ses goûts, à l'approcher et à le flatter : il sait quels mots et quels gestes peuvent éveiller la colère de la multitude ou l'apaiser, mais comme ce prétendu dompteur, il est au fond l'esclave des instincts d'un monstre redoutable. Il appelle bon ou mauvais ce qui plaît ou déplaît à ce dernier; sa fallacieuse science s'arrête là.

A moins que quelque génie bienveillant ne les protège, les meilleurs parmi les jeunes hommes désertent la philosophie pour la politique. Ils y sont poussés non seulement par l'attrait du pouvoir, mais par les conseils, les exhortations de leur entourage, qui compte profiter de leur élévation. Abandonnée comme une noble orpheline sans fortune, la philosophie est alors livrée à des êtres inférieurs qui la déshonorent. Voilà la cause du discrédit où elle est tombée. Mais que fera le vrai philosophe, celui qu'une faveur surnaturelle a préservé de la corruption? Comme l'éminente dignité de son âme et la raison qui y commande lui défendent de servir les basses passions populaires, il se réfugiera dans la vie privée, heureux si, loin des agitations et des démences

humaines, il peut rester pur de toute souillure, et attendre avec une belle espérance la fin de son séjour ici-bas. Ainsi le voyageur assailli par la tempête se met à l'abri d'un de ces petits murs qui se dressent le long des routes pour y attendre l'accalmie (496 e).

Tel est le sort du philosophe dans les États où la souveraineté appartient à la multitude. Mais qu'on le suppose placé dans des circonstances favorables — les chefs ou le peuple acceptant de lui obéir * — ou transporté dans un État dont la perfection réponde à la sienne — la cité idéale que nous avons fondée — et l'on verra que son art n'a nulle commune mesure avec les arts que cultivent les mortels.

Maintenant que nous avons indiqué les raisons qui l'éloignent de la scène politique, et précisé en quels cas il peut et doit y rentrer, il nous reste à décrire l'éducation spéciale, complément de l'éducation générale décrite tout à l'heure, qui le préparera au gouvernement de la cité **.

Aujourd'hui on cultive la philosophie dans le court intervalle qui sépare l'enfance de la vie active. On n'y voit, en quelque sorte, qu'un passe-temps distingué qu'on abandonne dès que s'ouvrent les fructueuses carrières du commerce et de la politique. Or, c'est tout le contraire qu'il conviendrait de faire. Tant que l'esprit n'a point atteint sa maturité, il faut le former par des exercices simples; tant que le corps n'a point terminé sa croissance, il faut l'assouplir et l'accoutumer à obéir à l'âme, afin que celle-ci trouve en lui un auxiliaire docile le jour où elle abordera l'étude de la philosophie. Cette étude sera alors l'objet essentiel, et après une période d'activité au service de l'État, l'unique objet

---

* Platon songe sans doute aux espérances qu'il avait fondées sur Dion, beau-frère de Denys, tyran de Syracuse.

** L'éducation élémentaire qui a été décrite au troisième et au quatrième livres était destinée à tous les gardiens (φύλακες) qu'ils dussent devenir chefs ou rester simples auxiliaires (ἐπίκουροι). L'éducation dont il va être question s'adresse uniquement aux chefs (ἄρχοντες).

de ses préoccupations. Assurément ce n'est pas sans peine qu'on admettra cette réforme, car tous ceux qui traitent de ces matières se proposent plutôt de construire de belles phrases que d'énoncer la vérité dans toute sa rigueur. Néanmoins, la réalisation de la cité parfaite implique le règne de la philosophie.

Quand la multitude verra le philosophe sous son véritable jour, et se rendra compte que sa science est aussi grande que son désintéressement, les préventions qu'elle nourrit contre lui tomberont d'elles-mêmes. Et le sage pourra fonder sur terre une cité qu'il dotera de justice, de beauté et de tempérance en s'inspirant des modèles éternels de ces vertus. L'entreprise, on doit l'avouer, est pleine de difficultés, mais il n'est point démontré qu'elle ne puisse réussir dans toute la suite des temps (502 c).

II. Éducation des philosophes-rois

A. *L'Idée du Bien objet suprême de la science.* — De même que nous avons choisi les meilleurs citoyens pour les établir gardiens, nous choisirons les meilleurs gardiens pour les établir chefs de l'État. De sévères épreuves présideront à ce choix. Elles consisteront à exposer les gardiens à toutes sortes de tentations et de périls. Ceux qui en sortiront aussi purs que l'or du creuset — inébranlables dans leur patriotisme, insensibles aux plus vifs assauts du plaisir et de la douleur — seront destinés au pouvoir suprême. Mais avant de l'exercer ils devront, par une série d'études appropriées, s'élever jusqu'à la contemplation de l'Idée du Bien.

Le Bien ne s'identifie ni au plaisir — car il existe des plaisirs bons et mauvais — ni à la connaissance — car il est impliqué dans la définition de cette dernière. Pour le concevoir aussi nettement que possible nous aurons recours à une analogie. Dans le monde sensible le Bien a engendré un Fils, le Soleil, dont la lumière permet

à notre œil de distinguer les objets matériels. Par la vue et les autres sens nous percevons ces objets dans leur apparente multiplicité, et par l'esprit dans la réelle unité de leurs Formes ou Idées toujours identiques à elles-mêmes. Entre ce monde de l'esprit et le monde des sens établissons un parallèle et disons *que le Bien est dans la sphère intelligible, par rapport à l'intelligence et à ses objets, ce que le Soleil est dans la sphère visible, par rapport à la vue et à ses objets.* Or le Soleil donne aux objets matériels non seulement la possibilité d'être vus, mais la naissance, l'accroissement et la nourriture. De même le Bien, lumière de l'âme, condition d'intelligibilité des Idées, est aussi la source de leur essence, et dépasse par conséquent, en puissance et en dignité, cette essence elle-même, dont il est à la fois la cause efficiente et la cause finale (509 b).

B. *Symbole de la Ligne.* — Poussons plus loin la comparaison entre les rois de ces deux mondes. Représentons leurs domaines respectifs par deux segments pris sur une droite, l'un — celui de l'intelligible — plus long que l'autre et avec lui dans un rapport déterminé. Divisons ces segments suivant un même rapport, égal au précédent. Sur la partie de la ligne qui figure le monde sensible nous aurons deux divisions : la première correspondant aux images des objets matériels — ombres, reflets dans les eaux ou sur les surfaces polies —, la seconde à ces objets matériels eux-mêmes — ouvrages de la nature ou de l'art. Pareillement, sur la partie de la ligne qui représente le monde intelligible, la première division correspondra à des images, et la seconde à des objets réels, les Idées. Or, si le monde visible est le domaine de l'opinion (δόξα) et le monde intelligible le domaine de la science (ἐπιστήμη), nous sommes autorisés à formuler la proposition suivante : *l'opinion est à la science ce que l'image est à l'original.* Les images des objets matériels donnent lieu à une représentation confuse, que nous appellerons imagination (εἰκασία scil.

ἡ δόξα τῶν εἰκόνων); les objets matériels à une représentation plus précise qui emporte l'adhésion, la croyance (πίστις) du sujet qui les perçoit; les images des Idées à une connaissance discursive (connaissance de la pensée moyenne ou διάνοια), et les Idées elles-mêmes à une connaissance noétique (connaissance de la pure intelligence, νοῦς ou νόησις).

Les notions mathématiques qui d'une part reflètent des Idées pures, mais d'autre part ne se peuvent traduire qu'à l'aide de symboles sensibles, nous fournissent le type des notions mixtes de la διάνοια *. Mais les mathématiques se fondent sur des hypothèses qu'elles considèrent comme des principes. Au contraire, la dialectique, science des Idées, part d'hypothèses qu'elle considère comme telles — ce sont d'ailleurs des Formes dégagées de tous élément hétérogène — et ne les utilise que comme points d'appui provisoires pour prendre son élan. De degré en degré elle s'élève ensuite jusqu'au principe universel et suprême (τὴν τοῦ πάντος ἀρχήν), l'Idée du Bien. Quand elle a saisi ce principe anhypothétique, elle redescend, par voie déductive, jusqu'à la dernière conclusion **. Elle est donc, à proprement parler, la seule

* En réalité, les notions mathématiques sont très voisines des Idées pures. Leur infériorité consiste seulement en ce que, irréductibles à des éléments parfaitement simples, elles ne peuvent être définies sans le secours d'une représentation figurée. Toutefois « des traces de réduction de ce genre se trouvent dans les écrits platoniciens postérieurs, où le philosophe se réfère notamment aux idées fondamentales de la limite et de l'illimité. On a remarqué, non sans raison, qu'une science comme la géométrie analytique moderne, qui transforme les concepts d'espace en concepts numériques, qui exprime le cercle et l'ellipse, par exemple, par une même formule légèrement modifiée, aurait répondu en une certaine mesure — de même que la théorie générale des nombres — à ce désir de Platon. En une certaine mesure, mais non complètement. Car, incontestablement, il accorderait toujours la première place à la science des concepts, qui seule se passe de toutes les hypothèses ». (Gomperz, *op. cit.*, II, p. 505.)

** Dans le passage que nous résumons ici « on reconnaît aisément, écrit Rodier, la dialectique ascendante et la dialectique descendante, la συναγωγή et la διαίρεσις. La première consiste à s'élever, d'Idée en Idée, jusqu'à l'ἀνυπόθετον qui servira de principe pour parcourir la même série en sens inverse, mais, cette fois en engendrant rationnellement,

vraie science, puisque à travers les Formes où il se déploie, elle remonte à la source de l'être (511 e).

C. *Allégorie de la Caverne.* — Une allégorie nous montrera maintenant la situation des hommes par rapport à la vraie lumière. Supposons des captifs enchaînés dans une demeure souterraine, le visage tourné vers la paroi opposée à l'entrée, et dans l'impossibilité de voir autre chose que cette paroi. Elle est éclairée par les reflets d'un feu qui brûle au dehors, sur une hauteur à mi-pente de laquelle passe une route bordée d'un petit mur. Derrière ce mur défilent des gens portant sur leurs épaules des objets hétéroclites, statuettes d'hommes, d'animaux, etc. De ces objets, les captifs ne voient que l'ombre projetée par le feu sur le fond de la caverne; de même n'entendent-ils que l'écho des paroles qu'échangent les porteurs. Habitués depuis leur naissance à contempler ces vaines images, à écouter ces sons confus dont ils ignorent l'origine, ils vivent dans un monde de fantômes qu'ils prennent pour des réalités. Que si l'un d'eux est délivré de ses chaînes et traîné vers la lumière, il sera d'abord ébloui et ne distinguera rien de ce qui l'entoure. D'instinct, il reportera ses regards vers les ombres qui ne blessaient point ses yeux et pendant quelque temps les croira plus réelles que les objets du monde nouveau où il se trouve transporté. Mais quand ses yeux se seront accoutumés à l'ambiance lumineuse, il pourra percevoir ces objets réfléchis dans les eaux, ensuite en affronter la vue directe. La nuit,

grâce au principe découvert, chacune des Idées que l'on posera. La division apparaît ici comme le plus important des deux moments de la dialectique et le seul qui soit vraiment rationnel. La dialectique ascendante monte de généralité en généralité jusqu'au principe des choses; les Idées ne sont encore pour elle que des points d'appui (ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς) pour arriver jusqu'à lui. Elles restent des généralités empiriques jusqu'à ce que la *division* partant du principe qu'elles lui ont permis d'atteindre les construise rationnellement ». (*Etudes de philosophie grecque : Les mathématiques et la dialectique dans le système de Platon*, p. 45.)

il contemplera la lune et les constellations, et enfin deviendra capable de soutenir l'éclat du soleil. Alors il se rendra compte que sa vie antérieure n'était qu'un rêve sombre, et il plaindra ses anciens compagnons de captivité. Mais s'il redescend auprès d'eux pour les instruire, pour leur montrer l'inanité des fantômes de la caverne et leur décrire le monde de la lumière, qui l'écoutera sans rire, qui, surtout, donnera créance à sa divine révélation? Les plus sages eux-mêmes le traiteront de fou et iront jusqu'à le menacer de mort s'il persiste dans sa généreuse tentative.

On discerne sans peine la signification de cette allégorie. Les hommes sont ici-bas esclaves de leurs sens : dans l'obscurité du monde de la matière, en perpétuel devenir, ils ne saisissent que des ombres ou de vagues reflets. Mais les modèles de ces ombres, mais la source lumineuse de ces reflets, leur demeurent à ce point inconnus qu'ils n'en soupçonnent même pas l'existence. Leur unique science — ou ce qu'ils appellent de ce nom — consiste à découvrir un certain ordre dans les apparences, une suite prévue dans l'interminable défilé des ombres qui passent et repassent devant eux, mouvantes sur un fond de mystère. La pure splendeur des essences, celui-là seul la peut contempler et fixer en son âme qui, ayant rompu ses chaînes, s'est élevé hors des ténèbres de la caverne jusqu'au royaume du Soleil. Mais quand il a séjourné assez longtemps dans ce royaume, ses yeux, habitués aux clartés idéales, ne peuvent plus distinguer les ombres d'en-bas : c'est pourquoi on le croit inapte à gérer sagement les affaires humaines. L'âme, en effet, est comme la vue que trouble aussi bien le brusque passage de la lumière à l'obscurité que de l'obscurité à la lumière. Elle possède naturellement la faculté de connaître, comme l'œil celle de voir. L'éducation n'a d'autre but que de bien orienter cette faculté, c'est-à-dire de la tourner des perspectives fuyantes du devenir vers les formes immuables de l'être.

Notre devoir de législateurs est de faire accéder les

meilleurs naturels à la contemplation du Soleil de l'univers intelligible, et de les contraindre ensuite à présider, à tour de rôle, aux destinées de la cité. On peut évidemment nous dire qu'agissant ainsi nous ne leur donnons le bonheur que pour le leur ôter; des Iles Fortunées où, vivants encore, nous les aurons transportés, nous les ramènerons en effet sur terre et les mettrons aux prises avec les plus humbles réalités. Mais nous avons déjà déclaré ne point viser le bonheur propre d'une classe de citoyens; d'ailleurs, à qui nous accuserait de dureté envers nos magistrats nous pouvons répondre que ces derniers doivent à nos institutions d'être ce qu'ils sont. Il est donc juste qu'ils paient leur dette à la cité et à ses fondateurs en acceptant, une fois leur éducation terminée, de s'occuper des affaires publiques. Leurs compatriotes y gagneront d'avoir des chefs non seulement compétents mais désintéressés, parce que riches en leur âme du plus précieux de tous les biens (521 b). En règle générale, pour qu'un État soit sagement gouverné, il faut que la condition privée des hommes destinés au pouvoir soit pour eux préférable à l'exercice du pouvoir lui-même — lequel ne doit jamais être un appât offert aux plus malsaines ambitions.

D. *Propédeutique à la vraie science.* — La dialectique, nous l'avons vu, est la science suprême, la seule qui atteigne l'être dans toute sa perfection. Mais on ne peut aborder cette science qu'après avoir parcouru un cycle d'études préparatoires, destinées à provoquer le retour de la pensée sur elle-même et à l'arracher à la sphère du devenir. Or, les objets élémentaires de la connaissance sont de deux sortes : les uns donnent lieu à des perceptions confuses et passives qui n'impliquent aucune contradiction; les autres à des perceptions plus nettes mais contradictoires. Seuls ces derniers sont propres à éveiller l'esprit et à susciter l'examen et la réflexion. De cette classe le représentant le plus caractéristique est le nombre, qui nous apparaît à la fois

comme unité et multiplicité, expression du fini et de l'infini. La science des nombres — logistique et arithmétique * — est donc la première des sciences préparatoires. On peut signaler en passant ses avantages pratiques, si importants pour des guerriers, mais il ne faut pas oublier que nous la considérons ici en elle-même — comme étude des nombres purs — et non dans ses applications. Après elle vient la science des figures planes ou géométrie. A son sujet nous ferons la même remarque qu'au sujet de l'arithmétique. Il ne s'agit pas de la géométrie au sens vulgaire, de la planimétrie ou de l'arpentage, mais de la science des vraies figures et de leurs propriétés, qui, ayant pour objet ce qui est éternellement (τὸ ἀεὶ ὄν), attire l'âme vers la contemplation des choses d'en-haut (327 c). La troisième science introductive sera la science des solides ou stéréométrie. Platon, avec les géomètres de son temps, la distingue de la géométrie proprement dite. En fait, elle était, au début du IVe siècle, à peine constituée. Quelques problèmes isolés, notamment celui de la duplication du cube, avaient sollicité l'attention des géomètres et reçu des solutions diverses, mais les principes généraux de la nouvelle science restaient encore à découvrir. Le nomothète de la *République*, confiant dans la toute-puissance de la raison, ne doute point que semblable découverte ne se puisse faire sans trop de difficultés, dès qu'un État voudra la proposer à ses savants. Dans le domaine scientifique comme ailleurs, la recherche doit être organisée pour aboutir rapidement, et la meilleure organisation est, ici encore, celle qui se réalise dans le cadre de la cité.

De l'étude des solides en eux-mêmes on passe naturellement à l'étude des solides en mouvement ou astronomie, l'ordre logique du développement des sciences, dans la présente classification, correspondant à leur ordre didactique. Telle que la conçoit Platon, l'astronomie n'est point une mécanique céleste fondée sur l'observation des astres. Le physicien-géomètre du *Timée* n'a pas eu la moindre intuition de la possibilité des découvertes de Galilée et de Képler; jamais il n'a soupçonné que, de l'apparente diversité des phénomènes, on tirerait un jour des lois fixes et générales *. Pour lui, l'expérience, procédé *banausique*, n'est point utile au savant dont la pensée s'efforce de saisir des Formes pures. Il ne viendrait à personne de sensé, observe-t-il, l'idée d'étudier le monde dans les peintures ou les dessins de quelque habile artiste — cet artiste fût-il Dédale lui-même. Pareillement l'astronome digne de ce nom ne songe pas à étudier les astres de notre ciel matériel ** mais leurs éternels archétypes, en qui il considère, dégagés de toute grossière image, vrai nombre, vraie figure et vrai mouvement ***.

* Les mathématiciens grecs appelaient logistique l'art du calcul, et réservaient le nom d'arithmétique à la théorie des nombres.

* Il n'a pas, non plus, pressenti l'identité des lois de la mécanique terrestre et de l'astronomie. L'apparente multiplicité et l'action entrecroisée des facteurs qui concourent à la production des phénomènes physiques cachent, il est vrai, la régularité de ces phénomènes et la simplicité des lois qui les régissent — régularité et simplicité qui sont pourtant susceptibles de donner satisfaction aux plus hautes exigences de l'esprit.

** Quoique les astres soient ce qu'il y a de plus beau dans le monde sensible, il ne faut les regarder, d'après Socrate, que comme « les ornements d'un plafond ». En tant que tels, ils ne peuvent tourner « l'œil de l'âme » vers les véritables réalités. Peu importe, pour contempler celles-ci, qu'on lève la tête ou qu'on la baisse, qu'on regarde la terre ou le ciel, puisqu'elles ne revêtent aucune apparence sensible, et ne résident point dans l'espace, domaine du devenir.

*** L'astronomie platonicienne est une astronomie mathématique *a priori* : en effet, faisant abstraction des données de l'expérience sensible, elle se propose de définir les trajectoires parfaites des mouvements sidéraux, et les nombres, également parfaits qui les mesurent; autrement dit, elle pose son objet dans l'absolu. L'astronomie moderne, au contraire, est mathématique *a posteriori*, en ce sens que, s'appuyant sur les données de l'observation, elle cherche à exprimer les lois constantes des phénomènes sous une forme rigoureusement mathématique. La première procède par déduction, en partant de formes mathématiques pures; la seconde aussi bien par induction, en partant de phénomènes pour aboutir à des lois, que par déduction, en partant de lois hypothétiques ou de corollaires de lois vérifiées pour retrouver les données positives de l'observation.

Sœur de l'astronomie, comme l'enseignent les Pythagoriciens, la musique proprement dite * entrera aussi dans notre programme d'éducation supérieure. Elle imite en effet, dans le domaine sonore, l'harmonie lumineuse des sphères célestes. De même que l'astronomie nous la concevrons comme science pure, c'est-à-dire comme s'occupant des sons en eux-mêmes et non tels que les perçoivent nos oreilles.

Accoutumés par ces diverses études à faire abstraction des illusoires connaissances qui nous viennent des sens, et à lier entre elles les véritables connaissances qui sont le fruit de la raison, nos futurs chefs pourront pénétrer dans le royaume de l'être et y contempler l'Idée du Bien. La dialectique, sublime couronnement de l'édifice des sciences, terminera leur éducation et les rendra dignes d'exercer le gouvernement dans la cité (534 e).

E. *Les étapes du « Cursus studiorum »*. — Comme nous l'avons dit, ce cycle d'études n'est destiné qu'aux sujets d'élite. Nous reconnaîtrons ces derniers à leur fermeté, à leur vaillance, à leur goût de l'effort physique et intellectuel : mais nous choisirons de préférence ceux qui, à ces vertus, allieront la beauté. Par contre, nous écarterons impitoyablement tous les talents bâtards, tous ces naturels « boiteux » qui s'adonnent aujourd'hui à des spéculations dont ils sont indignes, et déshonorent la philosophie.

Aux adolescents les mieux doués, une fois leur éducation gymnique terminée, nous enseignerons les éléments des sciences préparatoires. Cet enseignement sera, autant que possible, exempt de contrainte, *car un homme libre ne doit rien apprendre en esclave*. Pareille méthode ne profitera guère, sans doute, aux esprit médiocres, qui ne progressent que soutenus et poussés, pour ainsi dire, par une volonté extérieure qui s'impose

* Jusqu'ici ce mot a serv à désigner l'ensemble des arts auxquels présidents les Muses. Il est pris maintenant dans son sens strict.

à eux; mais elle mettra en évidence l'ardeur de ces heureuses natures qui courent intrépidement au-devant des difficultés et se font un plaisir de les vaincre. De la sorte, elle nous permettra de procéder judicieusement au second choix, qui aura lieu lorsque nos élèves auront atteint leur vingtième année. Ceux que nous élirons alors se livreront jusqu'à trente ans à une étude synoptique et approfondie des sciences déjà abordées séparément. Ils tâcheront de découvrir les divers rapports qui unissent ces sciences entre elles, et le rapport commun qui les unit à l'être. Au seuil de la trentième année ceux qui se seront distingués par la sûreté de leur jugement en même temps que par la vivacité de leur intelligence *, seront initiés à l'étude de la dialectique. Ils y consacreront cinq ans, puis, passant de la théorie ** à l'action, ils exerceront pendant quinze ans les grandes magistratures politiques et militaires de l'État. A cinquante ans, ayant complété leur expérience des choses divines par celle des choses humaines, ils gouverneront à tour de rôle; mais, dans leurs intervalles de liberté, ils continueront à cultiver la philosophie, jusqu'à l'heure où, après avoir désigné leurs successeurs, ils partiront pour les Iles Fortunées. La cité leur élèvera de superbes tombeaux et, par des sacrifices publics, les honorera au titre de génies tutélaires et divins (540 c).

Parvenu au terme de la description de l'État parfait, Socrate précise comment se fera la transition du désordre actuel à l'ordre qu'il veut instaurer. Lorsque les philosophes arriveront au pouvoir, ils reléguerons en de lointaines campagnes tous les citoyens âgés de plus de dix ans, afin de soustraire les jeunes enfants à leur pernicieuse influence. Mesure presque impraticable que l'on serait tenté de qualifier d'expédient si Platon, en la proposant, n'avait voulu montrer que toute réforme

* La seconde de ces qualités sans la première favorise, en effet, le goût naturel qu'ont les jeunes hommes pour l'éristique, mère du scepticisme.

** Nous prenons ce mot au sens propre de *contemplation*.

sociale doit s'appuyer sur une action éducative entreprise dès l'aube même de la vie, alors que l'âme, encore pure et malléable, peut être façonnée sur le modèle de la vertu (541 b).

*
* *

La cité platonicienne paradigme politique et moral

Voilà donc terminée l'étude de la cité idéale qui devait nous permettre de lire en gros caractères la définition de la justice. Avant de poursuivre l'analyse de l'ouvrage, essayons de répondre à deux questions que le lecteur ne peut manquer de se poser :

1° Faut-il voir dans la constitution décrite par Socrate un projet de réforme effectivement réalisable, ou bien un simple paradigme, partiellement et imparfaitement imitable dans la réalité?

2° Quel est le vrai sens des propositions que le philosophe lui-même appelle des paradoxes?

Observons d'abord que le but initial de l'entretien était purement moral : Socrate et ses amis se proposaient de recherche la nature de la justice. Estimant qu'il convenait de l'étudier dans le milieu le plus favorable à son épanouissement, ils fondèrent la cité idéale. Est-ce à dire qu'ils ne voyaient là qu'un moyen d'investigation scientifique, une vaste hypothèse permettant de résoudre un problème en apparence insoluble? Nullement, car pour tout philosophe grec de l'époque classique, pour Platon comme pour Aristote, la politique est inséparable de la morale, à qui elle sert, en quelque sorte, d'*instrument*. Mais il importe de remonter plus haut, la pensée du fondateur de l'Académie étant beaucoup plus synthétique que ne le croient ceux qui mettent l'accent sur ses prétendues contradictions.

Selon Platon, nous l'avons déjà dit, la suprême Essence se confond avec la suprême Excellence. Tout être vivant tend naturellement vers le Bien et manifeste cette tendance en cherchant à l'imiter dans la mesure de ses forces. Il s'ensuit que la connaissance a pour résultat immédiat d'éclairer l'action et de faciliter l'effort vers le Bien, tandis que l'ignorance paralyse cet effort ou le détourne de sa vraie fin.

Cela revient à dire, en termes de philosophie moderne, que la morale, reine des sciences normatives, doit emprunter ses principes fondamentaux à la métaphysique, reine des sciences explicatives. Mais le progrès individuel, objet de la morale, est inconcevable hors d'un cadre social déterminé — dans le cas qui nous occupe hors de la cité, association politique par excellence des peuples hellènes.

Le problème moral de la justice s'élargit donc très vite, au cours des premiers livres de la *République*, en problème social, sans perdre pour cela son caractère primitif. La conciliation des deux formes qu'il prend presque simultanément s'opère par la découverte du rapport d'homothétie existant entre la cité et l'âme humaine. Dans l'une comme dans l'autre la justice est une même vertu d'ordre, de soumission et d'harmonie. Son action sociale se prolonge dans son action individuelle, puisque, en définitive, elle permet à chacun de répondre à l'appel de son destin et d'assurer le salut de son âme immortelle. Mais comme ces résultats ne sont obtenus qu'à titre exceptionnel lorsqu'elle ne règne point dans l'État, il faut, pour connaître sa nature profonde et l'ampleur de ses effets, l'étudier au sein de conditions idéales. C'est ainsi que Platon, par la logique même de son enquête, est amené à fonder la cité de Sagesse.

Mais cette Callipolis qu'il modèle dans la matière plastique du discours, comme l'artiste une figure dans la cire, la croit-il en tous points réalisable? A cette question il a lui-même répondu sans ambiguïté. En 473 a (livre V) il avoue que la pratique a moins de prise sur la vérité que la théorie *; ailleurs (472 d) il remarque que la valeur

* « φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἧττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, κἂν εἰ μή τῳ δοκεῖ. »

du peintre qui crée un modèle idéal de beauté ne dépend pas de l'existence de ce modèle dans la nature *. Aussi bien, la cité parfaite et l'homme parfait, tels que les peint le nomothète, sont-ils des paradigmes qu'on doit s'efforcer d'imiter, sans se dissimuler pourtant qu'on n'en rendra jamais l'absolue pureté **. Ils représentent, si l'on veut, la *limite* vers laquelle tend l'effort humain — collectif et individuel — mais qu'il ne saurait atteindre, étant entravé dans son progrès par un double obstacle : la présence dans la cité d'une classe inférieure, et dans l'âme d'une partie épithumétique, toutes deux étrangères à la vraie sagesse. Cette impuissance est la rançon de la vie terrestre soumise aux lois du devenir.

On s'explique dès lors que Socrate hésite tant à décrire la constitution de la cité idéale ***. Il ne doute nullement

* « οἴει ἂν οὖν ἧττόν τι ἀγαθὸν ζωγράφον εἶναι ὃς ἂν γράψας παράδειγμα οἷον ἂν εἴη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος καὶ πάντα εἰς τὸ γράμμα ἱκανῶς ἀποδοὺς μὴ ἔχῃ ἀποδεῖξαι ὡς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα ; »

** « παραδείγματος ἄρα ἕνεκα ... ἐζητοῦμεν αὐτό τε δικαιοσύνην οἷόν ἐστι, καὶ ἄνδρα τὸν τελέως δίκαιον, εἰ γένοιτο ... ἀλλ' οὐ τούτου ἕνεκα ἵν' ἀποδείξωμεν ὡς δυνατὰ ταῦτα γίγνεσθαι. » — Cf. également 473 a : « ἐὰν οἷοί τε γενώμεθα κτλ. »

*** Ces hésitations ne sont pas, à notre sens, de simples procédés dramatiques destinés à accroître l'intérêt de la discussion. Socrate, il est vrai, a coutume de se faire prier par ses amis avant d'aborder l'examen d'une question importante, et cette prudente attitude est quelquefois un peu feinte (voy. liv. VI, 506 c et note); ici pourtant, elle traduit une inquiétude réelle qui nuance singulièrement ses affirmations. La cité des Sages est sans doute la plus parfaite des cités, mais la peut-on concevoir hors de la sphère idéale où il la contemple? Assurément, dit-il, elle est possible puisque *conforme à la nature* (κατὰ φύσιν, liv. V, *passim*): mais au fond il sent bien qu'il ne résout pas par là les difficultés inhérentes à sa réalisation, et tout en la décrivant avec l'amour d'un poète, il craint qu'elle ne reste à jamais, comme les Formes pures, un « paradigme dans le ciel ».

Nous avons pensé qu'il ne serait pas inutile de relever ces hésitations: Le cinquième livre s'ouvre sur une sorte d'intermède (450 a-451 c : « οἷον ... εἰργάσασθε ἐπιλαβόμενοί μου. ὅσον λόγον πάλιν ... κινεῖτε ... οὐκ ἴστε ὅσον ἐσμὸν λόγων ἐπεγείρετε κτλ. (450 a b). »

Socrate indique ensuite la cause de ses craintes : il n'est pas sûr de ce qu'il va dire et ne voudrait pas tromper ses amis en si grave matière. Leurs encouragements ajoutent à son embarras : « πιστεύοντος μὲν γὰρ ἐμοῦ ἐμοὶ εἰδέναι ἃ λέγω, καλῶς εἶχεν ἡ παραμυθία (450 d)... ἀπιστοῦντα δὲ καὶ ζητοῦντα ἅμα τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, ὃ δὲ ἐγὼ δρῶ, φοβερόν τε καὶ σφαλερόν κτλ. (451 a). »

de sa perfection, mais il se rend compte qu'il sera presque impossible de l'appliquer ici-bas aussi longtemps que les hommes resteront ce qu'ils sont.

De là, le nom de paradoxes qu'il donne à ses innovations. Cependant, si l'on y regarde de près, on conviendra que de tels « paradoxes » s'imposent inévitablement à qui

Après avoir reçu l'assurance que s'il se trompe ses amis l'absoudront du « crime » commis sur leur personne, il reprend courage et déclare qu'il faut avancer vers les aspérités du sujet : « πορευτέον πρὸς τὸ τραχὺ τοῦ νόμου (452 c). »

Mais, de nouvelles difficultés surgissant, il rappelle ses craintes et observe combien elles étaient justifiées : « ταῦτ' ἐστίν ... καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα, ἃ ἐγὼ πάλαι προορῶν ἐφοβούμην τε καὶ ὤκνουν ἅπτεσθαι τοῦ νόμου (453 d-e). »

En de telles circonstances il ne faut plus compter que sur l'énergie du désespoir. Que le danger soit grand ou non, le réflexe sauveur est le même : « ἅντε τις εἰς κολυμβήθραν μικρὰν ἐμπέσῃ ἅντε εἰς τὸ μέγιστον πέλαγος μέσον, ὅμως γε νεῖ οὐδὲν ἧττον (453 d). »

En 457 b, Socrate compare les difficultés qu'il vient d'affronter à une première vague : « τοῦτο μὲν τοίνυν ἓν ὥσπερ κῦμα φῶμεν διαφεύγειν », et en annonce une seconde bien plus haute, à laquelle il n'échappera qu'avec peine.

Mais voici qu'il importe de montrer non seulement l'excellence, mais la possibilité des mesures proposées : c'est avoir à tenir tête à une « ligue de discours » : λόγων σύστασιν (457 e). Aborder le problème de front est impossible. Socrate demande qu'on lui permette de « prendre congé » — ἐασόν με ἑορτάσαι — Il supposera d'abord la question de la possibilité résolue. Fugitive tranquillité ! La deuxième vague s'avance : « Ἐξαίφνης γε σύ ... ὥσπερ καταδρομὴν ἐποιήσω ἐπὶ τὸν λόγον μου... ἴσως γὰρ οὐκ οἶσθα ὅτι μόγις μοι τὼ δύο κύματε ἐκφυγόντι νῦν τὸ μέγιστον καὶ χαλεπώτατον τῆς τρικυμίας ἐπάγεις, ὃ ἐπειδὰν ἴδῃς τε καὶ ἀκούσῃς, πάνυ συγγνώμην ἕξεις, ὅτι εἰκότως ἄρα ὤκνουν τε καὶ ἐδεδοίκη οὕτω παράδοξον λόγον λέγειν τε καὶ ἐπιχειρεῖν διασκοπεῖν (472 a). »

Cette dernière vague « en galeté » menace de submerger l'imprudent nomothète et ses amis : « Ἐπ' αὐτῷ ... εἰμὶ ὃ τῷ μεγίστῳ προσῳκάζομεν κύματι. εἰρήσεται δ' οὖν, εἰ καὶ μέλλει γέλωτί τε ἀτεχνῶς ὥσπερ κῦμα ἐκχεῖν καὶ ἀδοξίᾳ κατακλύσειν (473 c). »

Avant d'atteindre le point central de son sujet, Socrate rappelle encore ses craintes : « ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν ὃ ἐμοὶ πάλαι ὄκνον ἐντίθησι λέγειν, ὁρῶντι ὡς πολὺ παρὰ δόξαν ῥηθήσεται (473 e). »

Et le grand mot prononcé, il ne se décide à soutenir l'assaut des champions du « bon sens » qu'après avoir reçu l'assurance que Glaucon lui prêtera main-forte (473 e-474 b).

rêve de faire régner dans l'État une justice intégrale *. Division rigoureuse du travail, communauté des biens, des femmes et des enfants, gouvernement — aristocratique ou monarchique ** — d'un petit nombre de philosophes, voilà les plus importantes des conditions requises pour assurer ce règne. Or, elles ne sont réalisables que dans un État composé d'hommes excellents, de nature en quelque sorte divine, et formés par la meilleure méthode d'éducation. Mais, comme il a posé le problème de la justice dans l'absolu, l'auteur de la *République* n'entend légiférer, ce semble, que pour des citoyens parfaits.

Ces quelques réflexions nous amènent à conclure que le caractère paradoxal de la constitution platonicienne tient à ce que cette constitution est paradigmatique, ou, autrement dit, purement théorique ***. De concilier le problème de la pratique avec celui de la théorie — de résoudre l'antinomie de l'expérience et de la raison pure — le philosophe, dans l'ardeur de ses préoccupations métaphysiques et l'enthousiasme de sa récente découverte de la théorie des Idées, ne s'embarrasse pas encore. Il ne se proposera ce but que plus tard, dans le *Politique*

* Sur la logique interne de la constitution platonicienne, voy. Gomperz, *op. cit.*, II, p. 527 sqq.

** « λέγω ... ὅτι εἷς μὲν οὗτος ὃν ἡμεῖς διεληλύθαμεν πολιτείας εἶη ἂν τρόπος, ἐπονομασθείη δ' ἄν καὶ διχῆ· ἐγγενομένου μὲν γὰρ ἀνδρὸς ἑνὸς ἐν τοῖς ἄρχουσι διαφέροντος βασιλεία ἂν κληθείη, πλειόνων δὲ ἀριστοκρατία (445 d). » On remarquera toutefois que « si le seul critère de la légitimité du pouvoir est ce qu'il doit être : la capacité rationnelle de ceux qui y prétendent, il pourra être le partage de quelques-uns, même de deux, mais il tendra vers l'unité de commandement. L'État véritable n'existe que pour un chef unique qui commande avec art. » (R.-L. Klee : *La Théorie et la Pratique dans la Cité platonicienne.* — Revue d'Histoire de la Philosophie, 1931, I, p. 7.)

L'idée monarchique, en germe dans la *République*, trouve son expression définitive dans le *Politique* : « La science royale pour Platon s'incarne vivante et souveraine comme la vérité dans le régime personnel du Prince. Celui-ci est délivré de toute entrave collective parce qu'il porte la loi politique dans le réceptacle de son âme d'or. » (*Id. Ibid.*, p. 8).

*** Cf. à ce sujet les sages remarques de l'un des premiers traducteurs français de la *République*, J. de Grou : Préface de l'édition de 1762, p. XXII.

et surtout dans les *Lois*. Mais ce n'est pas ici le lieu d'anticiper sur les démarches ultérieures de sa pensée *.

VII. — Genèse des cités injustes. Maux attachés à l'injustice (543 a - 592 b).

I. De l'aristocratie a la timarchie

Au début du huitième livre Socrate reprend son exposé au point où il l'avait laissé pour décrire l'organisation de a cité juste (liv. V, 449 b), et passe à l'examen des cités perverties. Renversant hardiment la position antérieure du problème, il part de la constitution idéale et étudie ses métamorphoses dans leur ordre chronologique considéré, par pétition de principe, comme un ordre de corruption croissante. Les constitutions dégénérées, issues de l'aristocratie, sont au nombre de quatre. En premier lieu vient la timarchie, dont les gouvernements de Crète et de Lacédémone offrent des exemples historiques; l'oligarchie lui succède qui, en général, ne tarde guère à être supplantée par la démocratie; enfin, au dernier rang, la tyrannie consomme le triomphe de l'injustice. A ces quatre types de constitutions vicieuses répondent quatre caractères de l'âme dans lesquels s'affirme le progrès de l'ignorance et du mal (545 c).

L'ébranlement initial qui provoque la décadence du gouvernement et des mœurs dans l'aristocratie se produit le jour où les races de fer et d'airain accèdent au pouvoir. Les générations humaines, comme celles de tous les êtres vivants, sont soumises à des lois : faute d'en connaître la mystérieuse formule **, les chefs célèbrent

* Sur l'évolution des idées politiques de Platon, voy. l'étude de R.-L. Klee plus haut citée (Rev. d'Hist. de la Phil., 1930, IV, p. 309-353, et 1931, I, p. 1-41).

** Platon a donné de cette formule une expression devenue célèbre sous le nom de *nombre platonicien*. Voy. note *ad loc.*

parfois des mariages à contre-temps. De ces unions naissent des enfants inférieurs, dont les moins disgraciés sont indignes d'hériter des fonctions de leurs pères. Quand ils ont atteint l'âge d'homme, s'abandonnant au plus triste de leurs penchants, ils n'aspirent qu'à s'enrichir, et ce désir fait naître la division dans la cité. Après maintes luttes, ils parviennent cependant à se partager les biens, les terres et les maisons des artisans et des laboureurs qui, de citoyens protégés qu'ils étaient, se trouvent réduits en servitude. Dès lors l'économie de la constitution est bouleversée, la hiérarchie des trois classes détruite. Le respect que l'on avait pour les magistrats disparaît. Le goût du lucre s'installe chez les gardiens et, excité par la possession, ne cesse de grandir. La guerre devient vite un moyen de le satisfaire. En de telles conjonctures on n'appelle plus des sages aux postes de commandement, mais des hommes irascibles et rusés, aimant l'aventure, fascinés par le profit qu'elle comporte, et résolus à tout risquer pour la mener à bonne fin. Ces hommes, au milieu des vicissitudes d'une carrière agitée, jouiront en secret des richesses acquises, car, libérés du frein de la loi, ils en gardent inconsciemment la crainte. Retranchés dans leurs demeures comme en autant de nids privés (ἀτεχνῶς νεοττιὰς ἰδίας), ils y adoreront l'or et l'argent et y assouviront leurs brutales passions — honteux peut-être d'eux-mêmes, mais incapables de se maîtriser.

En somme, la cité timarchique, qui substitue au culte de la vertu celui de l'honneur guerrier, est livrée tout entière aux féroces rivalités que déchaîne l'ambition (548 d).

Le caractère de l'homme qui lui correspond est dominé par l'élément courageux, le θυμός, qui s'asservit l'élément raisonnable. D'où préférence donnée à la gymnastique sur la musique, et rupture de leur juste accord, sans lequel il n'est point de sagesse. L'homme timarchique peut être généreux dans sa jeunesse, et rechercher l'honneur plutôt que l'argent, mais l'âge le rend avide et

impose silence à ses bons sentiments. Il a vu son père pauvre, modeste, et décrié en raison de sa vertu même : il se garde comme d'une duperie de suivre son exemple (548 e-550 c).

II. L'oligarchie

Le passage de la timarchie à l'oligarchie s'opère de la façon la plus simple. Le goût des richesses, se transformant en avarice, devient le mobile principal de l'activité des citoyens. On amasse, on thésaurise, et plus on accorde d'estime à la fortune, moins on en conserve pour la vertu. A la balance des valeurs le plateau de l'une descend, tandis qu'allégé, celui de l'autre remonte.

Le propre du gouvernement oligarchique est d'adopter le cens comme mesure d'aptitude à l'exercice du pouvoir. Mais l'absurdité de ce critère, qui prive l'État d'un grand nombre de talents aptes à le servir, n'a guère besoin d'être démontrée. Oserait-on choisir le pilote d'un navire d'après le cens, abstraction faite des qualités et connaissances professionnelles que réclame la manœuvre du gouvernail? Ainsi, l'oligarchie repose sur un principe vicieux. Divisant les citoyens en deux clans adverses, celui des riches et celui des pauvres, elle brise irrémédiablement l'unité d'un État dont elle est, par ailleurs, impuissante à assurer la sécurité. Ses magistrats doivent en effet, ou bien armer la multitude, et dans ce cas tout craindre d'elle, ou bien se contenter d'une milice peu nombreuse, composée des membres de la classe dirigeante, et sans valeur guerrière, puisque, dans cette classe, la primauté de l'esprit de gain et de vil négoce a succédé à la primauté du courage.

La constitution oligarchique s'oppose donc au maintien de la division du travail. Il faut, en outre, dénoncer, comme son plus grand vice, le libéralisme économique qu'elle introduit dans l'État. Les citoyens étant libres d'aliéner totalement leur bien, il se forme bientôt une classe de prolétaires sans fonction déterminée : véritables

bourdons de la race humaine, beaucoup plus nocifs que leurs pareils de la gent ailée, parce qu'armés de dangereux aiguillons. Partout où sévit le fléau du paupérisme, on trouve en foule mendiants, coupeurs de bourse, hiérosules et autres malfaiteurs.

Examinons maintenant comment se fait, chez l'individu, le passage de l'esprit timarchique à l'esprit oligarchique. Un cas particulier nous renseignera sur l'évolution générale. Prenons un stratège ou un magistrat dont la bonne volonté « s'est brisée contre l'État comme se brise un vaisseau contre l'écueil ». Des sycophantes le font condamner à la peine de mort ou d'exil et à la confiscation de ses biens. Son fils, qui jusqu'alors l'a pris pour modèle, considère avec stupeur tant de malheurs immérités. Plein de crainte pour lui-même, et humilié de sa pauvreté, « il précipite du trône où il les avait placés en son âme l'ambition et le courage guerrier ». Et sur ce trône il élève à la dignité de Grand Roi son plus sordide désir « qu'il couronne de la tiare et ceint du collier et du cimeterre ».

A partir de ce moment il n'a plus qu'un but : gagner, économiser sans relâche, ajouter patiemment, en se refusant les satisfactions les plus légitimes, au peu d'argent qu'il possède. Il honore par-dessus tout les riches et les richesses, et met toute sa gloire à acquérir une grande fortune. Avare, mesquin, l'âme bourdonnante de mauvais désirs, il est devenu l'exacte réplique du second des États pervertis (555 a).

III. La démocratie

Au troisième degré de décadence correspond la démocratie. Elle est le produit des mêmes facteurs que l'oligarchie, mais portés, si l'on peut dire, à une plus haute puissance. L'opposition entre riches et pauvres grandit chaque jour, sans que la classe dirigeante, uniquement soucieuse de s'enrichir, se préoccupe d'en conjurer les redoutables effets. Bientôt les « bourdons armés d'aiguillons » —

gens accablés de dettes ou notés d'infamie — prennent la tête du peuple et l'incitent à la révolte. Ils espèrent à la faveur d'une révolution politique, rentrer en possession des biens qu'ils ont dissipés, ou faire oublier la honte qui s'attache à leur nom *. La plupart, quoique pervertis, sont bien doués et savent exploiter habilement les passions populaires. En face d'eux les oligarques, efféminés par une vie sans noblesse, n'inspirent plus que du mépris. L'état de tension créé par le sourd antagonisme de ces deux classes ne saurait se prolonger longtemps. Au moindre choc éclate la lutte qui aboutira à l'établissement de la démocratie. En fait, cet établissement s'opère de l'une des trois manières suivantes :

1° Le parti au pouvoir demande secours à une cité oligarchique voisine pour contenir l'agitation populaire. Ce geste attise la colère du peuple et provoque une révolution.

2° Le parti populaire demande secours à une cité démocratique voisine pour renverser le régime oligarchique : d'où guerre et révolution.

3° Enfin le choc initial peut venir de l'intérieur même de l'État, lorsque les haines et les convoitises y ont atteint ce degré d'intensité où, sans plus feindre, elles se traduisent par la violence.

Quels sont, maintenant, les caractères de ce gouvernement issu de la guerre ou de la sédition? Il ne peut prétendre à rien moins qu'à l'unité, puisqu'il est un composé des institutions les plus diverses et les plus inconciliables. On en donnera une assez juste idée en le représentant comme une sorte de « bazar des constitutions » (παντοπώλιον πολιτειῶν) où l'amateur n'a que l'embarras du choix. On le comparera encore à ces vêtements bigarrés qui font la joie des femmes et des enfants, mais que les hommes de goût trouvent ridicules. Et ce sera le montrer sous son jour le plus favorable,

* Les « bourdons » sont les citoyens ruinés que la classe dirigeante a exclus de son sein.

car si cette variété, cette riche polychromie, est un défaut aux yeux du philosophe, elle ne manque pas de charme pour l'artiste qui se complaît dans le domaine des apparences. Mais l'examen nous découvre une réalité beaucoup moins séduisante : il est de l'essence de la démocratie d'accorder aux citoyens une trop grande liberté qui dégénère fatalement en licence. Quel ordre, en effet, demeure possible lorsque toute contrainte est abolie, lorsque les règles morales sont abandonnées au jugement du premier venu, qui les adopte ou les rejette selon les exigences de son humeur ou des desseins qu'il a formés? Comment, d'autre part, se montrerait-on sévère à l'égard des criminels, quand on compte sur l'indulgence publique pour obtenir le pardon de ses propres crimes? Dans l'État populaire la sanction d'une faute n'est point proportionnée à sa gravité, mais, en raison inverse, au sentiment de commisération que le coupable sait inspirer à ses juges. D'ailleurs, même frappé par une juste sentence, ce coupable, pour peu qu'il soit habile, échappe à la peine encourue. Condamné à l'exil, par exemple, il reste dans sa patrie et s'y montre en public sans qu'on le remarque, « comme un héros, doué du pouvoir de se rendre invisible ».

Pour accéder aux plus hautes fonctions, point n'est besoin d'y avoir été préparé par de longs travaux, d'avoir profité des bienfaits d'une éducation excellente, et de s'être exercé, dès l'enfance, à la pratique de toutes les vertus. A l'homme qui entre dans la carrière politique on ne demande pas de fournir la preuve de sa science et de sa sagesse, non plus que de l'honnêteté de son passé. Il suffit, pour qu'on lui fasse confiance, qu'il affirme son dévouement à la cause du peuple. Car c'est un esprit « large et point vétilleux » qui règne dans cet État où l'on se contente de vagues promesses sans chercher à savoir si celui qui les formule est capable de les tenir! C'est aussi un esprit « doux » qui, par aversion pour toute hiérarchie légitime, proclame l'égalité d'éléments par nature inégaux (558 b).

Pareil esprit caractérise l'homme démocratique. Cet homme est généralement le fils d'un oligarque, lequel lui inculque de bonne heure le sens de l'épargne et de la parcimonie. Habitué à ne satisfaire que les désirs nécessaires et profitables, il maîtrise d'abord les désirs superflus — que l'on pourrait appeler *prodigues* puisqu'ils sont presque toujours nuisibles et coûteux. Mais un jour il se laisse séduire par les avances des bourdons et goûte de leur miel dangereux. Dès lors ses instincts contenus trouvent de puissants alliés dans ces insectes ardents et terribles, et la sédition s'élève en lui et le déchire. Bien que ses sentiments oligarchiques reçoivent le secours des avertissements et des conseils donnés par les parents et les proches, l'issue de ce conflit intérieur n'est point douteuse. Et le moment ne tarde pas à venir où « à ces sages ambassadeurs envoyés par de sages vieillards il ferme les portes de l'enceinte royale de son âme ». Dans cette acropole, les désirs prodigues régneront désormais sans frein ni loi. Ils en chasseront toutes les vertus — d'autant plus facilement qu'elles n'y sont point sous la garde de la science — et les couvriront d'outrages, nommant la pudeur simplicité, la tempérance faiblesse, la modération rusticité. Et à leur place, ils introduiront « brillantes, suivies d'un chœur nombreux et couronnées » l'insolence, l'anarchie, la licence, l'effronterie, qu'ils loueront et décoreront des beaux noms de politesse, de liberté, de magnificence et de courage.

La métamorphose est alors terminée. Le jeune homme n'éprouve plus de honte à vivre dans la société des bourdons. Avec eux il a perdu le sens de l'ordre et de l'honneur. Toutes choses deviennent égales pour lui : bien et mal, vertus et vices, plaisirs nobles et plaisirs bas. Privé de commande ferme — comme l'État populaire — il se livre tout entier à la tentation du moment, au désir qui le sollicite, au vain caprice qui l'entraîne. Esclave de ces maîtres innombrables, il est, au plein sens du mot, l'homme démocratique : frivole, léger, incapable de logique dans la délibération et de persé-

vérance dans l'effort. Sa vie, qu'il estime libre et heureuse, offre en réalité le spectacle d'une décevante anarchie. Et sans le savoir, il tisse la trame des maux qu'il redoute le plus (558 c - 562 a).

IV. La tyrannie

Il est, en effet, dans l'ordre de la nature qu'à une licence extrême succède une extrême servitude. Par ses excès mêmes, la démocratie engendre inévitablement la tyrannie. Le peuple, altéré de liberté, ayant mis à sa tête de mauvais échansons qui l'enivrent de ce vin pur au delà de toute décence, perd vite le contrôle de ses actes, s'effraie d'une ombre de contrainte, et traite d'oligarques ceux qui le voudraient maintenir dans les voies de la prudence. Sa faveur va, par contre, aux gens habiles qui affectent des manières simples et flattent ses penchants grossiers. Dans une cité désorganisée où le père craint ses enfants et le maître ses disciples, où l'esclave s'arroge tous les droits, les magistrats ne jouissent d'aucune autorité et les lois restent lettre-morte. La classe des bourdons, puissante et active à mal faire, ne peut vivre et conserver la confiance de la plèbe qu'en lui partageant les biens — dont elle s'attribue d'ailleurs la meilleure part — qu'elle arrache aux citoyens riches et économes. Ceux-ci essaient vainement de se défendre : le tumulte des assemblées étouffe leurs doléances: et s'ils persistent à dénoncer les décrets de spoliation, on les accuse de nourrir des ambitions criminelles et de vouloir attenter à la liberté de l'État. La populace appréhende d'être privée des miettes du festin que lui laissent les démagogues, et de cette précieuse indépendance dont elle a l'illusion de jouir. Pour tenir en échec ceux qu'elle nomme ses ennemis, elle se donne un protecteur à qui elle confère des pouvoirs proportionnés aux espérances qu'elle fonde sur lui. Croyant ainsi accroître sa propre force, elle accroît en réalité, sans mesure, celle de l'homme qui deviendra son maître.

D'abord le protecteur obtient une garde pour sa personne, qu'il prétend menacée. Ensuite, il traîne devant les tribunaux et fait condamner les citoyens qu'il juge capables d'entraver l'exécution de ses desseins. Au besoin même, il n'hésite pas à répandre et « à goûter d'une bouche et d'une langue impies le sang de sa race »; il tue, exile, tout en faisant miroiter aux yeux de la multitude l'abolition prochaine des dettes et le partage des terres. Qu'il aspire ou non à en subir la loi, il entre alors dans le cercle de son nouveau destin : il doit « ou bien périr de la main de ses adversaires, ou bien se faire tyran, et d'homme devenir loup ». Comme le rôle de victime est le dernier qui lui convienne, « il renverse de nombreux rivaux, monte sur le char de la cité, et se révèle enfin despote accompli ». Au début cependant, désireux de plaire, il récompense ses partisans. Mais il est bientôt amené à surveiller les meilleurs d'entre eux, et à chercher dans la guerre extérieure un dérivatif aux énergies qu'il sent dressées secrètement contre lui. S'il veut rester le maître, il est obligé de se défaire de tous les hommes de valeur que compte la cité, sans en excepter ses amis. A l'encontre du médecin qui purge le corps de ses éléments nuisibles, il purge l'État de ses citoyens les plus estimables. Puis il compose sa garde, de jour en jour plus nombreuse, de mercenaires étrangers et d'esclaves affranchis. Il a pour favoris des personnages sans aveu, bourdons qu'attire de toutes parts le faux éclat de sa fortune; car tel est désormais le dilemme qui se pose pour lui : vivre avec les méchants — qui le flattent, mais n'éprouvent au fond que de la haine à son égard — ou renoncer à la vie.

Et ici Socrate ne peut s'empêcher de rappeler qu'il avait bien raison d'exclure de sa cité les poètes tragiques. Ils célèbrent en effet les louanges de la tyrannie et vantent l'heur des tyrans « *que le commerce des habiles rend habiles* * ». On vient de voir de quelle sorte d'habi-

* Euripide : *Troyennes*, v. 1177.

leté il s'agit et combien elle est enviable ! Que ceux qui la prisent aillent donc dans les autres États travailler à l'avènement de la tyrannie et de la démocratie. Sous ces régimes, ils sont honorés et s'enrichissent. Mais à mesure qu'ils remontent la pente des constitutions (τὸ ἄναντες τῶν πολιτειῶν), leur renommée faiblit « comme si le manque de souffle la mettait dans l'impuissance d'aller plus avant ».

Cette parenthèse fermée, une question se pose : comment le tyran entretiendra-t-il cette troupe nombreuse et bigarrée qui l'escorte? Dans les premiers temps, il confisquera les richesses des temples; puis, cette source de revenus tarie, il s'emparera des biens de son « père », le peuple, qui l'a élevé, choyé, porté jusqu'au pouvoir suprême. Et si le peuple, enfin conscient de son erreur, tente de chasser ce fils indigne de la maison paternelle, châtié par lui sans pitié, il connaîtra sa faiblesse et l'étendue de ses misères. Pour avoir refusé de se soumettre à des hommes libres, il est tombé dans la plus dure et la plus amère des servitudes : celle qu'inflige le despotisme des esclaves (569 c).

V. Misère du tyran. Bonheur du juste

L'étude du naturel tyrannique va maintenant occuper Socrate tout au long du neuvième livre. Mais avant de décrire la genèse de ce naturel, il tient à préciser la distinction qu'il a faite plus haut entre les désirs profitables et les désirs superflus (554 a). Si l'on veut connaître la malfaisance de ceux-ci, qu'on les observe chez l'homme qui s'endort après s'être enivré ou avoir mangé sans mesure : à ce moment ils sont délivrés de toute contrainte, car la raison, vaincue par tant d'excès, ne les surveille plus. Or que font-ils? Loin de se tenir en repos, ils bondissent et courent à la recherche des plus grossières satisfactions. Le meurtre, l'inceste même, ne les arrêtent point, et il n'est alors d'extravagance ou d'infamie que

le dormeur ne commette en rêve. Au contraire, lorsque l'homme tempérant et sage s'abandonne au sommeil, après avoir éveillé l'élément raisonnable de son âme et l'avoir nourri de belles pensées, il entre, mieux qu'à l'état de veille, en intime contact avec la vérité. Ainsi donc, livrés à eux-mêmes, nos mauvais désirs tombent dans les pires déréglements, tandis que réprimés, ils s'endorment et cessent d'entraver le noble essor de la raison.

L'homme démocratique, nous l'avons vu, n'établit point de distinction entre ses désirs; il les accueille tous, au gré du hasard qui les fait naître, sans accorder de préférence à aucun. Son fils, imbu des mêmes principes, l'imite dans sa jeunesse. Mais de mauvais conseillers, désireux d'affermir leur influence sur cette jeune âme, y favorisent le développement d'un grand désir qui régnera sur tous les autres. Ce despote est l'amour-luxure, que ses tristes compagnes, l'ivresse et la démence ont nourri et doté d'un dangereux aiguillon. Que devient l'adolescent soumis à cette abjecte domination? Tourmenté par d'insatiables appétits, il dissipe ses revenus personnels dans les fêtes, les banquets et les orgies. Puis, lorsqu'il ne lui reste plus rien, il s'empare en usant de violence — comme le tyran de la cité — du bien de son père et de sa mère. Et cela pour une courtisane, un amant, connus d'hier, oubliés demain, en qui s'incarne un éphémère caprice. Mais là ne finissent point ses crimes. Pour satisfaire ses passions plus vives que jamais, il se fera voleur, hiérosule, trafiquant d'esclaves ou sycophante. S'il est né dans une cité bien policée, il la quittera pour aller se mettre au service d'un tyran étranger; mais si sa patrie est déjà en proie au désordre, il s'efforcera, avec ses pareils, d'y établir la tyrannie en faveur d'un parfait scélérat. Supposé que la tentative réussisse, quel sera le sort de ce dernier? Ici, il importe de ne point se fier aux apparences. Arrachons à ce maître fastueux son appareil de théâtre, regardons-le vivre dans ses moments d'abandon, et nous découvrirons les maux

secrets qui le dévorent. On le dit puissant. Or il est doublement esclave : en son âme de ses pires désirs, dans la cité des hommes les plus bas et les plus pervers qu'il est obligé de flatter pour se maintenir au pouvoir. On le croit riche. Mais il ne peut satisfaire qu'une faible part de ses appétits qui sont sans bornes. En réalité il est pauvre de tout ce qu'il n'a pas, de ces biens innombrables qui échappent à son emprise, et dans la possession desquels il fait consister le bonheur. Privé de toute amitié sincère, il n'éprouve pas moins de crainte, dans sa solitude, qu'il n'en inspire à ses sujets. Il sait que l'envie et la haine veillent sournoisement sur lui, et qu'elles viendront un jour le frapper au fond du palais où il se cache — de ce palais qui est pour lui comme une prison. Ainsi, rongé de vices et victime d'incessantes terreurs, à l'apogée du destin promis à sa nature tyrannique, il est à la fois le plus méprisable et le plus malheureux des hommes. Mais n'est-ce pas la vérité que, depuis longtemps, Socrate se proposait de démontrer? Sous le rapport du bonheur comme sous celui de la justice et de la vertu, l'ordre des constitutions et des caractères apparaît tel qu'il l'a fixé : au sommet la cité et l'âme royales; puis, sur les pentes de la décadence, les cités et les âmes timarchiques, oligarchiques, démocratiques et enfin tyranniques. Le but du philosophe est atteint. Sa joie s'exprime par un cri de victoire. Qu'on aille chercher un héraut pour proclamer le sentiment du fils d'Ariston : l'homme le plus juste est aussi le plus heureux, tandis que le plus injuste est le plus malheureux, qu'ils échappent ou non aux regards des dieux et des hommes (580 c).

Platon n'a pas été le premier à étudier méthodiquement les principales formes d'organisation politique. Hérodote, Protagoras, Hippias d'Elis — dont deux dialogues socratiques ridiculisent les prétentions — et Critias, entre autres, l'avaient précédé dans cette voie *. Mais

* Hérodote (III, 80, 82) avait étudié les mérites respectifs de la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie. Protagoras dans ses *Antilogies*, qui ne nous sont point parvenues, devait examiner l'origine et la nature des constitutions (cf. Diog. Laer., IX, 50). Hippias d'Elis s'était appliqué à l'étude de la constitution oligarchique de Sparte (voy. Philostrate, *Vit. Sophist.*, I, 11, et Platon, *Hippias majeur*, 285 b). Enfin, Critias avait écrit sur les gouvernements de Thessalie, de Lacédémone et d'Athènes. On trouvera dans le recueil de H. Diels (*Vorsok.*, II, p. 622 sqq.), les rares fragments qu'Athénée, Clément d'Alexandrie et Eustathe nous ont conservés de ces ouvrages.

les huitième et neuvième livres de la *République* ne doivent guère, ce semble, aux travaux de ces auteurs, car ils traitent moins des grandes constitutions du monde antique que de leurs types éternels. Dans le domaine de l'histoire, l'ordre de succession des divers régimes n'est sans doute pas aussi immuable que le croyait Platon; mais le tableau qu'il a brossé de leur genèse et les traits par lesquels il les a caractérisés restent, après vingt-trois siècles, d'une saisissante vérité.

* * *

Une seconde preuve du bonheur attaché à la justice se déduit de la théorie des trois parties de l'âme. Chacune de ces parties, raison, orgueil et appétit sensuel, recherche des plaisirs distincts. Or, quand l'une domine, elle accorde la prééminence aux plaisirs qui répondent à sa nature, et sous-estime ou méprise les autres. C'est ce qui fait dire d'un homme qu'il est philosophe, ambitieux, ou ami du gain. Il s'agit donc de savoir lequel de ces trois caractères est susceptible de goûter le plaisir le plus vrai et le plus exempt de peine.

Remarquons d'abord que l'ami du gain ignore les plaisirs que procurent l'ambition et l'amour de la science. Le champ de son expérience est extrêmement limité. L'ambitieux goûte évidemment des satisfactions plus nobles. Mais n'est-ce pas en somme le philosophe qui éprouve les plaisirs les plus purs? Dans sa jeunesse il a pu cueillir les fruits de la sensualité et du courage, et dans

son âge mûr ceux du savoir. L'étendue de son expérience confère donc une valeur toute particulière au choix qu'il a fait. Sans mépriser la gloire, unique but de l'ambitieux, il se propose des fins plus sereines; il vit absorbé dans la contemplation des choses éternelles, et jouit d'un bonheur que n'altère nulle souffrance, que ne compromet nulle déception (583 a).

De la pureté de ce bonheur nous donnerons une troisième et dernière preuve. Entre le plaisir et la douleur se place un état intermédiaire, que l'on peut considérer comme un état de repos s'il marque l'arrêt de la douleur, ou comme un état de privation s'il marque l'arrêt du plaisir. Dans le premier cas on l'assimile au plaisir, dans le second à la douleur, mais, ce faisant, on commet un abus : on confond, en effet, des formes purement négatives de la sensibilité avec leurs formes positives contraires.

Supposons qu'un homme s'élève jusqu'à la région moyenne du monde : situant le lieu où il se trouve par rapport à celui qu'il a quitté, il se croira dans la région supérieure s'il ne connaît pas cette dernière. De même celui qui ignore les jouissances vraiment pures fait consister le plaisir dans la cessation de la douleur.

En un sens, chaque plaisir comble le vide de l'un de nos besoins physiques ou spirituels. Mais ces besoins, comme leurs sièges respectifs, le corps et l'âme, sont très inégaux en dignité. L'âme a plus de réalité que le corps, puisqu'elle seule est capable de connaître les Formes immuables; pareillement les aliments qui apaisent sa faim — opinion vraie, science et vertu — sont bien plus substantiels que ceux dont le corps se rassasie. Par conséquent les plaisirs qui naissent de la *plénitude* de l'âme sont les plus réels et les plus authentiques des plaisirs.

Malheureusement la plupart des hommes ne le comprennent pas. Tels des animaux à la pâture, ils penchent obstinément la tête vers le sol; et dès qu'un objet grossier excite leur convoitise, ils luttent, pour s'en emparer,

à coups de cornes et de sabots. Pourtant, la possession de cet objet ne leur procure que des joies illusoires, suivies ordinairement de regrets et de douleurs. En définitive, ils se sont battus pour l'ombre d'un plaisir, « comme les Troyens se battirent, au dire de Stésichore, pour l'ombre d'Hélène qu'ils n'avaient jamais vue ».

Pareille déception est réservée à ceux qui recherchent trop avidement les plaisirs du *thumos*, s'ils n'ont pas au préalable confié le gouvernement de leur âme à la raison. Par contre, quand celle-ci règne, elle confère aux plaisirs de l'ambition et de l'intérêt, qu'elle contient en de justes limites, un caractère de réalité qu'en eux-mêmes ils ne possèdent pas. S'éloigner de la science et de la sagesse c'est donc, à tous les points de vue, s'éloigner du vrai bonheur.

Comment, maintenant, exprimer la distance qui sépare l'homme royal et sage de sa vivante antithèse, le tyran? Ce dernier, nous l'avons vu, ne connaît du plaisir que la plus vaine des ombres. Si nous observons qu'il se trouve au troisième rang à partir de l'oligarque, lequel se trouve également au troisième rang à partir du roi, nous pourrons représenter cette ombre par le nombre plan 9 (3×3), et son éloignement du plaisir royal par le cube de 9, soit 729. Ce nombre correspond aux sommes respectives des minutes du jour, des heures du mois, des jours et des nuits de l'année *. Ainsi, à chaque division du temps, le plaisir du tyran reste infiniment éloigné de celui du roi. Que l'on considère une année, une heure, ou une minute quelconque de sa vie, on la trouve au même degré privée de bonheur. Mais si le sage l'emporte sur le méchant et l'injuste en félicité, ne l'emporte-t-il pas bien plus encore en décence, en beauté et en vertu? (588 a).

---

* « Philolaus annum naturalem dies habere prodidit CCCLXIV et dimidiatum. » (Censorinus, *De die natali*, 12, 2.) C'est ce chiffre qu'adopte ici Platon.

VI. Réponse aux apologistes de l'injustice

Nous voilà donc à même de répondre à ces admirateurs de l'injustice dont Glaucon a été le brillant interprète au début de l'entretien *. « L'âme humaine, leur dirons-nous en substance, est comparable à ces créatures fabuleuses — la Chimère, Scylla ou Cerbère — qui unissent en un seul corps les formes de plusieurs espèces d'êtres vivants. Nous pouvons nous représenter ses diverses parties sous les traits respectifs d'un monstre polycéphale de grande taille, d'un lion de taille moyenne, et enfin d'un tout petit homme. Or donc, qu'affirmez-vous en faisant l'apologie de l'injustice, sinon qu'il faut nourrir, au détriment de l'homme, le monstre et le lion? ou, en d'autres termes, qu'il est profitable de livrer à la rage des bêtes féroces ce qu'on a en soi d'essentiellement humain? Les laudateurs de la justice, au contraire, veulent qu'on fortifie l'homme et qu'on lui donne comme auxiliaire le lion pour dompter le monstre innombrable. Et il est exact que la paix et l'harmonie intérieures ne se peuvent établir autrement.

Aussi le sage s'efforce-t-il de régler selon la justice le gouvernement de son âme. Et pour cela, négligeant les vaines activités qui ne visent que la fortune ou la gloire, il tient ses regards fixés sur le plan de la cité idéale qui s'offre à lui comme un modèle dans le ciel. » (592 b).

VIII. — Poésie et philosophie. Les récompenses éternelles de la Justice (595 a - 621 b).

I. Retour sur la condamnation de la poésie

La condamnation de la poésie, prononcée au troisième livre, va trouver ici sa nécessaire justification. Par des

* Voy. liv. II, 360 e - 362 c.

exemples nombreux, Socrate a déjà montré que les poètes ne sont, le plus souvent, que des maîtres d'erreur. Mais il importe de préciser que cela tient surtout à la nature de l'art qu'ils professent. Ils sont, en effet, de simples *imitateurs*. Or en quoi, au juste, consiste l'imitation? A reproduire l'image d'un objet matériel qui n'est lui-même que la copie d'une idée. L'artisan (δημιουργός) qui fabrique un meuble s'inspire de la Forme de ce meuble, dont Dieu est l'auteur (φυτουργός); mais l'artiste qui le peint se contente de copier l'œuvre de l'artisan. Son tableau a donc moins de consistance et de vérité que le meuble et celui-ci que l'archétype dont il n'est qu'une très imparfaite reproduction. D'où l'on conclut que toute imitation est éloignée au troisième degré de la pure réalité.

Homère lui-même, que l'on considère à bon droit comme le père des poètes tragiques, n'a jamais créé que de vains fantômes. Apte à mieux saisir le réel il n'eût point perdu son temps à raconter de légendaires exploits, à émettre de vagues opinions sur le gouvernement des cités et l'éducation des hommes : il eût, comme Lycurgue et Solon, donné des lois à ses compatriotes, ou, comme Pythagore, instruit de fidèles disciples. De toute façon, bien des gens se fussent attachés à sa personne pour recevoir ses leçons et ses conseils. Au lieu de cela, toute sa vie il erra seul de ville en ville, récitant ses vers et mendiant son pain.

Si l'imitateur ignore les qualités des objets qu'il imite, il ignore aussi leur usage. L'art de la fabrication est guidé par celui de l'utilisation : c'est pourquoi l'on peut dire que l'un est à l'autre ce que l'opinion droite (ὀρθὴ δόξα) est à la vraie science (ἐπιστήμη). Mais l'art de l'imitation, qui ne tient compte que des seules apparences, relève de l'opinion vulgaire, inconstante et presque toujours erronée. Il ne faut donc point s'étonner que l'imitateur, dans les sujets qu'il traite — et il n'en est aucun qu'il n'ose traiter — recherche les détails les plus susceptibles de plaire à la foule ignorante. Son œuvre s'adresse aux

facultés inférieures de l'homme. La peinture, par exemple, use de toutes sortes d'artifices pour flatter nos yeux et ne point choquer leurs habitudes. Mais ces organes, soumis aux illusions de la perspective, sont de très mauvais juges. Pour se préserver de leurs erreurs il faut avoir recours au nombre, au poids et à la mesure, qui sont des inventions de la raison. Or la peinture néglige ces sûrs moyens de contrôle : elle ne saurait donc satisfaire la raison.

On n'aura pas de peine à démontrer qu'il en est de même pour la poésie, qui s'attache surtout à décrire les passions de l'âme. Épique ou tragique, elle a le triste effet d'apitoyer l'honnête homme sur les malheurs d'un héros qui ne garde nulle pudeur dans l'expression de son désespoir : pourtant, frappé des mêmes infortunes, cet honnête homme éprouverait une invincible honte à se rassasier ainsi de pleurs et de gémissements. Comique, elle porte au rire excessif, à l'amour et à la pratique d'une avilissante bouffonnerie. Et nous ne parlerons pas des autres mauvais penchants qu'elle « nourrit et arrose » alors qu'il conviendrait de les « dessécher ». Comment donc admettre dans la cité un art qui engage les meilleurs dans une conduite si contraire à leur caractère et si préjudiciable à leur vertu? Ne serait-ce pas y accueillir comme rois le plaisir et la douleur à la place de la loi et de la raison *? Certes, nous serons pleins de déférence à l'égard des admirateurs d'Homère, et nous leur accorderons que cet ancêtre des poètes tragiques est aussi le plus grand des poètes. Mais en fait de poésie nous ne tolérerons dans notre État que les hymnes en l'honneur des dieux et les chants à la louange des grands hommes (607 a).

Et qu'on ne nous accuse pas de dureté si, dans la vieille querelle qui oppose la muse frivole à la muse philosophique, nous prenons nettement parti pour la

* Bossuet a magnifiquement commenté ce passage de la *République* dans ses *Maximes et Réflexions sur la Comédie* (ch. XIV-XIX).

seconde. La muse frivole est une enchanteresse dont nous avons d'autant plus de mal à nous défendre qu'elle a charmé notre jeunesse. En retour des plaisirs qu'elle nous a dispensés nous permettrons à ses avocats de plaider pour elle. Mais tant qu'on ne nous aura pas démontré qu'elle est l'amie de la vérité nous la traiterons avec la même rigueur. Du grand combat de la vie il importe avant tout de sortir vertueux : ni vulgaire ambition ni coupable tendresse ne doivent compromettre une telle victoire (608 b).

II. L'immortalité de l'âme; preuve tirée de l'incorruptibilité de la substance spirituelle

Aussi bien les récompenses de la vertu sont-elles d'un prix infini. Le sage en fait déjà l'expérience ici-bas, mais cette expérience ne sera complète que dans la vie future, car la destinée de l'âme ne s'arrête point au tombeau. Socrate le prouve de la manière suivante : Il est pour chaque chose un bien qui la conserve et un mal qui la corrompt, l'un et l'autre propres à la chose elle-même. Si donc il se trouve une chose qui ne soit point détruite par son mal propre, elle ne le sera point par un mal étranger : nous pourrons dire qu'elle est, par nature, indestructible. Or n'est-ce pas le cas de l'âme? Son mal propre, l'injustice, la pervertit mais ne la tue point. La maladie et la mort du corps auraient-elles ce pouvoir? En aucune façon, puisque ce sont des maux étrangers à sa substance. La maladie du corps ne rend pas l'âme plus injuste; donc la mort du corps ne la détruit point. On peut évidemment opposer à ce raisonnement une objection captieuse, et prétendre que la mort corporelle dissout l'âme en la rendant plus injuste. Mais admettre pareille influence du corps sur l'âme oblige à admettre aussi l'influence inverse, c'est-à-dire à convenir que l'injustice accélère la destruction du corps et rend sa fin plus proche. Or c'est là une opinion insoutenable car nous voyons bien que l'injustice

conserve plein de vie l'homme en qui elle réside *. Ainsi donc l'incorruptibilité de la substance spirituelle implique son immortalité **.

De là découlent deux conséquences importantes : 1° Le nombre des âmes est constant : il ne peut en effet ni diminuer, puisque les âmes ne meurent pas, ni augmenter puisqu'il faudrait pour cela que le périssable changeât de nature et devînt impérissable, auquel cas tout serait finalement immortel dans le monde; 2° l'âme est une substance simple. En général tout ce qui est formé d'éléments divers est sujet à la division et à la dissolution ***, et il est infiniment peu probable qu'il existe un composé assez parfait pour échapper à cette loi.

Pour connaître la vraie nature de l'âme on doit la considérer en elle-même, et non dans son état d'union au corps, où elle est telle que Glaucos, le dieu marin, que les flots ont recouvert d'une carapace d'algues, de coquillages et de pierres. Nous l'avons étudiée dans cet état : voilà pourquoi nous avons distingué en elle trois parties de nature différente. Mais il faut avouer qu'elle est, ainsi, presque méconnaissable. Observons-la donc dans le noble effort qui l'arrache à cette gangue grossière et l'élève, du fond de la mer des passions où elle est plongée, vers le divin, l'impérissable et l'éternel. Nous verrons alors qu'une intime parenté l'unit à ces principes; pourtant ce n'est qu'au terme de l'ascension qu'il nous sera donné de contempler sa pure essence.

Au cours de cet entretien, la justice, dépouillée de l'accessoire, nous est apparue comme le plus grand bien

* Sur les autres preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme, voy. le *Phédon*, 71 c-72 a; 78 b-81 a; 100 b-106 d; le *Timée*, 41 a-b, et note *ad loc.*

** Dans la troisième preuve du *Phédon* (106 c) le raisonnement est inverse : περὶ τοῦ ἀθανάτου, εἰ μὲν ὁμολογεῖται καὶ ἀνώλεθρον εἶναι, ψυχὴ ἂν εἴη, πρὸς τῷ ἀθάνατος εἶναι, καὶ ἀνώλεθρος.

*** On trouve dans le *Phédon* (78 c) une remarque analogue : τῷ μὲν συντεθέντι τε καὶ συνθέτῳ ὄντι, φύσει προσήκει τοῦτο πάσχειν, διαιρεθῆναι ταύτῃ, ἥπερ συνετέθη.

de l'âme, que celle-ci possédât ou non l'anneau de Gygès et, de surcroît, le casque de Pluton *. Il s'agit maintenant de nous faire rendre ce que nous avons accordé au début pour les besoins de la discussion : à savoir que l'homme juste peut passer pour méchant, et le méchant pour juste, aux yeux des hommes et des dieux **. De la sorte, la justice remportera les prix de l'opinion après ceux de la vérité. En ce qui concerne les dieux, il est certain que nulle action, nulle secrète intention, ne leur demeure cachée : ils connaissent donc le juste, l'aiment et ne lui veulent que du bien. Quant aux hommes, ils peuvent se tromper et se laisser prendre aux apparences de la justice : mais ce n'est que pour un temps. Car le méchant est semblable au mauvais coureur qui après un brillant départ perd vite le souffle et arrive au but le dernier, épuisé et l'oreille basse. Tôt ou tard sa honte éclatera à tous les yeux, et il subira ces dures punitions dont nos adversaires disaient qu'elles étaient réservées à l'homme juste qui ne sait point passer pour tel (614 a).

III. Révélations sur la vie future. Mythe d'Er le Pamphylien

Toutefois la justice et son contraire ne reçoivent leurs vraies sanctions que dans la vie future. Ici, pour donner à sa pensée le caractère d'une révélation divine, Socrate a recours au mythe d'Er le Pamphylien ***, dont

* *Iliade*, V, 844-45 : « ... αὐτὰρ Ἀθήνη
δῦν' Ἄϊδος κυνέην, μή μιν ἴδοι δβριμος Ἄρης. »

** Livre II, 368 b-c. Cette concession était nécessaire pour déterminer avec exactitude le rapport de la justice et de son contraire au vrai bonheur, en évitant de les apprécier dès l'abord sous l'angle de l'opinion.

*** « On trouve ce nom dans la Bible, *Genèse*, ch. XXXVIII, 3. Juda, ayant quitté ses frères, épousa la fille d'un Chananéen, dont il eut un fils qu'il nomma Her. » (A.-Ed. Chaignet : *La Vie et les Écrits de Platon*, p. 389 *n.*). Mais, selon Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, 710, § 24), le personnage dont il s'agit ici ne serait autre que Zoroastre : « αὐτὸς γοῦν

l'âme, dit-on, revint sur la terre après avoir séjourné au royaume des morts. Tombé dans une bataille, ce guerrier fut abandonné parmi les cadavres. Douze jours plus tard, comme on étendait son corps, resté parfaitement sain, sur le bûcher funéraire, il ressuscita et raconta ce qu'il avait vu. Voici, à peu près, l'essentiel de son récit :

« Mon âme, dit-il, lorsqu'elle fut affranchie des liens du corps, chemina vers un lieu divin où l'on voyait deux ouvertures dans la terre, et deux autres, leur faisant face, dans le ciel. Entre ces ouvertures étaient assis des juges. Les âmes comparaissaient devant eux, puis, la sentence prononcée, celles des justes montaient par l'ouverture céleste de droite, tandis que celles des méchants descendaient par l'ouverture terrestre de gauche. Quand je comparus à mon tour, on me dit de suivre avec attention le spectacle dont j'allais être témoin, car j'avais été désigné pour en porter la nouvelle aux vivants. Je vis alors des âmes couvertes de poussière monter par l'ouverture de droite, et d'autres âmes, pures et blanches, descendre par celle de gauche. Comme fatiguées par un long voyage toutes se reposaient avec délices dans la prairie environnante. Celles qui arrivaient du ciel parlaient du bonheur sans mélange qu'elles y avaient goûté, et celles qui quittaient les souterraines demeures des cruelles souffrances dont elles venaient d'être libérées, et dont le souvenir leur arrachait encore des gémissements et des larmes. Elles disaient que chaque faute était punie au décuple, et chaque acte de vertu récompensé dans la même proportion, mais que pour les impies et les parricides il existait des châtiments bien plus terribles. J'entendis une âme demander où était le grand Ardiée qui avait été tyran d'une cité de Pamphylie mille ans auparavant. — « Il n'est point

ὁ Ζοροάστρης γράφει· τάδε συνέγραψε Ζοροάστρης; Ἀρμενίου τὸ γένος; Πάμφυλος ἐν πολέμῳ τελευτήσας ὅσα ἐν Ἅιδῃ γενόμενος ἐδάην παρὰ θεῶν. »

ici, lui fut-il répondu, et il n'y viendra jamais. Il se présenta une fois devant l'ouverture avec d'autres tyrans et d'autres criminels privés, mais elle leur refusa le passage en faisant entendre un sourd mugissement. A ce bruit des hommes de feu accoururent et leur lièrent pieds et poings; puis, après les avoir traînés sur un lit d'épines, ces justiciers annoncèrent qu'ils allaient les précipiter dans le Tartare. »

« Nous nous reposâmes six jours dans la prairie, poursuivit le Pamphylien, et le septième nous reprîmes notre voyage. Comme nous marchions depuis quatre jours, nous aperçûmes à l'horizon une colonne de lumière pareille à l'arc-en-ciel par la variété de ses nuances. Quand nous y fûmes parvenus nous découvrîmes qu'en son milieu, où se rejoignaient les attaches du ciel, était suspendu un fuseau qui descendait jusque sur les genoux de la Nécessité. Ce fuseau est le principe des révolutions célestes. Ses huit pesons concentriques, s'emboîtant l'un dans l'autre, correspondent respectivement à la sphère des étoiles fixes et aux sept planètes *.

« Le fuseau tournait d'un mouvement uniforme, entraînant avec lui le peson extérieur, tandis que les pesons intérieurs étaient mûs en sens inverse à des vitesses inégales. Chaque peson portait sur son bord circulaire une Sirène qui n'émettait qu'une seule note. Ensemble ces huit notes formaient la divine harmonie des sphères. Rangées symétriquement autour du trône de la Nécessité, les trois Parques mêlaient leurs voix à l'harmonie des Sirènes. Lachésis chantait le passé, Clôthô le présent et Atropos l'avenir.

« Au fur et à mesure de leur arrivée les âmes s'étaient rangées devant Lachésis. Un hiérophante prit alors la parole et leur annonça qu'une nouvelle carrière les attendait, et qu'elles allaient rentrer dans un corps mortel.

* L'ordre des planètes, à partir du peson extérieur, semble le suivant d'après la description de Socrate : Saturne, Jupiter, Mars, Mercure, Vénus, le Soleil et la Lune. Voy. note *ad loc.*

« Vous aurez, dit-il, à choisir vous-mêmes le genre de vie qui vous plaira. Seul l'ordre dans lequel vous procéderez à ce choix sera désigné par le sort. *Sachez que la vertu n'a point de maître : elle s'attache à celui qui l'honore et fuit celui qui la méprise. Chacun est responsable d'un choix que Dieu n'a point dicté.* »

« Ayant dit, l'hiérophante détermina l'ordre de leur choix, et plaça ensuite devant elles des modèles de vie en grand nombre et de toute espèce... »

A ce point de son récit, Socrate s'interrompt pour faire remarquer combien ce choix est important, puisque c'est de lui que dépend, outre l'heur ou le malheur d'une vie tout entière, l'espoir du salut éternel. Pour y procéder judicieusement il faut s'y préparer dès l'existence actuelle, non seulement par la pratique des belles vertus, mais encore par l'étude des sciences et de la philosophie.

« ...Et les âmes, ajouta Er, s'avancèrent une à une, dans l'ordre prescrit, pour faire leur choix. Spectacle curieux et plein d'enseignements ! Aveuglées par le désir, la plupart ne voyaient pas, dès l'abord, les risques de la condition qu'elles adoptaient; mais quand elles les avaient aperçus, elles exhalaient d'amers regrets, et accusaient Dieu d'une infortune qui n'était due qu'à leur propre folie. Certaines, plus avisées, se laissaient guider par l'expérience d'une vie antérieure. Celle d'Orphée, par exemple, en haine des femmes qui causèrent sa mort, voulut entrer dans le corps d'un cygne. Celle d'Ajax, qu'obsédait encore le souvenir d'un jugement inique, préféra le corps d'un lion; et celle d'Agamemnon, nourrie par ses malheurs passés dans le mépris du genre humain, se décida pour le corps d'un aigle. Quant à celle du subtil Odysseus, appelée la dernière, elle chercha longtemps avant de découvrir l'obscure condition d'un homme privé, pour laquelle elle opta avec joie, disant que même appelée la première elle n'en eût point choisie d'autre.

« Lorsque toutes les âmes eurent choisi, elles reçurent de Lachésis le génie qui les devait garder pendant leur vie mortelle. Puis leur destinée fut successivement confirmée par Clôthô et par Atropos.

« Avec elles, dit le Pamphylien, je passai sous le trône de la Nécessité, et m'acheminai vers l'aride plaine du Léthé, où nous arrivâmes après une marche pénible. Au fleuve Amélès qui la traverse, toutes — sauf la mienne — burent selon leur soif, et par l'effet de cette eau merveilleuse perdirent la mémoire de leur existence passée. Délivrées de ce fardeau, comme le soir tombait, elles s'endormirent. Mais aux environs de minuit un coup de tonnerre déchira l'air, le sol trembla, et les âmes, telles des étoiles, furent lancées dans l'espace vers les lieux où allait se produire le mystère de leur naissance. Sans que je puisse dire comment cela se fit, mon âme vint reprendre possession de mon corps, et je me réveillai, à l'aube, sur ce bûcher *. »

Ce mythe, conclut Socrate, a été conservé pour notre édification. Si nous y ajoutons foi, si nous nous attachons de toutes nos forces à la pratique de la justice, nous ne quitterons point la voie ascendante; nous nous mettrons d'accord avec nous-mêmes et avec les dieux, et nous serons parfaitement heureux au cours de notre éphémère voyage ici-bas, et de cet autre voyage de mille ans que nous devons accomplir dans la vie future.

* * *

Au terme de ce résumé il nous semble inutile d'instituer une discussion sur le point de savoir quel est le véritable objet de la *République*. Que Platon se soit proposé de donner un fondement rationnel à la politique, c'est ce que nous avons déjà montré. Mais son ambition était, sans nul doute, plus vaste. Comme le promeneur

---

* Il est à peine besoin de signaler que ce mythe s'inspire des traditions orphiques. On remarquera toutefois que Platon les interprète très librement.

parvenu au sommet d'une hauteur s'arrête pour embrasser du regard le chemin parcouru, dans la pleine force de l'âge, le philosophe a voulu mesurer l'étendue de ses découvertes dialectiques et morales. C'est pourquoi il les a ordonnées dans un ouvrage d'ensemble autour de l'idée de justice. Nous avons vu cette idée s'élever des ténèbres de l'opinion pour éclairer d'abord la cité humaine, puis la cité divine des essences, et apparaître enfin, dans tout son éclat, comme l'astre qui préside aux révolutions de la vie immortelle.

Par une habile gradation Platon élargit, de livre en livre, notre horizon spirituel. Et c'est là peut-être le trait le plus admirable de ce chef-d'œuvre des temps antiques, qui garde l'inaltérable fraîcheur et la vive jeunesse des chefs-d'œuvre de tous les temps.

N. B. — Les notes qui accompagnent la présente traduction ont été, en grande partie, empruntées aux savantes éditions de Stallbaum (Gothæ et Erfordiæ, 1829-30), C. Schneider (Lipsiae, 1830-33), Jowett et Campbell (Oxford, *Clarendon Press*, 1894, 3 vol.), et J. Adam (Cambridge, *University Press*, 1902, 2 vol.). Quelques indications précieuses nous ont été fournies par le commentaire du Pr. Bosanquet : *A Companion to Plato's Republic* (Londres, 2e édition, 1925). Signalons enfin que nous avons consulté avec profit l'excellente édition de la *République* publiée récemment par MM. Émile Chambry et Auguste Diès (Paris, *Belles-Lettres*, 1932 et suiv.).

Les textes d'Aristote que nous citons, et que nous avons retraduits dans la plupart des cas, sont extraits de l'édition de Cambridge (*University Press*, dat. div.), et ceux des philosophes présocratiques du recueil de Hermann Diels : *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Zte Auflage : erster Band, 1906; zweiter Band, 1907, Berlin). On trouvera dans les notes l'indication de nos autres sources ainsi qu'une bibliographie sommaire concernant les principaux problèmes qui sont traités ou simplement abordés dans la *République*.

NOTE
SUR LE TEXTE DE LA RÉPUBLIQUE

Nos plus anciens manuscrits des *Dialogues* de Platon datent du IXe siècle et furent probablement établis d'après les diverses copies d'un archétype du Ve siècle en usage dans les milieux néo-platoniciens[a]. Il est difficile de déterminer les origines de cet archétype, mais on ne peut douter qu'il ne reproduisît un texte excellent.

Le manuscrit *Parisinus* A (Bibl. Nat., fonds grec, no 1807) est le plus vénérable et le plus beau des manuscrits de Platon. L'ordonnance de son texte, l'élégance de sa calligraphie, la précision de son accentuation, témoignent qu'il s'agit d'un exemplaire de luxe, transcrit avec la plus grande sollicitude par un docte copiste. Comme, en outre, il conserve plus fidèlement que les autres manuscrits les formes et les particularités du dialecte attique, on a longtemps pensé qu'il contenait le meilleur texte de certains dialogues, et notamment de

a. La première édition d'ensemble des *Dialogues*, qui vit le jour vers 315 avant J.-C., est due, semble-t-il, à l'Académie elle-même. Un siècle plus tard, Aristophane de Byzance procéda à la recension de plusieurs manuscrits livrés au public tant du vivant qu'après la mort de Platon, et publia les œuvres complètes du philosophe classées par *trilogies*. Au Ier siècle avant notre ère, Atticus et Dercyllidès donnèrent une nouvelle édition des *Dialogues* — très estimée des contemporains — qui, à peu de détails près, devait reproduire celle du célèbre bibliothécaire d'Alexandrie. Enfin, au Ier siècle après J.-C., le philosophe Thrasylle, qui vivait à la cour de Tibère, publia les œuvres de Platon en les rangeant en 9 *tétralogies*. Cette classification, qui avait été sans doute amorcée par Dercyllidès, fut universellement adoptée au moyen âge. Voy. Henri Alline : *Histoire du texte de Platon*, ch. II, III, IV. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 218.)

la *République* [b]. Lewis Campbell en 1894, et James Adam en 1902, l'ont pris successivement pour base de leurs savantes éditions de cet ouvrage [c].

Cependant, dès 1830, Chr. Schneider collationnait un manuscrit jusqu'alors peu estimé, le *Vindobonensis* F, et lui empruntait un certain nombre de leçons. Après lui, l'un des plus récents, et le plus savant éditeur de Platon, a largement utilisé ce manuscrit. Il a montré que, bien que datant du XIV^e^ siècle, il se rattache à une tradition plus ancienne que celle de nos mss. des IX^e^ et X^e^ siècles [d]. Les fautes de transcription et d'orthographe, souvent grossières, qu'il contient, ne sauraient diminuer son autorité, étant imputables à l'ignorance du scribe qui l'a copié. Ces fautes corrigées, il reste qu'en bien des points le *codex Vindobonensis* F donne des leçons excellentes, et s'accorde de façon remarquable avec les citations de la *République* qu'on trouve dans les œuvres de Jamblique, Galien, Stobée, Clément d'Alexandrie et autres auteurs anciens. Aussi méritait-il d'être mis à contribution pour l'établissement du texte.

D'autre part, Martin Schanz avait, en 1877, découvert l'importance du *Venetus* D (XII^e^ siècle), et montré [e] qu'il dérivait d'une source indépendante de celle du *Parisinus* A.

J. Burnet, dans son édition de la *République* [f] — qui,

b. Il fait partie d'un groupe d'œuvres philosophiques transcrites par un professionnel « soit pour une école ou une société, soit pour un homme qui s'intéressait vivement à la philosophie ». (H. Alline, *op. cit.*, ch. V, p. 210.) Avec le *Bodleianus* B — qui le complète pour une partie des dialogues — il se rattache « à des recensions faites au IX^e^ siècle dans l'entourage de Photios, ou sous l'influence du mouvement d'érudition dont il avait été le promoteur ». C'est de l'excellence de ces recensions qu'il tire une grande partie de ses mérites (*Ibid.*, p. 226).

c. Lewis Campbell fit état pour la première fois dans son édition du *Malatestianus* ou *Caesenas* M (XII^e^ siècle), qui est le plus ancien représentant d'une famille indépendante de mss. platoniciens.

d. Classical Review, XVI (1902), p. 99; édit. de la *République* (1902), préface.

e. Hermes, XII (1877), p. 173 sqq.

f. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis : Plat. Opera tome IV.

selon H. Alline, correspond le mieux aux résultats acquis par l'histoire du texte [g] — a utilisé ces quatre principaux manuscrits, et tout particulièrement le *Vindobonensis* F, dont il se sert pour corriger le *Parisinus* A. C'est le texte de cette édition que nous avons, en général, suivi dans la présente traduction, sauf en quelques rares passages, indiqués dans les notes, où nous avons adopté soit la leçon du *Parisinus* A, soit telle conjecture qui, seule, nous paraissait donner au texte un sens acceptable.

Signalons en terminant que les quatre fragments des *papyrus d'Oxyrhynchus* publiés, postérieurement à l'édition Burnet, par Grenfell et Hunt, et qui se rapportent respectivement aux livres III, 406 a-b. (*Pap. Oxy.*, III, 455), IV 422 c-d. (*P. O.*, III, 456), VIII, 546 b-547 c. (*P. O.*, XV, 1808), et X, 607 e-608 a. (*P. O.*, I, p. 52), ne contiennent que des variantes insignifiantes qui ne modifient nullement le sens de notre texte.

g. Alline, *op. cit.*, ch. VII, p. 319.

PERSONNAGES DU DIALOGUE

SOCRATE.
GLAUCON.
POLÉMARQUE.
THRASYMAQUE.
ADIMANTE.
CÉPHALE.

PLATON
ŒUVRES COMPLÈTES

LA RÉPUBLIOUE

LIVRE I

SOCRATE

Est. II p. 327

J'étais descendu hier au Pirée avec Glaucon, fils a
d'Ariston, pour prier la déesse [1] et voir, en même temps, de quelle manière on célébrerait la fête qui avait lieu pour la première fois. La pompe des habitants du lieu me parut belle, encore que non moins distinguée fût celle que les Thraces conduisaient. Après avoir fait nos prières et vu la cérémonie, nous revenions vers la ville b
lorsque, nous ayant aperçus de loin sur le chemin du retour, Polémarque, fils de Céphale, ordonna à son petit esclave de courir après nous et de nous prier de l'attendre. L'enfant, tirant mon manteau par derrière : « Polémarque, dit-il, vous prie de l'attendre. » Je me retournai et lui demandai où était son maître : « Il vient derrière moi, dit-il, attendez-le. — Mais nous l'attendrons, dit Glaucon. »

Et peu après Polémarque arriva accompagné d'Adi- c
mante, frère de Glaucon, de Nicératos, fils de Nicias et de quelques autres qui revenaient de la pompe.

Alors Polémarque dit : Vous m'avez l'air, Socrate, de vous en aller et de vous diriger vers la ville.

Tu ne conjectures pas mal, en effet, répondis-je.

Eh bien ! reprit-il, vois-tu combien nous sommes?

Comment ne le verrais-je pas?

Ou bien donc, poursuivit-il, vous serez les plus forts, ou vous resterez ici.

N'y a-t-il pas, dis-je, une autre possibilité : vous persuader qu'il faut nous laisser partir?

Est-ce que vous pourriez, répondit-il, persuader des gens qui n'écoutent pas?

Nullement, dit Glaucon.

Donc, rendez-vous compte que nous ne vous écouterons pas.

328 Alors Adimante : Ne savez-vous pas, dit-il, qu'une course aux flambeaux aura lieu ce soir, à cheval, en l'honneur de la déesse?

A cheval! m'écriai-je, c'est nouveau. Les coureurs, portant des flambeaux, se les passeront et disputeront le prix à cheval? Est-ce là ce que tu dis?

Oui, reprit Polémarque, et en outre on célébrera une fête de nuit qui vaut la peine d'être vue; nous sortirons après dîner pour assister à cette fête. Nous y rencontrerons plusieurs jeunes gens et nous causerons. Mais restez
b et n'agissez pas autrement.

Et Glaucon : Il semble, dit-il, que nous devons rester.

Mais s'il le semble, répondis-je, c'est ainsi qu'il faut faire.

Nous allâmes donc chez Polémarque et là nous trouvâmes Lysias [1] et Euthydème, ses frères, Thrasymaque [2] de Chalcédoine. Charmantide de Paeanée, et Clitophon, fils d'Aristonyme [3]. Il y avait aussi, à l'intérieur, le père
c de Polémarque, Céphale. Et il me sembla très vieux, car depuis longtemps je ne l'avais vu. Il était assis sur un siège à coussin, et portait une couronne sur la tête, car il venait de procéder à un sacrifice dans la cour. Nous nous assîmes donc près de lui, sur des sièges qui se trouvaient là, disposés en cercle.

Dès qu'il me vit, Céphale me salua et me dit : Tu ne descends guère au Pirée, Socrate, pour nous rendre visite. Tu le devrais cependant; car si j'avais encore la force d'aller aisément à la ville, tu n'aurais pas besoin
d de venir ici : nous-mêmes irions chez toi. Mais maintenant, c'est à toi de venir ici plus souvent. Sache bien que pour moi, d'autant les plaisirs du corps se flétrissent,

d'autant augmentent le désir et le plaisir de la conversation. N'agis donc pas autrement : réunis-toi à ces jeunes gens et viens ici comme chez des amis très intimes.

Moi aussi, répondis-je, ô Céphale, je me plais à converser avec les vieillards; car je crois qu'il faut s'in- e
former auprès d'eux, comme auprès de gens qui nous ont devancés sur une route que nous devrons peut-être aussi parcourir, de ce qu'elle est : âpre et difficile, ou bien commode et aisée. Et certes j'aurais plaisir à savoir ce que t'en semble, puisque tu es déjà parvenu à ce point de l'âge que les poètes appellent « le seuil de la vieillesse [5] ». Est-ce un moment difficile de la vie, ou quel message nous en donnes-tu?

Par Zeus, reprit-il, je te dirai, Socrate, ce que m'en 329
semble. Souvent, en effet, nous nous rencontrons entre gens du même âge, justifiant le vieux proverbe [6]; or, la plupart de nous, dans ces rencontres, se lamentent, regrettent les plaisirs de la jeunesse et, se rappelant ceux de l'amour, du vin, de la bonne chère et les autres semblables, ils s'affligent comme gens privés de biens considérables, qui alors vivaient bien et maintenant ne vivent même plus. Quelques-uns se plaignent des outrages b
auxquels l'âge les expose de la part de leurs proches, et, à ce propos, ils accusent avec véhémence la vieillesse d'être pour eux la cause de tant de maux. Mais à mon avis, Socrate, ils n'allèguent pas la véritable cause, car, si c'était la vieillesse, moi aussi j'en ressentirais les effets, et tous ceux qui sont parvenus à ce point de l'âge [7]. Or, j'ai rencontré des vieillards qui ne l'éprouvent point ainsi; un jour même je me trouvai près du poète Sophocle que quelqu'un interrogeait : « Comment, Sophocle, lui c
disait-on, te comportes-tu à l'égard de l'amour? Es-tu encore capable de posséder une femme? » Et lui : « Silence! ami », répondit-il, « c'est avec la plus grande satisfaction que je l'ai fui, comme délivré d'un maître rageur et sauvage ». Il me parut bien dire alors, et non moins aujourd'hui. De toutes façons, en effet, à l'égard des sens, la vieillesse apporte beaucoup de paix et de liberté. Car,

lorsque les désirs se calment et se détendent, le mot de
d Sophocle se réalise pleinement : on est délivré de maîtres innombrables et furieux. Quant aux regrets, aux ennuis domestiques, ils n'ont qu'une cause, Socrate, non pas la vieillesse, mais le caractère des hommes. S'ils sont rangés et d'humeur facile, la vieillesse leur est modérément pénible. Sinon, et vieillesse et jeunesse, ô Socrate, leur sont ensemble difficiles.

Et moi, charmé de ses paroles et désireux de l'en-
e tendre encore, je le provoquai et lui dis : J'imagine, Céphale, que la plupart des auditeurs, quand tu parles de la sorte, ne t'approuvent pas et pensent que tu supportes aisément la vieillesse, non pas grâce à ton caractère, mais grâce à tes abondantes richesses; aux riches, en effet, on dit qu'il est de nombreuses consolations.

Tu dis vrai, répondit-il, ils ne m'approuvent pas. Et ils ont un peu raison, mais non cependant autant qu'ils le pensent. La réponse de Thémistocle est bonne, qui,
330 au Sériphien qui l'injuriait et l'accusait de ne point devoir sa réputation à lui-même mais à sa patrie, répliqua : « Si j'étais Sériphien, je ne serais pas devenu célèbre, mais toi non plus si tu étais Athénien [8]. » La même remarque s'applique à ceux qui ne sont point riches et supportent péniblement le grand âge, car ni le sage n'endure avec une parfaite aisance la vieillesse qu'accompagne la pauvreté, ni l'insensé, s'étant enrichi, ne se met d'accord avec lui-même.

Mais, Céphale, repris-je, de ce que tu possèdes, as-tu reçu en héritage ou acquis toi-même la plus grande part?
b Ce que j'ai acquis, Socrate? En fait de richesses j'ai tenu le milieu entre mon aïeul et mon père. Mon aïeul, dont je porte le nom, ayant hérité d'une fortune à peu près égale à celle que je possède maintenant, la multiplia, mais Lysanias, mon père, la ramena un peu au-dessous de son niveau actuel. Pour moi, je me contente de laisser à ces jeunes gens non pas moins, mais un peu plus que je n'ai reçu.

Je t'ai posé cette question, dis-je, parce que tu m'as

semblé ne pas aimer excessivement les richesses; c'est c
ainsi que font, pour la plupart, ceux qui ne les ont point acquises eux-mêmes. Mais ceux qui les ont acquises se chérissent deux fois plus que les autres. Car, de même que les poètes chérissent leurs poèmes et les pères leurs enfants, ainsi les hommes d'affaires s'attachent à leur fortune, parce qu'elle est leur ouvrage, et en raison de son utilité, comme les autres hommes. Aussi sont-ils d'un commerce difficile, ne consentant à louer rien d'autre que l'argent.

C'est vrai, avoua-t-il.

Parfaitement, repris-je. Mais dis-moi encore ceci : d
de quel bien suprême penses-tu que la possession d'une grosse fortune t'ait procuré la jouissance?

C'est ce que, peut-être, répondit-il, je ne persuaderai pas à beaucoup de gens si je le dis. Sache bien, en effet, Socrate, que lorsqu'un homme est près de penser à sa mort, crainte et souci l'assaillent à propos de choses qui, auparavant, ne le troublaient pas. Ce que l'on raconte sur l'Hadès et les châtiments qu'y doit recevoir celui qui en ce monde a commis l'injustice, ces fables, dont il a ri jusque-là, tourmentent alors son âme : il redoute e
qu'elles ne soient vraies. Et — soit à cause de la faiblesse de l'âge, soit parce qu'étant plus près des choses de l'au-delà il les voit mieux — son esprit s'emplit de défiance et de frayeur [9]; il réfléchit, examine s'il s'est rendu coupable d'injustice à l'égard de quelqu'un. Et celui qui trouve en sa vie beaucoup d'iniquités, éveillé fréquemment au milieu de ses nuits, comme les enfants, a peur, et vit dans une triste attente. Mais près de celui qui se 331
sait innocent veille toujours une agréable espérance, bienfaisante *nourrice de la vieillesse*, pour parler comme Pindare. Car avec bonheur, Socrate, ce poète a dit de l'homme ayant mené une vie juste et pieuse que

douce à son cœur
et nourrice de ses vieux ans, l'accompagne
l'espérance, qui gouverne
l'âme changeante des mortels [10].

Et cela est dit merveilleusement bien. A cet égard je considère la possession des richesses comme très précieuse,
b non pas pour tout homme, mais pour le sage et l'ordonné. Car à éviter que, contraint, l'on trompe ou l'on mente, et que, devant des sacrifices à un dieu ou de l'argent à un homme, l'on passe ensuite dans l'autre monde avec crainte, à éviter cela la possession des richesses contribue pour une grande part. Elle a aussi beaucoup d'autres avantages. Mais si nous les opposons un à un, je soutiens, Socrate, que, pour l'homme sensé, c'est là que réside la plus grande utilité de l'argent.

Tes propos sont pleins de beauté, Céphale, repris-je.
c Mais cette vertu même, la justice, affirmerons-nous simplement qu'elle consiste à dire la vérité et à rendre ce que l'on a reçu de quelqu'un, ou bien qu'agir de la sorte est parfois juste, parfois injuste? Je l'explique ainsi : tout le monde convient que si l'on reçoit des armes d'un ami sain d'esprit qui, devenu fou, les redemande, on ne doit pas les lui rendre, et que celui qui les rendrait ne serait pas juste, non plus que celui qui voudrait dire toute la vérité à un homme dans cet état.

d C'est exact, dit-il.

Donc, cette définition n'est pas celle de la justice: dire la vérité et rendre ce que l'on a reçu.

Mais si, Socrate, intervint Polémarque, du moins s'il faut en croire Simonide.

Bien, bien ! dit Céphale; je vous abandonne la discussion car il est déjà temps que je m'occupe du sacrifice [11].

Ne suis-je pas ton héritier? lui demanda Polémarque.

Sans doute, répondit-il en riant; et il s'en alla à son sacrifice.

e Dis-nous donc, repris-je, toi, l'héritier du discours, ce que Simonide affirme, et que tu approuves, au sujet de la justice [12].

C'est qu'il est juste, dit-il, de rendre ce que l'on doit à chacun; en quoi il me paraît avoir raison.

Certes, repris-je, il n'est pas facile de refuser créance à Simonide — homme, en effet, sage et divin — cependant,

ce qu'il veut dire, toi, Polémarque, tu le sais peut-être, mais moi je l'ignore; car il est évident qu'il n'affirme pas ce que nous disions tout à l'heure : qu'on doive rendre un dépôt à quelqu'un qui le réclame n'ayant plus sa raison. Pourtant, ce qu'on vous a confié est dû, n'est-ce pas? 332

Oui.

Et il ne faut, en aucune façon, le rendre quand celui qui le redemande n'est pas sain d'esprit?

C'est vrai, avoua-t-il.

Autre chose donc que cela, comme il semble, entend Simonide, quand il dit qu'il est juste de rendre ce qu'on doit.

Autre chose, assurément, par Zeus, répondit-il; car, il pense qu'on doit faire du bien aux amis, mais non pas du mal.

Je comprends, dis-je — que ce n'est point rendre à quelqu'un ce qu'on lui doit que de lui remettre l'or qu'il nous a confié, si la restitution et la reprise se font à son b préjudice, et si celui qui reprend et celui qui restitue sont amis — N'est-ce pas ainsi que, d'après toi, l'entend Simonide?

Parfaitement.

Mais quoi? Aux ennemis faut-il rendre ce qu'on se trouve leur devoir?

Certainement, dit-il, ce qui leur est dû; et leur est dû, je pense, ce qui convient d'ennemi à ennemi, à savoir du mal.

Par énigmes donc, repris-je, à la manière des poètes, Simonide paraît avoir défini la justice. Car il estimait juste, semble-t-il, de rendre à chacun ce qui convient, c mais il nommait cela qui est dû.

Eh bien ! qu'en penses-tu? dit-il.

Par Zeus ! répondis-je, si quelqu'un lui avait demandé : « Simonide, à qui et qu'est-ce que donne, de dû et de convenable, l'art appelé médecine? », que crois-tu qu'il aurait répondu?

Evidemment, dit-il, qu'il donne au corps les remèdes, les aliments et les boissons.

Et à quoi, et qu'est-ce que donne, de dû et de convenable, l'art de la cuisine?

d Aux mets les assaisonnements.

Soit. Or donc à qui et qu'est-ce que donne l'art que nous appellerons justice?

S'il faut, Socrate, répondit-il, nous accorder avec nos dires précédents, elle distribue aux amis et aux ennemis bienfaits et dommages.

Donc, faire à ses amis du bien, à ses ennemis du mal, voilà ce que Simonide entend par justice?

Il me le semble.

Or, qui est le plus capable de faire du bien à ses amis souffrants, et du mal à ses ennemis, sous le rapport de la maladie et de la santé?

Le médecin.

e Et à des navigateurs, en ce qui concerne le péril de la mer?

Le pilote.

Mais que dirons-nous du juste? En quelle occasion et pour quelle œuvre est-il surtout capable de rendre service à ses amis et de nuire à ses ennemis?

A la guerre, pour combattre les uns et s'allier aux autres, il me semble.

Bon. Mais à ceux qui ne souffrent point, mon cher Polémarque, le médecin est inutile.

C'est vrai.

Et à ceux qui ne naviguent point le pilote.

Oui.

Est-ce, de même, qu'à ceux qui ne font point la guerre le juste serait inutile?

Point du tout, à mon avis.

333 Alors la justice est utile même en temps de paix?

Elle est utile.

Et aussi l'agriculture, n'est-ce pas?

Oui.

Pour se procurer les fruits de la terre?

Oui.

Et aussi l'art du cordonnier?

Oui.

Pour se procurer des chaussures, diras-tu, je pense.

Sans doute.

Mais quoi? la justice, pour quel usage ou la possession de quel objet diras-tu qu'elle est utile en temps de paix?

Pour les conventions commerciales, Socrate.

Par conventions commerciales entends-tu les associations ou autre chose?

Les associations certainement.

Est-ce donc que le juste sera un bon et utile associé b pour disposer les pions au trictrac, ou bien celui qui connaît le jeu?

Celui qui connaît le jeu.

Et pour poser des briques et des pierres, le juste est-il plus utile et meilleur associé que le maçon?

Nullement.

Mais en quelle association le juste est-il meilleur associé que le maçon et le cithariste, comme le cithariste l'est par rapport au juste en l'art des sons?

Dans les affaires d'argent, ce me semble.

Excepté peut-être, Polémarque, pour faire usage de l'argent; quand il faut ,par exemple, à fonds communs, acheter ou vendre un cheval, je crois qu'alors c'est le c maquignon, n'est-ce pas?

Il le semble.

Et lorsqu'il s'agit d'un vaisseau, c'est le constructeur ou le pilote?

Apparemment.

Dans lequel de ces cas, donc, où il faut user d'argent ou d'or en commun, le juste est-il plus utile associé que les autres?

Dans le cas d'un dépôt qu'on veut en sûreté, Socrate.

N'est-ce pas dire : lorsqu'on ne se sert point de l'argent et qu'on le laisse oisif?

Sans doute.

Quand donc l'argent reste inutile, c'est alors qu'à son égard la justice est utile? d

Je le crains.

Et quand il faut garder une serpette, la justice est utile tant au point de vue commun que particulier; mais quand il faut s'en servir c'est l'art de cultiver la vigne?

Il le semble.

Tu affirmeras donc que s'il s'agit de garder un bouclier et une lyre, et de ne point s'en servir, la justice est utile, mais que s'il s'agit de s'en servir, c'est l'art de l'hoplite et du musicien.

Nécessairement.

Et, à l'égard de toutes les autres choses, la justice est inutile à chacune quand elle sert, utile quand elle ne sert pas?

Je le crains.

e Ce n'est donc, mon ami, rien de bien important que la justice, si son usage ne s'étend qu'à des choses inutiles. Mais examinons ceci: l'homme le plus adroit à porter des coups, dans un combat, un pugilat ou quelque autre lutte, n'est-il pas aussi le plus adroit à les parer?

Sans doute.

Et celui qui est habile à se préserver d'une maladie, n'est-il pas aussi le plus habile à la donner en secret?

Il me le semble.

334 Mais n'est-il pas bon gardien d'une armée celui qui dérobe aux ennemis leurs secrets, leurs projets et tout ce qui les concerne?

Sans doute.

Donc, l'habile gardien d'une chose en est aussi le voleur habile [13].

Apparemment.

Si donc le juste est habile à garder de l'argent, il est aussi habile à le dérober.

C'est là, du moins, dit-il, le sens du raisonnement.

Ainsi le juste vient de nous apparaître comme une sorte de voleur, et tu m'as l'air d'avoir appris cela dans b Homère. Ce poète, en effet, chérit l'aïeul maternel d'Ulysse, Autolycos, et il dit qu'il *surpassait tous les humains dans l'habitude du vol e du parjure* [14]. Par conséquent,

il semble que la justice, selon toi, selon Homère et selon Simonide, soit un certain art de dérober, en faveur, toutefois, de ses amis, et au détriment de ses ennemis. Ne l'entendais-tu pas de la sorte?

Non, par Zeus, répondit-il; je ne sais pas ce que je disais; cependant il me semble encore que la justice consiste à rendre service à ses amis et à nuire à ses ennemis.

Mais qui traites-tu d'amis [15]: ceux qui paraissent hon- c nêtes à chacun ou ceux qui le sont, même s'ils ne le paraissent pas, et ainsi pour les ennemis?

Il est naturel, dit-il, d'aimer ceux que l'on croit honnêtes et de haïr ceux que l'on croit méchants.

Mais les hommes ne se trompent-ils pas à ce sujet, de sorte que beaucoup de gens leur semblent honnêtes ne l'étant pas, et inversement?

Ils se trompent.

Pour ceux-là donc, les bons sont des ennemis et les méchants des amis?

Sans doute.

Et néanmoins ils estiment juste de rendre service aux méchants et de nuire aux bons? d

Il le semble.

Cependant les bons sont justes et incapables de commettre l'injustice?

C'est vrai.

Selon ton raisonnement il est donc juste de faire du mal à ceux qui ne commettent point l'injustice.

Nullement, dit-il, Socrate, car le raisonnement semble mauvais.

Alors, repris-je, aux méchants il est juste de nuire, et aux bons de rendre service?

Cette conclusion me paraît plus belle que la précédente.

Pour beaucoup de gens, donc, Polémarque, qui se sont trompés sur les hommes, la justice consistera à nuire aux amis — car ils ont pour amis des méchants — et à e rendre service aux ennemis — qui sont bons en effet. Et ainsi nous affirmerons le contraire de ce que nous faisions dire à Simonide.

Assurément, dit-il, cela se présente ainsi. Mais corrigeons; nous risquons en effet de n'avoir pas exactement défini l'ami et l'ennemi.

Comment les avons-nous définis, Polémarque?

Celui qui paraît honnête, celui-là est un ami.

Et maintenant, repris-je, comment corrigeons-nous?

Celui qui paraît, répondit-il, et qui est honnête est
335 un ami; celui qui paraît mais n'est pas honnête, paraît mais n'est pas un ami; et au sujet de l'ennemi la définition est la même.

Ami donc, comme il semble par ce raisonnement, sera l'homme bon, et ennemi le méchant?

Oui.

Tu nous ordonnes donc d'ajouter à ce que nous disions d'abord sur la justice, à savoir qu'il est juste de faire du bien à son ami et du mal à son ennemi; maintenant, outre cela, il faut dire qu'il est juste de faire du bien à l'ami bon et du mal à l'ennemi méchant?

b Parfaitement, dit-il, cela me semble ainsi bien exprimé.

Est-ce donc le fait du juste, repris-je, de faire du mal à qui que ce soit?

Sans doute, répondit-il, il faut faire du mal aux méchants qui sont nos ennemis.

Mais les chevaux à qui l'on fait du mal deviennent-ils meilleurs ou pires?

Pires.

Relativement à la vertu des chiens ou à celle des chevaux?

A celle des chevaux.

Et les chiens à qui l'on fait du mal ne deviennent-ils pas pires, relativement à la vertu des chiens et non à celle des chevaux?

Il y a nécessité.

c Mais les hommes, camarade, à qui l'on fait du mal, ne dirons-nous pas de même qu'ils deviennent pires, relativement à la vertu humaine?

Absolument.

Or la justice n'est-elle pas vertu humaine?

A cela aussi il y a nécessité.

Donc, mon ami, ceux d'entre les hommes à qui l'on fait du mal deviennent nécessairement pires.

Il le semble.

Mais, par son art, le musicien peut-il rendre ignorant en musique?

Impossible.

Et, par l'art équestre, l'écuyer rendre impropre à monter à cheval?

Cela n'est pas.

Par la justice, donc, le juste peut-il rendre quelqu'un injuste; ou, en un mot, par la vertu les bons peuvent-ils d rendre les autres méchants?

Cela ne se peut.

Car ce n'est point le fait de la chaleur, je pense, de refroidir, mais de son contraire.

Oui.

Ni de la sécheresse de mouiller, mais de son contraire.

Sans doute.

Ni de l'homme bon de nuire, mais de son contraire.

Il le semble.

Mais le juste est bon?

Sans doute.

Par conséquent ce n'est pas le fait du juste de nuire, Polémarque, ni à un ami ni à personne d'autre, mais c'est le fait de son contraire, de l'injuste.

Je crois que tu dis parfaitement la vérité, Socrate, e avoua-t-il.

Si donc quelqu'un affirme que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, et s'il entend par là que l'homme juste doit préjudice à ses ennemis et service à ses amis, il n'est point sage celui qui tient de tels propos. Car il ne dit pas la vérité : en aucun cas en effet et à personne il ne nous est apparu juste de faire du mal.

J'en conviens, dit-il.

Nous combattrons donc, repris-je, en commun, toi et moi, celui qui prêterait une pareille maxime à Simo-

nide, à Bias, à Pittacos ou à quelque autre des hommes sages et divins.

Je suis prêt, s'écria-t-il, à m'associer au combat.

336 Mais sais-tu, poursuivis-je, de qui me semble cette assertion : qu'il est juste de rendre service à ses amis et de nuire à ses ennemis?

De qui? demanda-t-il.

Je pense qu'elle est de Périandre [16], de Perdiccas [17], de Xerxès, d'Isménias [18] le Thébain ou de quelque autre homme riche se croyant très puissant.

C'est tout à fait vrai, dit-il.

Bon, repris-je; mais puisque ni la justice ni le juste ne nous ont paru consister en cela, de quelle autre façon pourrait-on les définir?

b Or, Thrasymaque, à plusieurs reprises, pendant que nous parlions, avait tenté de prendre part à l'entretien, mais il en avait été empêché par ses voisins qui voulaient nous entendre jusqu'au bout A la pause que nous fîmes, comme je venais de prononcer ces paroles, il ne se contint plus; s'étant ramassé sur lui-même, tel une bête fauve, il s'élança [19] vers nous comme pour nous déchirer.

Polémarque et moi fûmes saisis de frayeur; mais lui, c élevant la voix au milieu de l'auditoire : Quel est, dit-il, ce bavardage, Socrate, et pourquoi faites-vous les sots, vous inclinant tour à tour l'un devant l'autre? Si véritablement tu veux savoir ce qu'est le juste, ne te contente point d'interroger, et ne mets pas ton honneur à réfuter celui qui répond, mais, ayant reconnu qu'il est plus facile d'interroger que de répondre, réponds toi-même et dis comment tu définis la justice. Et garde-toi de d prétendre que c'est ce que l'on doit faire, l'utile, le profitable, le lucratif ou l'avantageux; exprime-toi avec clarté et précision, car je n'admettrai pas de telles balivernes.

L'écoutant, je fus frappé de stupeur, et, jetant les yeux sur lui, je me sentis gagné par la crainte; je crois même que si je ne l'avais regardé avant qu'il ne me regardât,

je fusse devenu muet [20]. Mais lorsque la discussion commença à l'irriter je le regardai le premier, de sorte e que je fus capable de répondre et lui dis en tremblant un peu : Thrasymaque, ne te fâche pas contre nous; car si nous avons commis une erreur dans notre examen, moi et ce jeune homme-ci, tu sais bien que nous l'avons commise involontairement. En effet, si nous cherchions de l'or, nous ne serions point disposés à nous incliner l'un devant l'autre, et à gâter nos chances de découverte; n'imagine donc pas que, cherchant la justice, chose plus précieuse que de grandes quantités d'or, nous nous fassions sottement des concessions mutuelles, au lieu de nous appliquer de notre mieux à la découvrir. N'imagine point cela, mon ami. Mais la tâche, je crois, est au dessus de nos forces. Nous prendre en pitié est donc bien plus naturel pour vous, les habiles, que de nous témoi- 337 gner de l'irritation.

A ces mots il éclata d'un rire sardonique : O Héraclès! s'écria-t-il, la voilà bien l'ironie habituelle de Socrate! Je le savais et je l'avais prédit à ces jeunes gens que tu ne voudrais pas répondre, que tu simulerais l'ignorance, que tu ferais tout plutôt que de répondre aux questions que l'on te poserait!

Tu es un homme subtil, Thrasymaque, répondis-je; tu savais donc bien que si tu demandais à quelqu'un quels sont les facteurs de douze et que tu le prévinsses : b « Garde-toi, ami, de me dire que douze vaut deux fois six, ou trois fois quatre, ou six fois deux, ou quatre fois trois, parce que je n'admettrai pas un tel bavardage », tu savais bien, dis-je, que personne ne répondrait à une question ainsi posée. Mais s'il te disait : « Thrasymaque, comment l'entends-tu? que je ne réponde rien de ce que tu as énoncé d'avance? Est-ce que, homme étonnant, si la vraie réponse est une de celles-là je ne dois pas la faire, mais dire autre chose que la vérité? Ou bien comment l'entends-tu? », que répondrais-tu à cela? c

Bon! dit-il; comme ceci est semblable à cela!

Rien ne l'empêche, repris-je; et même si ce n'était

point semblable, mais que cela parût tel à la personne interrogée, penses-tu qu'elle répondrait moins ce qui lui paraît vrai, que nous le lui défendions ou non?

Est-ce donc, demanda-t-il, que tu agiras de la sorte, toi aussi? Feras-tu quelqu'une des réponses que j'ai interdites?

Je ne serais pas étonné, répondis-je, si, après examen, je prenais ce parti.

d Mais quoi! dit-il, si je montre qu'il y a, sur la justice, une réponse différente de toutes celles-là et meilleure qu'elles, à quoi te condamnes-tu?

A quoi d'autre, repris-je, que ce qui convient à l'ignorant? Or, il lui convient d'être instruit par celui qui sait; je me condamne donc à cela.

Tu es charmant en effet, dit-il; mais outre la peine d'apprendre, tu verseras [21] aussi de l'argent.

Certainement, quand j'en aurai, répondis-je.

Mais nous en avons, dit Glaucon. S'il ne tient qu'à l'argent, Thasymaque, parle : nous paierons tous pour Socrate.

e Je vois parfaitement, reprit-il; pour que Socrate se livre à son occupation habituelle, ne réponde pas lui-même, et, après qu'un autre a répondu, s'empare de l'argument et le réfute!

Comment, dis-je, homme excellent, répondrait-on, d'abord quand on ne sait pas et avoue ne pas savoir, quand ensuite, si l'on a une opinion sur le sujet, on se voit interdit de dire ce qu'on pense par un personnage dont l'autorité n'est point médiocre? C'est plutôt à toi
338 de parler puisque tu prétends savoir et avoir quelque chose à dire. N'agis donc pas autrement : fais-moi le plaisir de répondre, et ne mets pas de parcimonie à instruire Glaucon et les autres.

Quand j'eus dit ces mots, Glaucon et les autres le prièrent de ne point agir autrement. Thrasymaque, on le voyait bien, avait envie de parler pour se distinguer, pensant avoir une très belle réponse à faire; mais il se donnait l'air d'insister pour que je fusse le répondant.

A la fin il céda; puis : Voilà, s'écria-t-il, la sagesse de b Socrate : se refuser à enseigner, aller s'instruire auprès des autres, et de cela ne leur savoir gré!

Tu dis avec raison, repris-je, que je m'instruis auprès des autres, mais tu prétends à tort que je ne les paie pas de retour. Je paie, en effet, dans la mesure où je le peux. Or je ne peux que louer, car je n'ai point de richesses. Mais de quel cœur je le fais, quand on me semble bien dire, tu l'apprendras aussitôt que tu m'auras répondu; car je pense que tu parleras bien. c

Ecoute donc, dit-il. J'affirme que le juste n'est autre chose que l'avantageux au plus fort. Eh bien! qu'attends-tu pour me louer? Tu t'y refuseras!

Permets que je comprenne d'abord ce que tu dis; car, pour le moment, je ne saisis pas encore. Tu prétends que l'avantageux au plus fort est le juste. Mais cela, Thrasymaque, comment l'entends-tu? Tu ne l'entends pas, en effet, de la façon suivante : Si Polydamas [22], le lutteur au pancrace, est plus fort que nous, et que la viande de bœuf soit avantageuse à l'entretien de ses forces, tu ne dis pas que, pour nous aussi, plus faibles que lui, cette nourriture soit avantageuse et, ensemble, d juste?

Tu es un impudent, Socrate, répondit-il; tu prends mes propos par où tu peux leur faire le plus de mal!

Nullement, homme excellent, repris-je; mais exprime-toi plus clairement.

Eh bien! ne sais-tu pas que, parmi les cités, les unes sont tyranniques, les autres démocratiques, les autres aristocratiques?

Comment ne le saurais-je pas?

Or l'élément le plus fort, dans chaque cité, est le gouvernement?

Sans doute.

Et chaque gouvernement établit les lois pour son propre avantage : la démocratie des lois démocratiques, la tyrannie des lois tyranniques et les autres de même; ces lois établies, ils déclarent juste, pour les gouvernés,

leur propre avantage, et punissent celui qui le transgresse comme violateur de la loi et coupable d'injustice. Voici donc, homme excellent, ce que j'affirme : dans toutes
339 les cités le juste est une même chose : l'avantageux au gouvernement constitué; or celui-ci est le plus fort, d'où il suit, pour tout homme qui raisonne bien, que partout le juste est une même chose : l'avantageux au plus fort.

Maintenant, repris-je, j'ai compris ce que tu dis; est-ce vrai ou non? je tâcherai de l'étudier. Donc toi aussi, Thrasymaque, tu as répondu que l'avantageux était le juste — après m'avoir défendu de faire cette réponse —
b ajoutant pourtant : l'avantageux « au plus fort ».

Petite addition, peut-être? dit-il.

Il n'est pas encore évident qu'elle soit grande; mais il est évident qu'il faut examiner si tu dis vrai. Je reconnais avec toi que le juste est quelque chose d'avantageux; mais tu ajoutes à la définition, et tu affirmes que c'est l'avantageux au plus fort; pour moi, je l'ignore : il faut l'examiner.

Examine, dit-il.

Je le ferai, poursuivis-je. Et dis-moi : ne prétends-tu pas qu'il est juste d'obéir aux gouvernants?

Je le prétends.

c Mais les gouvernants sont-ils infaillibles, dans chaque cité, ou susceptibles de se tromper?

Certainement, répondit-il, ils sont susceptibles de se tromper.

Donc, quand ils entreprennent d'établir des lois, ils en font de bonnes et de mauvaises?

Je le pense.

Est-ce que les bonnes sont celles qui instituent ce qui leur est avantageux, et les mauvaises ce qui leur est désavantageux? Ou bien comment dis-tu?

Ainsi.

Mais ce qu'ils ont institué doit être fait par les gouvernés, et en cela consiste la justice?

Certes.

Donc, non seulement il est juste, selon toi de faire d ce qui est à l'avantage du plus fort, mais encore le contraire, ce qui est à son désavantage.

Que dis-tu là? s'écria-t-il.

Ce que tu dis toi-même, il me semble; mais examinons-le mieux. N'avons-nous pas reconnu que, parfois, les gouvernants se trompaient sur leur plus grand bien, en prescrivant certaines choses aux gouvernés? et que, d'autre part, il était juste que les gouvernés fissent ce que leur prescrivaient les gouvernants? Ne l'avons-nous pas reconnu?

Je le crois, avoua-t-il.

Crois donc aussi, repris-je, que tu as reconnu juste e de faire ce qui est désavantageux aux gouvernants et aux plus forts, lorsque les gouvernants donnent involontairement des ordres qui leur sont préjudiciables; car tu prétends qu'il est juste que les gouvernés fassent ce qu'ordonnent les gouvernants. Alors, très sage Thrasymaque, ne s'ensuit-il pas nécessairement qu'il est juste de faire le contraire de ce que tu dis? On ordonne, en effet, au plus faible de faire ce qui est désavantageux au plus fort.

Oui, par Zeus, Socrate, c'est très clair, dit Polémarque. 340

Si du moins tu témoignes pour lui, intervint Clitophon.

Et qu'a-t-on besoin de témoin? reprit-il. Thrasymaque, en effet, reconnaît lui-même que parfois les gouvernants donnent des ordres qui leur sont préjudiciables, et qu'il est juste que les gouvernés les exécutent.

En fait, Polémarque, exécuter les ordres donnés par les gouvernants est ce que Thrasymaque a posé comme juste.

En fait, Clitophon, il a posé comme juste l'avantageux au plus fort. Ayant posé ces deux principes, il a, d'autre b part, reconnu que parfois les plus forts donnaient aux plus faibles et aux gouvernés des ordres qui leur étaient préjudiciables à eux-mêmes. De ces aveux il résulte que le juste n'est pas plus l'avantage du plus fort que son désavantage.

Mais, reprit Clitophon, il a défini avantageux au plus

fort ce que le plus fort croit être à son avantage; cela il faut que le plus faible le fasse, et c'est cela que Thrasymaque a posé comme juste.

Il ne s'est pas, s'écria Polémarque, exprimé de la sorte !

c Il n'importe, Polémarque, dis-je; mais si maintenant Thrasymaque s'exprime ainsi, admettons que c'est ainsi qu'il l'entend. Et dis-moi, Thrasymaque : entendais-tu par juste ce qui semble avantageux au plus fort, que cela lui donne avantage ou non? Dirons-nous que tu t'exprimes ainsi?

Point du tout, répondit-il; penses-tu que j'appelle celui qui se trompe le plus fort, au moment où il se trompe?

Je le pensais, dis-je, quand tu reconnaissais que les

d gouvernants ne sont pas infaillibles, mais qu'ils peuvent se tromper.

Tu es un sycophante, Socrate, dans la discussion, reprit-il; appelles-tu médecin celui qui se trompe à l'égard des malades, au moment même et en tant qu'il se trompe? ou calculateur celui qui commet une erreur dans un calcul, au moment même où il commet cette erreur? Non; c'est par façon de parler, je pense, que nous disons : le médecin s'est trompé, le calculateur, le scribe se sont trompés. Mais je crois qu'aucun d'eux, dans la mesure où il est ce que nous l'appelons, ne se trompe jamais; de sorte que, pour parler avec précision, puisque tu veux être précis, nul artisan ne se trompe. Celui qui se

e trompe, le fait quand sa science l'abandonne, dans le moment où il n'est plus artisan; ainsi, artisan, sage ou gouvernant, personne ne se trompe dans l'exercice même de ces fonctions, quoique tout le monde dise que le médecin s'est trompé, que le gouvernant s'est trompé. Admets donc que je t'aie répondu tout à l'heure en ce sens; mais, à le dire de la façon la plus précise, le gouver-

341 nant, en tant que gouvernant, ne se trompe pas, ne commet pas d'erreur en érigeant en loi son plus grand bien, qui doit être réalisé par le gouverné. Ainsi donc, comme au début, j'affirme que la justice consiste à faire ce qui est à l'avantage du plus fort.

Soit, dis-je, Thrasymaque; te semblé-je un sycophante?

Parfaitement, répondit-il.

Penses-tu que, de dessein prémédité, pour te nuire dans la discussion, je t'aie interrogé comme je l'ai fait?

J'en suis sûr, dit-il. Mais tu n'y gagneras rien, car tu ne pourras te cacher pour me nuire, ni, ouvertement, m'avoir b par la violence dans la dispute.

Je n'essaierai pas non plus, repris-je, homme bienheureux ! Mais afin que rien de tel ne se reproduise, marque nettement si tu entends au sens vulgaire ou au sens précis, dont tu viens de parler, les mots de gouvernant, de plus fort, pour l'avantage de qui il sera juste que le plus faible agisse.

J'entends le gouvernant au sens précis du mot, répondit-il. Pour cela, essaie de me nuire ou de me calomnier, si tu peux — je ne demande pas de quartier. Mais tu n'en es pas capable ! c

Imagines-tu que je sois fou au point d'essayer de tondre un lion ou de calomnier Thrasymaque?

Tu viens pourtant de le tenter, bien que nul en cela aussi !

Assez de tels propos ! m'écriai-je. Mais dis-moi : le médecin au sens précis du terme, dont tu parlais tout à l'heure, a-t-il pour objet de gagner de l'argent ou de soigner les malades? Et parle-moi du vrai médecin.

Il a pour objet, répondit-il, de soigner les malades.

Et le pilote? le vrai pilote, est-il chef des matelots ou matelot?

Chef des matelots. d

Je ne pense pas qu'on doive tenir compte du fait qu'il navigue sur une nef pour l'appeler matelot; car ce n'est point parce qu'il navigue qu'on l'appelle pilote, mais à cause de son art et du commandement qu'il exerce sur les matelots.

C'est vrai, avoua-t-il.

Donc, pour le malade et le matelot il existe quelque chose d'avantageux?

Sans doute.

Et l'art, poursuivis-je, n'a-t-il pas pour but de chercher et de procurer à chacun ce qui lui est avantageux?

C'est cela, dit-il.

Mais pour chaque art est-il un autre avantage que d'être aussi parfait que possible [23]?

e Quel est le sens de ta question?

Celui-ci dis-je. Si tu me demandais s'il suffit au corps d'être corps, ou s'il a besoin d'autre chose, je te répondrais: « Certainement il a besoin d'autre chose. C'est pourquoi l'art médical a été inventé : parce que le corps est défectueux et qu'il ne lui suffit pas d'être ce qu'il est. Aussi, pour lui procurer l'avantageux, l'art s'est organisé. » Te semblé-je, dis-je, en ces paroles, avoir raison ou non?

342 Tu as raison, répondit-il.

Mais quoi! la médecine même est-elle défectueuse? en général un art réclame-t-il une certaine vertu — comme les yeux la vue, ou les oreilles l'ouïe, à cause de quoi ces organes ont besoin d'un art qui examine et leur procure l'avantageux pour voir et pour entendre? Et dans cet art même y a-t-il quelque défaut? Chaque art réclame-t-il un autre art qui examine ce qui lui est avantageux, celui-ci à son tour un autre semblable, et ainsi à l'infini? Ou bien examine-t-il lui-même ce b qui lui est avantageux? Ou bien n'a-t-il besoin ni de lui-même ni d'un autre pour remédier à son imperfection [24]? Car aucun art n'a trace de défaut ni d'imperfection, et ne doit chercher d'autre avantage que celui du sujet auquel il s'applique : lui-même, lorsque véritable, étant exempt de mal et pur, aussi longtemps qu'il reste rigoureusement et entièrement conforme à sa nature. Examine en prenant les mots dans ce sens précis dont tu parlais. Est-ce ainsi ou autrement?

Ce me semble ainsi, dit-il.

c Donc, repris-je, la médecine n'a pas en vue son propre avantage, mais celui du corps.

Oui, reconnut-il.

Ni l'art hippique son propre avantage, mais celui des chevaux; ni, en général, tout art son propre avantage —

car il n'a besoin de rien — mais celui du sujet auquel il s'applique.

Ce me semble ainsi, dit-il.

Mais, Thrasymaque, les arts gouvernent et dominent le sujet sur lequel ils s'exercent.

Il eut bien de la peine à m'accorder ce point.

Donc, aucune science n'a en vue ni ne prescrit l'avantage du plus fort, mais celui du plus faible, du sujet d gouverné par elle.

Il m'accorda aussi ce point à la fin, mais après avoir tenté de le contester; quand il eut cédé : Ainsi, dis-je, le médecin, dans la mesure où il est médecin, n'a en vue ni n'ordonne son propre avantage, mais celui du malade? Nous avons en effet reconnu que le médecin, au sens précis du mot, gouverne les corps et n'est point homme d'affaires [25]. Ne l'avons-nous pas reconnu?

Il en convint.

Et le pilote, au sens précis, gouverne les matelots, mais n'est pas matelot? e

Nous l'avons reconnu.

Par conséquent, un tel pilote, un tel chef, n'aura point en vue et ne prescrira point son propre avantage, mais celui du matelot, du sujet qu'il gouverne.

Il en convint avec peine.

Ainsi donc, Thrasymaque, poursuivis-je, aucun chef, quelle que soit la nature de son autorité, dans la mesure où il est chef, ne se propose et n'ordonne son propre avantage, mais celui du sujet qu'il gouverne et pour qui il exerce son art; c'est en vue de ce qui est avantageux et convenable à ce sujet qu'il dit tout ce qu'il dit et fait tout ce qu'il fait.

Nous en étions à ce point de la discussion, et il était 343 clair pour tous que la définition de la justice avait été retournée, lorsque Thrasymaque, au lieu de répondre :

Dis-moi, Socrate, s'écria-t-il, as-tu une nourrice?

Quoi? répliquai-je, ne vaudrait-il pas mieux répondre que de poser de telles questions?

C'est que, reprit-il, elle te néglige et ne te mouche pas

quand tu en as besoin, puisque tu n'as pas appris d'elle à distinguer moutons et berger.

Pourquoi dis-tu cela? demandai-je.

b Parce que tu t'imagines que les bergers et les bouviers se proposent le bien de leurs moutons et de leurs bœufs, et les engraissent et les soignent en vue d'autre chose que le bien de leurs maîtres et le leur propre. Et, de même, tu crois que les chefs des cités, ceux qui sont vraiment chefs, regardent leurs sujets autrement qu'on regarde ses moutons, et qu'ils se proposent un autre but, jour et nuit, que de tirer d'eux un profit personnel. Tu es allé c si loin dans la connaissance du juste et de la justice, de l'injuste et de l'injustice, que tu ignores que le juste, en réalité, est un bien étranger [26], l'avantage du plus fort et de celui qui gouverne, et le préjudice propre de celui qui obéit et qui sert; que l'injustice est le contraire et qu'elle commande aux simples d'esprit et aux justes; que les sujets travaillent à l'avantage du plus fort et d font son bonheur en le servant, mais le leur de nulle manière. Voici, ô très simple Socrate, comment il faut l'envisager : l'homme juste est partout inférieur à l'injuste. D'abord dans le commerce, quand ils s'associent l'un à l'autre, tu ne trouveras jamais, à la dissolution de la société, que le juste ait gagné, mais qu'il a perdu; ensuite, dans les affaires publiques, quand il faut payer des contributions, le juste verse plus que ses égaux, l'injuste moins; quand, au contraire, il s'agit de recevoir, l'un ne e touche rien, l'autre beaucoup. Et lorsque l'un et l'autre occupent quelque charge, il advient au juste, si même il n'a pas d'autre dommage, de laisser par négligence péricliter ses affaires domestiques, et de ne tirer de la chose publique aucun profit, à cause de sa justice. En outre, il encourt la haine de ses parents et de ses connaissances, en refusant de les servir au détriment de la justice; pour l'injuste, c'est tout le contraire. Car j'entends par 344 là celui dont je parlais tout à l'heure, celui qui est capable de l'emporter hautement sur les autres; examine-le donc si tu veux discerner combien, dans le particulier,

l'injustice est plus avantageuse que la justice. Mais tu le comprendras de la manière la plus facile si tu vas jusqu'à la plus parfaite injustice, celle qui porte au comble du bonheur l'homme qui la commet, et ceux qui la subissent et ne veulent point la commettre, au comble du malheur. Cette injustice est la tyrannie qui, par fraude et par violence, s'empare du bien d'autrui : sacré, profane, particulier, public, et non pas en détail, mais tout d'une fois. Pour chacun de ces délits, l'homme qui se laisse b prendre est puni et couvert des pires flétrissures — on traite, en effet, ces gens qui opèrent en détail, de sacrilèges, trafiquants d'esclaves, perceurs de murailles, spoliateurs, voleurs, suivant l'injustice commise. Mais lorsqu'un homme, en plus de la fortune des citoyens, s'empare de leur personne et les asservit, au lieu de recevoir ces noms honteux il est appelé heureux et fortuné, non seulement par les citoyens, mais encore par tous ceux c qui apprennent qu'il a commis l'injustice dans toute son étendue; car ils ne craignent pas de commettre l'injustice ceux qui la blâment : ils craignent de la souffrir. Ainsi, Socrate, l'injustice poussée à un degré suffisant est plus forte, plus libre, plus digne d'un maître que la justice, et, comme je le disais au début, le juste consiste dans l'avantage du plus fort, et l'injuste est à soi-même avantage et profit [27].

Ayant ainsi parlé, Thrasymaque pensait à s'en aller, d après avoir, comme un baigneur, inondé nos oreilles de son impétueux et abondant discours. Mais les assistants ne lui le permirent pas et le forcèrent de rester pour rendre compte de ses paroles. Moi-même l'en priai avec instance et lui dis : O divin Thrasymaque, après nous avoir lancé un pareil discours tu songes à t'en aller, avant d'avoir montré suffisamment ou appris si la chose est telle ou différente? Penses-tu que ce soit une petite entreprise de définir la règle de vie que chacun de nous e doit suivre pour vivre de la façon la plus profitable?

Pensé-je, dit Thrasymaque, qu'il en soit autrement? Tu en as l'air, repris-je — ou bien tu ne te soucies

point de nous et tu n'as cure que nous menions une vie pire ou meilleure, dans l'ignorance de ce que tu prétends savoir. Mais, mon bon, prends la peine de nous instruire
345 aussi : tu ne feras pas un mauvais placement en nous obligeant, nombreux comme nous sommes. Car, pour te dire ma pensée, je ne suis pas convaincu, et je ne crois pas que l'injustice soit plus profitable que la justice, même si l'on a liberté de la commettre et si l'on n'est pas empêché de faire ce que l'on veut. Qu'un homme, mon bon, soit injuste et qu'il ait pouvoir de pratiquer l'injustice par fraude ou à force ouverte : je ne suis point pour cela persuadé qu'il en tire plus de profit que de la justice.
b Peut-être est-ce aussi le sentiment de quelque autre d'entre nous, et non pas seulement le mien; persuade-nous donc, homme divin, de manière satisfaisante, que nous avons tort de préférer la justice à l'injustice.

Et comment te persuaderai-je si je ne l'ai fait par ce que je viens de dire? Que ferai-je encore? Faut-il que je prenne mes arguments et te les enfonce dans la tête?

Par Zeus ! m'écriai-je, halte-là ! Mais d'abord, tiens-toi dans les positions prises, ou, si tu en changes, fais-le clairement et ne nous trompe pas. Maintenant, tu vois,
c Thrasymaque — pour revenir à ce que nous avons dit — qu'après avoir donné la définition du vrai médecin tu n'as pas cru devoir garder rigoureusement celle du vrai berger. Tu penses qu'en tant que berger il engraisse ses moutons non pas en vue de leur plus grand bien, mais, comme un gourmand qui veut donner un festin, en vue de la bonne chère, ou comme un commerçant,
d en vue de la vente, et non comme un berger. Mais l'art du berger ne se propose que de pourvoir au plus grand bien du sujet auquel il s'applique — puisqu'il est lui-même suffisamment pourvu des qualités qui assurent son excellence, tant qu'il reste conforme à sa nature d'art pastoral. Par la même raison je croyais tout à l'heure que nous étions forcés de convenir que tout gouvernement, en tant que gouvernement, se propose uniquement le plus grand bien du sujet qu'il gouverne et dont il a

charge, qu'il s'agisse d'une cité ou d'un particulier. Mais e
toi, penses-tu que les chefs des cités, ceux qui gouvernent vraiment, le fassent de bon gré?

Si je le pense? Par Zeus, j'en suis sûr !

Mais quoi ! Thrasymaque, repris-je, les autres charges, n'as-tu pas remarqué que personne ne consent à les exercer pour elles-mêmes, que l'on demande au contraire une rétribution, parce que ce n'est pas à vous que profite leur exercice, mais aux gouvernés? Puis, réponds à ceci : 346
ne dit-on pas toujours qu'un art se distingue d'un autre en ce qu'il a un pouvoir différent? Et, bienheureux homme, ne réponds pas contre ton opinion, afin que nous avancions un peu !

Mais c'est en cela, dit-il, qu'il se distingue.

Et chacun ne nous procure-t-il pas un certain bénéfice particulier et non commun à tous, comme la médecine la santé, le pilotage la sécurité dans la navigation, et ainsi des autres?

Sans doute.

Et l'art du mercenaire le salaire? car c'est là son pouvoir propre. Confonds-tu ensemble la médecine et b
le pilotage? Ou, à définir les mots avec rigueur, comme tu l'as proposé, si quelqu'un acquiert la santé en gouvernant un vaisseau, parce qu'il lui est avantageux de naviguer sur mer, appelleras-tu pour cela son art médecine?

Certes non, répondit-il.

Ni, je pense, l'art du mercenaire, si quelqu'un acquiert la santé en l'exerçant.

Certes non.

Mais quoi ! appelleras-tu la médecine art du mercenaire parce que le médecin, en guérissant, gagne salaire?

Non, dit-il. c

N'avons-nous pas reconnu que chaque art procure un bénéfice particulier?

Soit, concéda-t-il.

Si donc tous les artisans bénéficient en commun d'un certain profit, il est évident qu'ils ajoutent à leur art un élément commun dont ils tirent profit?

Il le semble, dit-il.

Et nous disons que les artisans gagnent salaire parce qu'ils ajoutent à leur art celui du mercenaire.

Il en convint avec peine.

d Ce n'est donc pas de l'art qu'il exerce que chacun retire ce profit qui consiste à recevoir un salaire; mais, à l'examiner avec rigueur, la médecine crée la santé, et l'art du mercenaire donne le salaire, l'architecture édifie la maison, et l'art du mercenaire, qui l'accompagne, donne le salaire, et ainsi de tous les autres arts : chacun travaille à l'œuvre qui lui est propre et profite au sujet auquel il s'applique. Mais, si le salaire ne s'y ajoutait pas, est-ce que l'artisan profiterait de son art?

Il ne le semble pas, dit-il.

e Et cesse-t-il d'être utile quand il travaille gratuitement?

Non, à mon avis.

Dès lors, Thrasymaque, il est évident qu'aucun art ni aucun commandement ne pourvoit à son propre bénéfice, mais, comme nous le disions il y a un moment, assure et prescrit celui du gouverné, ayant en vue l'avantage du plus faible et non celui du plus fort. C'est pourquoi, mon cher Thrasymaque, je disais tout à l'heure que personne ne consent de bon gré à gouverner et à guérir les maux d'autrui, mais qu'on demande salaire,
347 parce que celui qui veut convenablement exercer son art ne fait et ne prescrit, dans la mesure où il prescrit selon cet art, que le bien du gouverné; pour ces raisons, il faut donner un salaire à ceux qui consentent à gouverner, soit argent, soit honneur, soit châtiment s'ils refusent [28].

Comment dis-tu cela, Socrate? demanda Glaucon; je connais en effet les deux salaires, mais j'ignore ce que tu entends par châtiment donné en guise de salaire.

Tu ne connais donc point le salaire des meilleurs, ce
b pour quoi les plus vertueux gouvernent, quand ils se résignent à le faire. Ne sais-tu pas que l'amour de l'honneur et de l'argent passe pour chose honteuse et l'est en effet?

Je le sais, dit-il.

A cause de cela, repris-je, les gens de bien ne veulent gouverner ni pour les richesses ni pour l'honneur; car ils ne veulent point être traités de mercenaires en exigeant ouvertement le salaire de leur fonction, ni de voleurs en tirant de cette fonction des profits secrets; ils n'agissent pas non plus pour l'honneur : car ils ne sont point ambitieux. Il faut donc qu'il y ait contrainte et châtiment c
pour qu'ils consentent à gouverner — c'est pourquoi prendre le pouvoir de son plein gré, sans que la nécessité vous y contraigne, risque d'être taxé de honte — et le plus grand châtiment consiste à être gouverné par un plus méchant que soi, quand on ne veut pas gouverner soi-même; dans cette crainte me semblent agir, lorsqu'ils gouvernent, les honnêtes gens, et alors ils vont au pouvoir non comme vers un bien, pour jouir de lui, mais comme vers une tâche nécessaire, qu'ils ne peuvent confier à de d
meilleurs qu'eux, ni à des égaux. Si une cité d'hommes bons venait à l'existence [29], il semble qu'on y lutterait pour échapper au pouvoir comme maintenant on lutte pour l'obtenir, et là il deviendrait clair que le véritable gouvernant n'est point fait, en réalité, pour chercher son propre avantage, mais celui du gouverné; de sorte que tout homme sensé choisirait plutôt d'être obligé par un autre que de se donner peine à obliger autrui [30]. Je n'accorde donc nullement à Thrasymaque que la e
justice soit l'intérêt du plus fort. Mais nous reviendrons sur ce point une autre fois; j'attache une bien plus grande importance à ce que dit maintenant Thrasymaque, que la vie de l'homme injuste est supérieure à celle du juste. Quel parti prends-tu, Glaucon? demandai-je. Laquelle de ces assertions te semble la plus vraie?

La vie du juste, répondit-il, me semble plus profitable.

As-tu entendu l'énumération que Thrasymaque vient 348
de faire, des biens attachés à la vie de l'injuste?

J'ai entendu, mais je ne suis pas persuadé.

Alors veux-tu que nous le persuadions, si nous pouvons en trouver le moyen, qu'il n'est pas dans le vrai?

Comment ne le voudrais-je pas? dit-il.

Si donc, repris-je, tendant nos forces contre lui et opposant discours à discours, nous énumérons les biens que procure la justice, qu'il réplique à son tour, et nous de nouveau, il faudra compter et mesurer les avantages
b cités de part et d'autre en chaque discours [31], et nous aurons besoin de juges pour décider; si, au contraire, comme tout à l'heure, nous débattons la question jusqu'à mutuel accord, nous serons nous-mêmes ensemble juges et avocats.

C'est vrai, dit-il.

Laquelle de ces deux méthodes préfères-tu?

La seconde.

Or çà, donc, Thrasymaque, reprenons au début et réponds-moi. Tu prétends que la parfaite injustice est plus profitable que la parfaite justice?

c Certainement, répondit-il, et j'ai dit pour quelles raisons.

Fort bien, mais à leur sujet comment entends-tu ceci: appelles-tu l'une vertu et l'autre vice?

Sans doute.

Et c'est la justice que tu nommes vertu et l'injustice vice?

Il y a apparence, très charmant homme, quand je dis que l'injustice est profitable et que la justice ne l'est pas!

Quoi donc alors?

Le contraire, dit-il [32].

La justice est un vice?

d Non, mais une très noble simplicité de caractère.

Alors l'injustice est méchanceté de caractère?

Non pas, elle est prudence.

Est-ce, Thrasymaque, que les injustes te semblent sages et bons?

Oui, répondit-il, ceux qui sont capables de commettre l'injustice avec perfection et de se soumettre villes et peuples. Tu crois peut-être que je parle des coupeurs de bourse? De telles pratiques sont sans doute profitables, tant qu'elles ne sont pas découvertes; mais elles ne

méritent point mention à côté de celles que je viens d'indiquer.

Je conçois bien ta pensée, mais ce qui m'étonne c'est e que tu classes l'injustice avec la vertu et la sagesse, et la justice avec leurs contraires.

Néanmoins, c'est bien ainsi que je les classe.

Cela s'aggrave, camarade, repris-je, et il n'est pas facile de savoir ce qu'on peut dire. Si, en effet, tu posais que l'injustice profite, tout en convenant, comme certains autres, qu'elle est vice et chose honteuse, nous pourrions te répondre en invoquant les notions courantes sur le sujet; mais évidemment tu diras qu'elle est belle et forte, et tu lui donneras tous les attributs que nous 349 donnions à la justice, puisque tu as osé la classer avec la vertu et la sagesse.

Tu devines très bien, dit-il.

Je ne dois pourtant pas me refuser à poursuivre cet examen tant que j'aurai lieu de croire que tu parles sérieusement. Car il me semble réellement, Thrasymaque, que ce n'est point raillerie de ta part, et que tu exprimes ta véritable opinion.

Que t'importe, répliqua-t-il, que ce soit mon opinion ou non? Réfute-moi seulement.

Il ne m'importe en effet, avouai-je. Mais tâche de b répondre encore à ceci: l'homme juste te paraît-il vouloir l'emporter en quelque chose sur l'homme juste?

Nullement, dit-il, car il ne serait pas poli et simple comme il est.

Quoi! pas même dans une action juste?

Pas même en cela.

Mais prétendrait-il l'emporter sur l'homme injuste, et penserait-il ou non le faire justement?

Il le penserait, répondit-il, et le prétendrait, mais ne le pourrait point.

Ce n'est pas là ma question: je te demande si le juste n'aurait ni la prétention ni la volonté de l'emporter c sur le juste, mais seulement sur l'injuste.

C'est ainsi, dit-il.

Et l'injuste prétendrait l'emporter sur le juste et sur l'action juste?

Comment ne le voudrait-il pas, lui qui prétend l'emporter sur tous?

Ainsi donc il l'emportera sur l'homme et sur l'action injustes, et luttera pour l'emporter sur tous?

C'est cela.

Disons-le donc ainsi, repris-je : le juste ne l'emporte pas sur son semblable, mais sur son contraire; l'injuste
d l'emporte sur son semblable et sur son contraire.

Excellemment exprimé, dit-il.

Mais, poursuivis-je, l'injuste est sage et bon, tandis que le juste n'est ni l'un ni l'autre?

Excellent aussi, dit-il.

Par conséquent l'injuste ressemble au sage et au bon, et le juste ne leur ressemble pas?

Comment en serait-il autrement? Étant ce qu'il est il ressemble à ses pareils, et l'autre ne leur ressemble pas.

Très bien. Chacun est donc tel que ceux auxquels il ressemble?

Qui peut en douter? demanda-t-il.

Soit, Thrasymaque; maintenant ne dis-tu pas d'un
e homme qu'il est musicien, d'un autre qu'il ne l'est pas?

Si.

Lequel des deux est sage, et lequel ne l'est pas?

Le musicien assurément est sage et l'autre ne l'est pas.

Et l'un n'est-il pas bon dans les choses où il est sage, l'autre mauvais dans les choses où il ne l'est pas?

Si.

Mais à l'égard du médecin n'est-ce pas ainsi?

C'est ainsi.

Maintenant, crois-tu, excellent homme, qu'un musicien qui accorde sa lyre veuille, en tendant ou détendant les cordes, l'emporter sur un musicien, ou prétende avoir avantage sur lui?

Non, je ne le crois pas.

Mais sur un homme ignorant la musique voudra-t-il l'emporter?

Oui, nécessairement.

Et le médecin? en prescrivant nourriture et boisson 350
voudra-t-il l'emporter sur un médecin ou sur la pratique médicale?

Certes non.

Et sur un homme ignorant en médecine?

Oui.

Mais vois, au sujet de la science et de l'ignorance en général, si un savant, quel qu'il soit, te semble vouloir l'emporter, en ses actes ou en ses paroles, sur un autre savant, et ne pas agir comme son semblable dans le même cas.

Peut-être est-ce nécessaire, avoua-t-il, qu'il en soit ainsi.

Mais l'ignorant, ne voudra-t-il pas l'emporter semblablement sur le savant et sur l'ignorant? b

Peut-être.

Or le savant est sage?

Oui.

Et le sage est bon?

Oui.

Donc l'homme sage et bon ne voudra pas l'emporter sur son semblable, mais sur celui qui ne lui ressemble pas, sur son contraire.

Apparemment, dit-il.

Tandis que l'homme méchant et ignorant voudra l'emporter sur son semblable et sur son contraire.

On peut le croire.

Mais, Thrasymaque, poursuivis-je, notre homme injuste ne l'emporte-t-il pas sur son contraire et son semblable? Ne l'as-tu pas dit ?

Si, répondit-il.

Et n'est-il pas vrai que le juste ne l'emportera pas sur c
son semblable, mais sur son contraire?

Si.

Le juste, dis-je, ressemble donc à l'homme sage et bon, et l'injuste à l'homme méchant et ignorant.

Il y a chance.

Mais nous avons reconnu que chacun d'eux est tel que celui à qui il ressemble.

Nous l'avons reconnu en effet.

Le juste se révèle donc à nous bon et sage, et l'injuste ignorant et méchant.

Thrasymaque convint de tout cela, non pas aussi aisé-
d ment que je le rapporte, mais malgré lui et avec peine. Il suait merveilleusement, d'autant plus qu'il faisait très chaud — et c'est alors que pour la première fois je vis Thrasymaque rougir ! Lors donc que nous fûmes convenus que la justice est vertu et sagesse et l'injustice vice et ignorance : Soit ! repris-je, tenons cela pour établi; mais nous avons dit que l'injustice a aussi la force en partage. Ne t'en souviens-tu pas, Thrasymaque?

Je m'en souviens, dit-il, mais ce que tu viens d'affirmer ne me plaît pas, et j'ai de quoi y répondre. Seulement je
e sais bien que si je prends la parole tu diras que je fais une harangue. Laisse-moi donc parler à ma guise, ou, si tu veux interroger, interroge; et moi, comme on en use avec les vieilles femmes qui font des contes, je te dirai « soit ! », et de la tête je t'approuverai ou te désapprouverai.

Du moins, demandai-je, ne réponds nullement contre ton opinion.

Je ferai ce qui te plaira puisque tu ne me laisses pas parler. Que veux-tu davantage?

Rien, par Zeus, repris-je, fais comme tu l'entendras; je vais t'interroger.

Interroge.

Je te poserai donc la même question que tout à l'heure,
351 afin de reprendre la suite de la discussion : qu'est la justice par rapport à l'injustice? Il a été dit, en effet que l'injustice est plus forte et plus puissante que la justice; mais maintenant, si la justice est sagesse et vertu, il apparaîtra aisément, je pense, qu'elle est plus forte que l'injustice, puisque l'injustice est ignorance. Personne ne peut encore l'ignorer. Pourtant ce n'est pas d'une manière aussi simple, Thrasymaque, que je désire

envisager la chose, mais du point de vue suivant : n'existe-t-il pas, dis-moi, de cité injuste qui tente d'asservir ou b
qui ait asservi injustement d'autres cités, tenant un grand nombre d'entre elles en esclavage?

Assurément, répondit-il. Et c'est ainsi qu'agira la meilleure cité, la plus parfaitement injuste.

Je sais que c'était là ta thèse. Mais à ce propos je considère ce point : est-ce qu'une cité qui se rend maîtresse d'une autre cité le pourra faire sans la justice, ou sera obligée d'y avoir recours?

Si, comme tu le disais tout à l'heure, la justice est c
sagesse, elle y aura recours; mais s'il en est comme je le disais, elle emploiera l'injustice.

Je suis charmé, Thrasymaque, que tu ne te contentes pas d'approuver ou de désapprouver d'un signe de tête, et que tu répondes si bien.

C'est, dit-il, pour te faire plaisir.

Très gentil de ta part. Mais fais-moi la grâce de répondre encore à ceci : crois-tu qu'une cité, une armée, une bande de brigands ou de voleurs, ou toute autre société qui poursuit en commun un but injuste, pourrait mener à bien quelque entreprise si ses membres violaient entre eux les règles de la justice?

Certes non, avoua-t-il. d

Mais s'ils les observaient? Cela n'irait-il pas mieux?

Certainement.

En effet, Thrasymaque, l'injustice fait naître entre les hommes des dissensions, des haines et des luttes, tandis que la justice entretient la concorde et l'amitié [33]. N'est-ce pas?

Que cela soit ! dit-il, afin que je n'aie point de différend avec toi.

Tu te conduis fort bien, excellent homme. Mais réponds à cette question : si c'est le propre de l'injustice d'engendrer la haine partout où elle se trouve, apparaissant chez des hommes libres ou des esclaves, ne fera-t-elle pas qu'ils se haïssent, se querellent entre eux, et soient impuissants à rien entreprendre en commun? e

Sans doute.

Mais si elle apparaît en deux hommes? Ne seront-ils pas divisés, haineux, ennemis l'un de l'autre et des justes?

Ils le seront, dit-il.

Et si, merveilleux ami, l'injustice apparaît chez un seul homme, perdra-t-elle son pouvoir ou le gardera-t-elle intact?

Qu'elle le garde intact! concéda-t-il.

Donc, ne semble-t-elle pas posséder le pouvoir, en quelque sujet qu'elle apparaisse, cité, tribu, armée ou
352 société quelconque, de rendre d'abord ce sujet incapable d'agir en accord avec lui-même, à cause des dissensions et des différends qu'elle excite, ensuite de le faire l'ennemi de lui-même, de son contraire et du juste?

Sans doute.

Et chez un seul homme, j'imagine qu'elle produira ces mêmes effets, qu'il est dans sa nature de produire; d'abord elle le rendra incapable d'agir, excitant en lui la sédition et la discorde; ensuite elle en fera l'ennemi de lui-même et celui des justes. N'est-ce pas?

Oui.

Mais, mon cher, les dieux ne sont-ils pas justes?

b Soit! dit-il.

Donc, des dieux aussi l'injuste sera l'ennemi, Thrasymaque, et le juste l'ami.

Régale-toi sans crainte de tes discours : je ne te contredirai pas, afin de ne pas m'attirer le ressentiment de la compagnie.

Eh bien, allons! repris-je, rassasie-moi de la suite du festin en continuant à répondre. Nous venons de voir que les hommes justes sont plus sages, meilleurs et plus puissants dans l'action que les hommes injustes, et que ceux-ci sont incapables d'agir de concert — et quand
c nous disons qu'ils ont parfois mené vigoureusement une affaire en commun, ce n'est, d'aucune manière, la vérité, car ils ne se seraient pas épargnés les uns les autres s'ils eussent été tout à fait injustes; aussi bien est-il évident qu'il y avait en eux une certaine justice qui les a empê-

chés de se nuire mutuellement, dans le temps qu'ils nuisaient à leurs victimes, et qui leur a permis de faire ce qu'ils ont fait; se lançant dans leurs injustes entreprises, ils n'étaient qu'à demi pervertis par l'injustice, puisque les méchants achevés et les parfaits injustes sont aussi parfaitement incapables de rien faire. Voilà comment d
je le comprends, et non comme tu le posais au début. Maintenant il nous faut examiner si la vie du juste est meilleure et plus heureuse que celle de l'injuste : question que nous avions remise à un examen ultérieur. Or cela est, ce me semble, évident d'après ce que nous avons dit. Cependant nous devons mieux examiner la chose, car la discussion ne porte pas ici sur une bagatelle, mais sur la manière dont il faut régler notre vie.

Examine donc, dit-il.

Je vais le faire, répondis-je. Et dis-moi : le cheval te paraît-il avoir une fonction?

Oui. e

Or, poserais-tu comme fonction du cheval, ou de n'importe quel autre sujet, ce qu'on ne peut faire que par lui, ou ce qu'on fait le mieux avec lui?

Je ne comprends pas, dit-il.

Expliquons-nous : vois-tu par autre chose que par les yeux?

Certes non.

Et entends-tu par autre chose que par les oreilles?

Nullement.

Nous pouvons par conséquent dire justement que ce sont là les fonctions de ces organes.

Sans doute.

Mais quoi! ne pourrais-tu pas tailler un sarment de 353
vigne avec un couteau, un tranchet, et beaucoup d'autres instruments?

Pourquoi pas?

Mais avec aucun, je pense, aussi bien qu'avec une serpette qui est faite pour cela.

C'est vrai.

Donc, ne poserons-nous pas que c'est là sa fonction?

Nous le poserons certainement.

Maintenant, je pense, tu comprends mieux ce que je disais tout à l'heure quand je te demandais si la fonction d'une chose n'est pas ce qu'elle seule peut faire, ou ce qu'elle fait mieux que les autres.

Je comprends, dit-il, et il me semble que c'est bien
b là la fonction de chaque chose.

Bon, repris-je. Mais n'y a-t-il pas aussi une vertu en chaque chose à qui une fonction est assignée? Revenons à nos exemples précédents : les yeux, disons-nous, ont une fonction?

Ils en ont une.

Ils ont donc aussi une vertu?

Ils ont aussi une vertu.

Mais quoi! les oreilles, avons-nous dit, ont une fonction?

Oui.

Et donc une vertu aussi?

Une vertu aussi.

Mais à propos de toute chose n'en est-il pas de même?

Il en est de même.

Eh bien! les yeux pourraient-ils jamais bien remplir
c leur fonction s'ils n'avaient pas la vertu qui leur est propre, ou si, au lieu de cette vertu, ils avaient le vice contraire?

Comment le pourraient-ils? Tu veux dire probablement la cécité à la place de la vue?

Quelle est leur vertu, peu importe; je ne te le demande pas encore, mais seulement si chaque chose s'acquitte bien de sa fonction par sa vertu propre, et mal par le vice contraire.

C'est comme tu dis, avoua-t-il.

Ainsi donc, les oreilles, privées de leur vertu propre, rempliront mal leur fonction?

Sans doute.

d Ce principe s'applique-t-il à toutes les autres choses?

Il me le semble.

Or çà, donc, examine maintenant ceci : l'âme n'a-t-elle

pas une fonction que rien d'autre qu'elle ne pourrait remplir, comme de surveiller, commander, délibérer et le reste [34]? Peut-on attribuer ces fonctions à autre chose qu'à l'âme, et n'avons-nous pas le droit de dire qu'elles lui sont propres?

On ne peut les attribuer à aucune autre chose.

Et la vie? ne dirons-nous pas qu'elle est une fonction de l'âme?

Assurément, répondit-il.

Donc, nous affirmerons que l'âme aussi a sa vertu propre [35]?

Nous l'affirmerons.

Or, Thrasymaque, est-ce que l'âme s'acquittera jamais e
bien de ces fonctions si elle est privée de sa vertu propre? ou bien est-ce impossible?

C'est impossible.

Par conséquent, il y a nécessité qu'une âme mauvaise commande et surveille mal, et que l'âme bonne fasse bien tout cela.

Il y a nécessité.

Or, ne sommes-nous pas tombés d'accord que la justice est une vertu, et l'injustice un vice de l'âme?

Nous en sommes tombés d'accord, en effet.

Donc l'âme juste et l'homme juste vivront bien, et l'injuste mal?

Il le semble, dit-il, d'après ton raisonnement.

Mais certes, celui qui vit bien est heureux et fortuné, 354
et celui qui vit mal le contraire.

Qui en doute?

Ainsi le juste est heureux, et l'injuste malheureux.

Soit! concéda-t-il.

Et cela ne profite pas d'être malheureux, mais d'être heureux.

Sans doute.

Jamais, par suite, divin Thrasymaque, l'injustice n'est plus profitable que la justice.

Que cela, Socrate, dit-il, soit ton festin des Bendidées!

Je l'ai eu grâce à toi, Thrasymaque, puisque tu t'es

adouci et que tu as cessé de te montrer rude à mon égard.
b Cependant je ne me suis pas bien régalé : par ma faute et non par la tienne. Il me semble que j'ai fait comme les gourmands, qui se jettent avidement sur le plat qu'on leur présente, avant d'avoir suffisamment goûté du précédent; de même, avant d'avoir trouvé ce que nous cherchions au début, la nature de la justice, je me suis lancé dans une digression pour examiner si elle est vice et ignorance ou sagesse et vertu; un autre propos étant survenu ensuite, à savoir si l'injustice est plus avantageuse que la justice, je n'ai pu m'empêcher d'aller de l'un
c à l'autre, en sorte que le résultat de notre conversation est que je ne sais rien; car, ne sachant pas ce qu'est la justice, encore moins saurai-je si elle est vertu ou non, et si celui qui la possède est heureux ou malheureux [36].

LIVRE II

Est. II
p. 357

Donc, en prononçant ces paroles, je croyais m'être a dégagé de l'entretien; mais ce n'était, semble-t-il, qu'un prélude. En effet, Glaucon, qui se montre plein de courage en toute circonstance, n'admit pas la retraite de Thrasymaque : Te contentes-tu, Socrate, dit-il, de paraître nous avoir persuadés, ou veux-tu nous persuader vraiment que, de toute façon, il vaut mieux être juste b qu'injuste?

Je préférerais, répondis-je, vous persuader vraiment, si cela dépendait de moi.

Tu ne fais donc pas, reprit-il, ce que tu veux. Car dis-moi : ne te semble-t-il pas qu'il est une sorte de biens [37] que nous recherchons non pas en vue de leurs conséquences, mais parce que nous les aimons pour eux-mêmes, comme la joie et les plaisirs inoffensifs [38] qui, par la suite, n'ont d'autre effet que la jouissance de celui qui les possède?

A mon avis, dis-je, il existe des biens de cette nature.

Mais quoi? n'en est-il pas que nous aimons pour c eux-mêmes et pour leurs suites [39], comme le bon sens, la vue, la santé? Car de tels biens nous sont chers à ce double titre.

Si, répondis-je.

Mais ne vois-tu pas une troisième espèce de biens où figurent la gymnastique, la cure d'une maladie, l'exercice de l'art médical ou d'une autre profession lucrative? De ces biens nous pourrions dire qu'ils ne vont pas sans peine; nous les recherchons non pour eux-mêmes, mais d pour les récompenses et les autres avantages qu'ils entraînent.

Cette troisième espèce existe en effet, dis-je. Mais où veux-tu en venir?

Dans laquelle, demanda-t-il, places-tu la justice?

358 Mais dans la plus belle, je pense, dans celle des biens que, pour eux-mêmes et leurs conséquences, doit aimer celui qui veut être pleinement heureux.

Ce n'est pas l'avis de la plupart des hommes, qui mettent la justice au rang des biens pénibles qu'il faut cultiver pour les récompenses et les distinctions qu'ils procurent, mais qu'on doit fuir pour eux-mêmes parce qu'ils sont difficiles.

Je sais, dis-je, que voilà l'opinion du plus grand nombre; c'est comme tels que depuis longtemps Thrasymaque blâme ces biens, et loue l'injustice. Mais j'ai, ce semble, la tête dure.

b Or çà, donc, reprit-il, écoute-moi à mon tour, si tu n'as pas changé d'avis. Je crois en effet que Thrasymaque s'est rendu plus tôt qu'il ne se doit, fasciné par toi comme un serpent: pour moi, je ne suis point satisfait de votre exposé sur la justice et l'injustice. Je désire connaître leur nature, et quel est le pouvoir propre de chacune, prise en elle-même, dans l'âme où elle réside, sans tenir compte des récompenses qu'elles procurent et de leurs conséquences. Voici donc comment je procéderai si bon c te semble : reprenant l'argumentation de Thrasymaque, je dirai premièrement ce qu'on entend communément par justice et quelle est son origine; deuxièmement que ceux qui la pratiquent ne le font pas volontairement, parce qu'ils la considèrent comme une chose nécessaire et non pas comme un bien [40]; troisièmement qu'ils ont raison d'agir ainsi, car la vie de l'injuste est bien meilleure que celle du juste, comme ils le prétendent. Quant à moi, Socrate, je ne partage pas cette opinion. Cependant je suis dans l'embarras, ayant les oreilles rebattues des discours de Thrasymaque et de mille autres. Je n'ai d encore entendu personne parler de la justice et de sa supériorité sur l'injustice comme je le voudrais — je voudrais l'entendre louer en elle-même et pour elle-même

— et c'est de toi surtout que j'attends cet éloge. C'est pourquoi, tendant toutes mes forces, je louerai la vie de l'injuste, et ce faisant, je te montrerai de quelle manière j'entends que tu blâmes l'injustice et que tu loues la justice. Mais vois si cela te convient.

Très certainement, répondis-je; et, en effet, de quel sujet un homme sensé se plairait-il à parler et à entendre e parler plus souvent?

Ta remarque est excellente, dit-il; écoute donc ce que je devais t'exposer en premier lieu : quelle est la nature et l'origine de la justice.

Les hommes prétendent que, par nature, il est bon de commettre l'injustice et mauvais de la souffrir, mais qu'il y a plus de mal à la souffrir que de bien à la commettre. Aussi, lorsque mutuellement ils la commettent et la subissent, et qu'ils goûtent des deux états, ceux qui ne peuvent point éviter l'un ni choisir l'autre estiment utile 359 de s'entendre pour ne plus commettre ni subir l'injustice. De là prirent naissance les lois et les conventions, et l'on appela ce que prescrivait la loi légitime et juste. Voilà l'origine et l'essence de la justice : elle tient le milieu entre le plus grand bien — commettre impunément l'injustice — et le plus grand mal — la subir quand on est incapable de se venger. Entre ces deux extrêmes, la justice est aimée non comme un bien en soi, mais parce b que l'impuissance de commettre l'injustice lui donne du prix [41]. En effet, celui qui peut pratiquer cette dernière ne s'entendra jamais avec personne pour s'abstenir de la commettre ou de la subir, car il serait fou. Telle est donc, Socrate, la nature de la justice et telle son origine, selon l'opinion commune [42].

Maintenant, que ceux qui la pratiquent agissent par impuissance de commettre l'injustice, c'est ce que nous sentirons particulièrement bien si nous faisons la supposition suivante. Donnons licence au juste et à c l'injuste de faire ce qu'ils veulent; suivons-les et regardons où, l'un et l'autre, les mène le désir. Nous prendrons le juste en flagrant délit de poursuivre le même but que

l'injuste, poussé par le besoin de l'emporter sur les autres : c'est ce que recherche toute nature comme un bien, mais que, par loi et par force, on ramène au respect de l'égalité. La licence dont je parle serait surtout significative s'ils
d recevaient le pouvoir qu'eut jadis, dit-on, l'ancêtre de Gygès le Lydien [43]. Cet homme était berger au service du roi qui gouvernait alors la Lydie. Un jour, au cours d'un violent orage accompagné d'un séisme, le sol se fendit et il se forma une ouverture béante près de l'endroit où il faisait paître son troupeau. Plein d'étonnement, il y descendit, et, entre autres merveilles que la fable énumère, il vit un cheval d'airain creux, percé de petites portes; s'étant penché vers l'intérieur, il y aperçut un cadavre de taille plus grande, semblait-il, que celle
e d'un homme, et qui avait à la main un anneau d'or, dont il s'empara; puis il partit sans prendre autre chose [44]. Or, à l'assemblée habituelle des bergers qui se tenait chaque mois pour informer le roi de l'état de ses troupeaux, il se rendit portant au doigt cet anneau. Ayant pris place au milieu des autres, il tourna par hasard le chaton de la bague vers l'intérieur de sa main;
360 aussitôt il devint invisible à ses voisins qui parlèrent de lui comme s'il était parti. Etonné, il mania de nouveau la bague en tâtonnant, tourna le chaton en dehors et, ce faisant, redevint visible. S'étant rendu compte de cela, il répéta l'expérience pour voir si l'anneau avait bien ce pouvoir; le même prodige se reproduisit : en tournant le chaton en dedans il devenait invisible, en dehors visible. Dès qu'il fut sûr de son fait, il fit en sorte d'être au
b nombre des messagers qui se rendaient auprès du roi. Arrivé au palais, il séduisit la reine, complota avec elle la mort du roi, le tua, et obtint ainsi le pouvoir. Si donc il existait deux anneaux de cette sorte, et que le juste reçût l'un, l'injuste l'autre, aucun, pense-t-on, ne serait de nature assez adamantine pour persévérer dans la justice et pour avoir le courage de ne pas toucher au bien d'autrui, alors qu'il pourrait prendre sans crainte ce
c qu'il voudrait sur l'agora, s'introduire dans les maisons

pour s'unir à qui lui plairait, tuer les uns, briser les fers des autres et faire tout à son gré, devenu l'égal d'un dieu parmi les hommes. En agissant ainsi, rien ne le distinguerait du méchant : ils tendraient tous les deux vers le même but. Et l'on citerait cela comme une grande preuve que personne n'est juste volontairement, mais par contrainte, la justice n'étant pas un bien individuel, puisque celui qui se croit capable de commettre l'injustice la commet. Tout homme, en effet, pense que l'injustice est individuellement plus profitable que la justice, et le d
pense avec raison d'après le partisan de cette doctrine. Car si quelqu'un recevait cette licence dont j'ai parlé, et ne consentait jamais à commettre l'injustice, ni à toucher au bien d'autrui, il paraîtrait le plus malheureux des hommes, et le plus insensé, à ceux qui auraient connaissance de sa conduite; se trouvant mutuellement en présence ils le loueraient, mais pour se tromper les uns les autres, et à cause de leur crainte d'être eux-mêmes victimes de l'injustice. Voilà ce que j'avais à dire sur ce point.

Maintenant, pour porter un jugement sur la vie des e
deux hommes dont nous parlons, opposons le plus juste au plus injuste, et nous serons à même de les bien juger; nous ne le pourrions pas autrement. Mais de quelle manière établir cette opposition? De celle-ci : n'ôtons rien à l'injuste de son injustice, ni au juste de sa justice, mais supposons-les parfaits, chacun dans son genre de vie. D'abord, que l'injuste agisse comme les artisans habiles — tel le pilote consommé, ou le médecin, distingue dans son art l'impossible du possible, entreprend ceci et laisse 361
cela; s'il se trompe en quelque point il est capable de réparer son erreur — ainsi donc, que l'injuste se dissimule adroitement quand il entreprend quelque mauvaise action s'il veut être supérieur dans l'injustice. De celui qui se laisse prendre [45] on doit faire peu de cas, car l'extrême injustice consiste à paraître juste tout en ne l'étant pas [46]. Il faut donc accorder à l'homme parfaitement injuste la parfaite injustice, n'y rien retrancher et admettre que, commettant les actes les plus injustes,

il en retire la plus grande réputation de justice; que,
b s'il se trompe en quelque chose, il est capable de réparer
son erreur, de parler avec éloquence pour se disculper
si l'on dénonce un de ses crimes, et d'user de violence, dans
les cas où de violence il est besoin, aidé par son courage,
sa vigueur, et ses ressources en amis et en argent. En face
d'un tel personnage plaçons le juste, homme simple et
généreux, qui veut, d'après Eschyle, non pas paraître,
mais être bon. Otons-lui donc cette apparence. Si, en
c effet, il paraît juste il aura, à ce titre, honneurs et récom-
penses; alors on ne saura pas si c'est pour la justice ou
pour les honneurs et les récompenses qu'il est tel. Aussi
faut-il le dépouiller de tout, sauf de justice, et en faire
l'opposé du précédent. Sans commettre d'acte injuste,
qu'il ait la plus grande réputation d'injustice, afin d'être
mis à l'épreuve de sa vertu en ne se laissant point amollir
par un mauvais renom et par ses conséquences; qu'il
d reste inébranlable jusqu'à la mort, paraissant injuste
toute sa vie, mais étant juste, afin qu'arrivés tous les deux
aux extrêmes, l'un de la justice, l'autre de l'injustice,
nous puissions juger lequel est le plus heureux.

Oh ! cher Glaucon, dis-je, avec quelle force tu nettoies,
comme des statues, ces deux hommes pour les soumettre
à notre jugement !

Je fais de mon mieux, reprit-il. Maintenant, s'ils
sont tels que je viens de les poser, il n'est pas difficile,
je pense, de décrire le genre de vie qui les attend l'un
e et l'autre. Disons-le donc; et si ce langage est trop rude,
souviens-toi, Socrate, que ce n'est pas moi qui parle, mais
ceux qui placent l'injustice au-dessus de la justice. Ils
diront que le juste, tel que je l'ai représenté, sera fouetté,
mis à la torture, chargé de chaînes, qu'on lui brûlera
362 les yeux, qu'enfin, ayant souffert tous les maux, il sera
crucifié [47] et connaîtra qu'il ne faut point vouloir être
juste mais le paraître. Ainsi les paroles d'Eschyle [48]
s'appliqueraient beaucoup plus exactement à l'injuste;
car, en réalité, dira-t-on, il est bien celui dont les actions
sont conformes à la vérité, et qui, ne vivant pas pour les

apparences, ne veut pas paraître injuste, mais l'être :

Au sillon profond de son esprit il cueille
la moisson des heureux projets. b

D'abord, il gouverne dans sa cité, grâce à son aspect
d'homme juste; ensuite il prend femme où il veut, fait
marier les autres comme il veut, forme des liaisons de
plaisir ou d'affaires avec qui bon lui semble, et tire
profit de tout cela, car il n'a point scrupule d'être injuste.
S'il entre en conflit, public ou privé, avec quelqu'un,
il a le dessus et l'emporte sur son adversaire; par ce moyen
il s'enrichit, fait du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, c
offre aux dieux sacrifices et présents avec largesse et ma-
gnificence, et se concilie, bien mieux que le juste, les
dieux et les hommes à qui il veut plaire; aussi convient-il
naturellement qu'il soit plus cher aux dieux que le juste.
De la sorte, disent-ils, Socrate, les dieux et les hommes
font à l'injuste une vie meilleure qu'au juste.

Lorsque Glaucon eut fini de parler, je me disposais d
à lui répondre, mais son frère Adimante : Crois-tu,
Socrate, dit-il, que la question ait été suffisamment dé-
veloppée?

Et pourquoi non? demandai-je.

Le point essentiel, répondit-il, a été oublié.

Eh bien ! repris-je, selon le proverbe, que le frère porte
secours au frère ! Si donc Glaucon a omis quelque point,
viens à son aide. Cependant il en a dit assez pour me
mettre hors de combat et dans l'impuissance de défendre
la justice.

Et lui : Vaine excuse, dit-il; écoute encore ceci. Il e
faut, en effet, que j'expose la thèse contraire à celle qu'il
a soutenue, la thèse de ceux qui louent la justice et blâ-
ment l'injustice. Or les pères recommandent à leurs
enfants d'être justes, et ainsi font tous ceux qui ont
charge d'âmes, louant non pas la justice elle-même, mais 363
la réputation qu'elle procure, afin que celui qui paraît
juste obtienne, du fait de cette réputation, les charges,
les alliances, et tous les autres avantages que Glaucon

vient d'énumérer comme attachés à une bonne renommée. Et ces gens-là portent encore plus loin les profits de l'apparence. Ils parlent comme le bon Hésiode et Homère. Le premier, en effet, dit que pour les justes les dieux
b font que

les chênes portent des glands dans leurs hautes branches
et des abeilles dans leur tronc;

il ajoute que pour eux

les brebis fléchissent sous le poids de leur toison [49],

et qu'ils ont beaucoup d'autres biens semblables. Le second tient à peu près le même langage. Il parle de quelqu'un comme

d'un roi irréprochable qui, redoutant les dieux,
c *observe la justice; et pour lui la noire terre porte*
blés et orges, arbres ployant sous les fruits;
le troupeau s'accroît, et la mer offre ses poissons [50].

Musée et son fils, de la part des dieux, accordent aux justes des récompenses plus grandes encore. Les conduisant chez Hadès [51], ils les introduisent au banquet des
d saints, où, couronnés de fleurs, ils leur font passer le temps à s'enivrer, comme si la plus belle récompense de la vertu était une ivresse éternelle [52]. D'autres prolongent les récompenses accordées par les dieux; ils disent, en effet, que l'homme pieux et fidèle à ses serments revit dans les enfants de ses enfants et dans sa postérité [53]. C'est ainsi et en des termes semblables qu'ils font l'éloge de la justice. Pour les impies et les injustes, ils les plongent dans la boue chez Hadès, et les condamnent à porter de
e l'eau dans un crible; pendant leur vie ils les vouent à l'infamie, et tous ces châtiments que Glaucon a énumérés à propos des justes qui paraissent injustes, ils les appliquent aux méchants; ils n'en connaissent point d'autres. Telle est leur manière de louer la justice et de blâmer l'injustice.

Outre cela, examine, Socrate, une autre conception

de la justice et de l'injustice développée par les particuliers et par les poètes. Tous, d'une seule voix, célèbrent 364
comme belles la tempérance et la justice, mais ils les trouvent difficiles et pénibles; l'intempérance et l'injustice au contraire leur paraissent agréables et d'une possession facile, honteuses seulement au regard de l'opinion et de la loi; les actions injustes, disent-ils, sont plus profitables que les justes dans l'ensemble, et ils consentent aisément à proclamer les méchants heureux et à les honorer, quand ils sont riches ou disposent de quelque puissance; par contre, ils méprisent et regardent de haut les bons qui sont faibles et pauvres, tout en reconnaissant qu'ils sont meilleurs que les autres. Mais b
de tous ces discours, ceux qu'ils tiennent sur les dieux et la vertu sont les plus étranges. Les dieux même, prétendent-ils, ont souvent réservé aux hommes vertueux l'infortune et une vie misérable, tandis qu'aux méchants ils accordaient le sort contraire. De leur côté, des prêtres mendiants et des devins vont aux portes des riches [54], et leur persuadent qu'ils ont obtenu des dieux le pouvoir de réparer les fautes qu'eux ou leurs ancêtres ont pu c
commettre, par des sacrifices et des incantations, avec accompagnement de plaisirs et de fêtes; si l'on veut porter préjudice à un ennemi, pour une faible dépense on peut nuire au juste comme à l'injuste, par leurs évocations et formules magiques, car, à les entendre, ils persuadent aux dieux de se mettre à leur service. A l'appui de toutes ces assertions ils invoquent le témoignage des poètes. Les uns parlent de la facilité du vice :

Vers le mal en troupe l'on s'achemine
aisément : la route est douce et tout près il habite; d
Mais devant la vertu c'est peine et sueur que les dieux
[placèrent [55],

et une route longue, rocailleuse et montante. Les autres, pour prouver que les hommes peuvent influencer les dieux, allèguent ces vers d'Homère

Les dieux eux-mêmes se laissent fléchir;
et par le sacrifice et la bonne prière,
e *les libations, et des victimes la fumée, l'homme détourne*
[leur colère
quand il a enfreint leurs lois et péché [56].

Et ils produisent une foule de livres de Musée et d'Orphée, descendants, disent-ils, de Séléné et des Muses. Ils règlent leurs sacrifices d'après ces livres, et persuadent non seulement aux particuliers, mais encore aux cités [57] qu'on peut être absous et purifié de ses
365 crimes, de son vivant ou après sa mort, par des sacrifices [58] et des fêtes qu'ils appellent mystères [59]. Ces pratiques nous délivrent des maux de l'autre monde, mais si nous les négligeons de terribles supplices nous attendent.

Tous ces discours, mon cher Socrate, et tant d'autres semblables qu'on tient sur la vertu, le vice, et l'estime que leur accordent les hommes et les dieux, quel effet pensons-nous qu'ils produisent sur l'âme du jeune homme doué d'un bon naturel qui les entend, et qui est capable, comme butinant d'un propos à l'autre, d'en recueillir une réponse à cette question : que faut-il être et quelle route doit-on suivre pour traverser la vie
b de la meilleure façon possible? Il est vraisemblable qu'il se dira à lui-même avec Pindare : *Gravirai-je par la justice ou par les ruses obliques une plus haute enceinte pour m'y fortifier et y passer ma vie* [60]? D'après ce qu'on rapporte, si je suis juste sans le paraître je n'en tirerai aucun profit, mais des ennuis et des dommages évidents; injuste, mais pourvu d'une réputation de justice, on dit
c que je mènerai une vie divine. Donc puisque *l'apparence*, ainsi que me le montrent les sages, *fait violence à la vérité*, et qu'elle est maîtresse du bonheur, vers elle je dois tendre tout entier. Comme façade et décor je dois tracer autour de moi une vaine image de vertu, et tirer derrière le renard du très sage Archiloque [61], animal subtil et fertile en ruses. « Mais, dira-t-on, il n'est pas facile de

toujours se cacher quand on est méchant. » Non, en effet, répondrons-nous, et aussi bien aucune grande entreprise n'est aisée; cependant, si nous voulons être heureux, d
nous devons suivre la voie qui nous est tracée par ces discours. Pour ne pas être découverts, nous formerons des associations et des hétairies, et il y a des maîtres de persuasion pour nous enseigner l'éloquence publique et judiciaire; grâce à ces secours, persuadant en ceci, faisant violence en cela, nous l'emporterons sans encourir de châtiment. « Mais, poursuivra-t-on, il n'est pas possible d'échapper au regard des dieux ni de leur faire violence. » Est-ce donc que, s'ils n'existent pas, ou s'ils ne s'occupent pas des affaires humaines, nous devons nous soucier de leur échapper? Et s'ils existent et s'occupent de nous, e
nous ne les connaissons que par ouï-dire et par les généalogies des poètes; or ceux-ci prétendent qu'ils sont susceptibles, par des sacrifices, « *de bonnes prières* », ou des offrandes, de se laisser fléchir, et il faut croire à ces deux choses ou n'en croire aucune. Si donc il faut y croire, nous serons injustes, et leur ferons des sacrifices avec le produit de nos injustices. Etant justes, en effet, nous 366
serions exempts de châtiment par eux, mais nous renoncerions aux profits de l'injustice; injustes au contraire, nous aurons ces profits, et par des prières nous échapperons au châtiment de nos fautes et de nos péchés. « Mais chez Hadès, dira-t-on, nous subirons la peine des injustices commises ici-bas, nous ou les enfants de nos enfants. » Mais, mon ami, répondra l'homme qui raisonne, les mystères peuvent beaucoup, ainsi que les dieux libérateurs [62], s'il faut en croire les plus grandes b
cités et les fils des dieux [63], poètes et prophètes, qui nous révèlent ces vérités.

Pour quelle raison encore préférerions-nous la justice à l'extrême injustice qui, si nous la pratiquons avec une honnêteté feinte, nous permettra de réussir à souhait auprès des dieux et auprès des hommes, pendant notre vie et après notre mort, comme l'affirment la plupart des autorités, et les plus éminentes? Après ce qui a été dit,

c y a-t-il moyen, Socrate, de consentir à honorer la justice quand on dispose de quelque supériorité, d'âme ou de corps, de richesses ou de naissance, et de ne pas rire en l'entendant louer? Ainsi donc, si quelqu'un est à même de prouver que nous avons dit faux, et se rend suffisamment compte que la justice est le meilleur des biens, il se montre plein d'indulgence et ne s'emporte pas contre les hommes injustes; il sait qu'à l'exception de ceux qui, parce qu'ils sont d'une nature divine, éprouvent de l'aversion pour l'injustice, et de ceux qui s'en abstiennent parce qu'ils ont reçu les lumières de la d science, personne n'est juste volontairement, mais que c'est la lâcheté, l'âge ou quelque autre faiblesse qui fait qu'on blâme l'injustice, quand on est incapable de la commettre. La preuve est évidente : en effet, entre les gens qui se trouvent dans ce cas, le premier qui reçoit le pouvoir d'être injuste est le premier à en user, dans la mesure de ses moyens. Et tout cela n'a d'autre cause que celle qui nous a engagés, mon frère et moi, dans cette discussion, Socrate, pour te dire : « O admirable ami, e parmi vous tous qui prétendez être les défenseurs de la justice, à commencer par les héros des premiers temps dont les discours sont parvenus jusqu'à nous, personne n'a encore blâmé l'injustice ni loué la justice autrement que pour la réputation, les honneurs et les récompenses qui y sont attachés; quant à ce qu'elles sont l'une et l'autre, par leur puissance propre, dans l'âme qui les possède, cachées aux dieux et aux hommes, personne, soit en vers, soit en prose, n'a jamais suffisamment démontré que l'une est le plus grand des maux de l'âme, et l'autre, 367 la justice, son plus grand bien. En effet, si vous nous parliez tous ainsi dès le début et si, depuis l'enfance, vous nous persuadiez de cette vérité, nous n'aurions pas à nous garder mutuellement de l'injustice, mais chacun de nous serait de lui-même le meilleur gardien, dans la crainte, s'il était injuste, de cohabiter avec le plus grand des maux. »

Cela, Socrate, et peut-être plus, Thrasymaque ou

quelque autre le pourrait dire sur la justice et l'injustice, renversant leurs pouvoirs respectifs de fâcheuse manière, ce me semble. Pour moi — car je ne veux rien te cacher — b c'est dans le désir de t'entendre soutenir la thèse contraire que j'ai tendu autant que possible toutes mes forces en ce discours. Donc, ne te borne pas à nous prouver que la justice est plus forte que l'injustice; montre-nous les effets que chacune produit par elle-même dans l'âme où elle se trouve, et qui font que l'une est un bien, l'autre un mal. Ecarte les réputations qu'elles nous valent, comme Glaucon te l'a recommandé. Si, en effet, tu n'écartes pas de part et d'autre les vraies réputations, et que tu y ajoutes les fausses, nous dirons que tu ne loues pas la justice mais l'apparence, que tu ne blâmes pas l'injustice mais l'apparence, que tu recommandes c à l'homme injuste de se cacher, et que tu conviens avec Thrasymaque que la justice est un bien étranger, avantageux au plus fort, tandis que l'injustice est utile et avantageuse à elle-même, mais nuisible au plus faible.

Puisque tu as reconnu que la justice appartient à la classe des plus grands biens, ceux qui méritent d'être recherchés pour leurs conséquences et beaucoup plus pour eux-mêmes, comme la vue, l'ouïe, la raison, la santé d et toutes les choses qui sont de vrais biens, par leur nature et non d'après l'opinion, loue donc en la justice ce qu'elle a par elle-même d'avantageux pour celui qui la possède, et blâme dans l'injustice ce qu'elle a de nuisible; quant aux récompenses et à la réputation, laisse-les louer à d'autres. Pour moi, j'accepterais d'un autre qu'il louât la justice et blâmât l'injustice de cette manière, faisant éloges et reproches eu égard à la réputation et aux récompenses qu'elles procurent, mais de toi je ne l'accepterai pas, à moins que tu ne me l'ordonnes, puisque tu as passé toute ta vie dans l'examen de cette e seule question. Donc, ne te contente pas de nous prouver que la justice est plus forte que l'injustice, mais montre-nous aussi, par les effets que chacune produit d'elle-même

sur son possesseur, ignorée ou non des dieux et des hommes, que l'une est un bien et l'autre un mal.

J'avais toujours admiré le caractère de Glaucon et d'Adimante, mais en cette circonstance je pris un plaisir
368 extrême à les écouter et leur dis : Ce n'est point à tort, ô fils d'un tel père, que l'amant de Glaucon commençait en ces termes l'élégie qu'il vous dédia, lorsque vous vous fûtes distingués à la bataille de Mégare :

Enfants d'Ariston, divine race d'un homme illustre.

Cet éloge, mes amis, me semble parfaitement vous convenir. Il y a en effet quelque chose de vraiment divin dans vos sentiments si vous n'êtes point convaincus que l'injustice vaut mieux que la justice, étant capables de parler de la sorte sur cette question. Or, je crois qu'en
b vérité vous n'êtes point convaincus — je le conjecture d'après les autres traits de votre caractère, car à n'en juger que par votre langage je me méfierais de vous — et plus je vous accorde de confiance, plus je suis embarrassé sur le parti à prendre. D'un côté je ne sais comment venir au secours de la justice; il me semble que je n'en ai pas la force — et ceci en est pour moi le signe : alors que je pensais avoir démontré contre Thrasymaque la supériorité de la justice sur l'injustice, vous n'avez point admis mes raisons. D'un autre côté, je ne sais comment ne pas lui porter secours; je crains en effet qu'il ne soit
c impie, quand elle est maltraitée en ma présence, de renoncer à la défendre, tant que je respire encore et que je suis capable de parler. Le mieux est donc de lui prêter appui comme je le pourrai.

Glaucon et les autres me conjurèrent d'y employer tous mes moyens, de ne pas laisser tomber la discussion, mais de rechercher la nature du juste et de l'injuste et la vérité sur leurs avantages respectifs. Je leur dis alors mon sentiment : La recherche que nous entreprenons n'est pas de mince importance, mais demande, à mon
d avis, une vue pénétrante. Or, puisque cette qualité nous manque, voici, poursuivis-je, comment je crois

qu'il faut s'y prendre. Si l'on ordonnait à des gens qui n'ont pas la vue très perçante de lire de loin des lettres tracées en très petits caractères, et que l'un d'eux se rendît compte que ces mêmes lettres se trouvent tracées ailleurs en gros caractères sur un plus grand espace, ce leur serait, j'imagine, une bonne aubaine de lire d'abord les grandes lettres, et d'examiner ensuite les petites pour voir si ce sont les mêmes.

Assurément, dit Adimante. Mais, Socrate, quoi de tel vois-tu dans la recherche du juste? e

Je vais te le dire, répondis-je. La justice, affirmons-nous, est un attribut de l'individu, mais aussi de la cité entière?

Certes, dit-il.

Or, la cité est plus grande que l'individu?

Elle est plus grande.

Peut-être donc, dans un cadre plus grand, la justice sera-t-elle plus grande et plus facile à étudier [64]. Par conséquent, si vous le voulez, nous chercherons d'abord la nature de la justice dans les cités; ensuite nous l'exa- 369
minerons dans l'individu, de manière à apercevoir la ressemblance de la grande dans la forme de la petite [65].

C'est, ce me semble, fort bien dit, répondit-il.

Maintenant, repris-je, si nous observions la naissance d'une cité, n'y verrions-nous pas la justice apparaître, ainsi que l'injustice?

Probablement, dit-il.

Et cela fait, n'aurions-nous pas l'espoir de découvrir plus aisément ce que nous cherchons?

Si, sans aucun doute. b

Vous semble-t-il donc qu'il nous faille tenter de mener à terme cette recherche? A mon avis ce n'est pas une petite affaire. Examinez-le.

C'est tout examiné dit Adimante, n'agis pas autrement.

Ce qui donne naissance à une cité, repris-je, c'est, je crois, l'impuissance où se trouve chaque individu de se suffire à lui-même [66], et le besoin qu'il éprouve d'une foule de choses; ou bien penses-tu qu'il y ait quelque autre cause à l'origine d'une cité?

Aucune, répondit-il.

c Ainsi donc, un homme prend avec lui un autre homme pour tel emploi, un autre encore pour tel autre emploi [67], et la multiplicité des besoins assemble en une même résidence un grand nombre d'associés et d'auxiliaires; à cet établissement commun nous avons donné le nom de cité, n'est-ce pas?

Parfaitement.

Mais quand un homme donne et reçoit, il agit dans la pensée que l'échange se fait à son avantage.

Sans doute.

Eh bien donc! repris-je, jetons par la pensée les fondements d'une cité; ces fondements seront, apparemment, nos besoins.

Sans contredit.

d Le premier et le plus important de tous est celui de la nourriture, d'où dépend la conservation de notre être et de notre vie.

Assurément.

Le second est celui du logement; le troisième celui du vêtement et de tout ce qui s'y rapporte.

C'est cela.

Mais voyons! dis-je, comment une cité suffira-t-elle à fournir tant de choses? Ne faudra-t-il pas que l'un soit agriculteur, l'autre maçon, l'autre tisserand? Ajouterons-nous encore un cordonnier ou que que autre artisan pour les besoins du corps?

Certainement.

Donc, dans sa plus stricte nécessité, la cité sera composée de quatre ou cinq hommes [68].

e Il le semble.

Mais quoi? faut-il que chacun remplisse sa propre fonction pour toute la communauté, que l'agriculteur, par exemple, assure à lui seul la nourriture de quatre, dépense à faire provision de blé quatre fois plus de temps et de peine, et partage avec les autres, ou bien, ne s'occupant que de lui seul, faut-il qu'il produise le
370 quart de cette nourriture dans le quart de temps, des

trois autres quarts emploie l'un à se pourvoir d'habitation, l'autre de vêtements, l'autre de chaussures, et, sans se donner du tracas pour la communauté, fasse lui-même ses propres affaires?

Adimante répondit : Peut-être, Socrate, la première manière serait-elle plus commode.

Par Zeus, repris-je, ce n'est point étonnant. Tes paroles, en effet, me suggèrent cette réflexion que, tout d'abord, la nature n'a pas fait chacun de nous semblable à chacun, b mais différent d'aptitudes, et propre à telle ou telle fonction. Ne le penses-tu pas?

Si.

Mais quoi? dans quel cas travaille-t-on mieux, quand on exerce plusieurs métiers ou un seul?

Quand, dit-il, on n'en exerce qu'un seul.

Il est encore évident, ce me semble, que, si on laisse passer l'occasion de faire une chose, cette chose est manquée.

C'est évident, en effet.

Car l'ouvrage, je pense, n'attend pas le loisir de l'ouvrier, mais c'est l'ouvrier qui, nécessairement, doit régler son temps sur l'ouvrage au lieu de le remettre à ses moments c perdus.

Nécessairement.

Par conséquent on produit toutes choses en plus grand nombre, mieux et plus facilement, lorsque chacun, selon ses aptitudes et dans le temps convenable, se livre à un seul travail, étant dispensé de tous les autres.

Très certainement.

Il faut donc, Adimante, plus de quatre citoyens pour satisfaire aux besoins dont nous avons parlé. En effet, il est vraisemblable que le laboureur ne fera pas lui-même sa charrue, s'il veut qu'elle soit bonne, ni sa bêche, d ni les autres outils agricoles; le maçon non plus ne fera pas ses outils; or, il lui en faut beaucoup à lui aussi. Il en sera de même pour le tisserand et le cordonnier, n'est-ce pas?

C'est vrai.

Voilà donc des charpentiers, des forgerons et beaucoup d'ouvriers semblables qui, devenus membres de notre petite cité, augmenteront sa population.

Certainement.

Mais elle ne serait pas encore très grande si nous y ajoutions bouviers, bergers et autres sortes de pasteurs,
e afin que l'agriculteur ait des bœufs pour le labourage, le maçon, aussi bien que l'agriculteur, des bêtes de somme pour les charrois, le tisserand et le cordonnier des peaux et des laines.

Ce ne serait pas, non plus, dit-il, une petite cité si elle réunissait toutes ces personnes.

Mais, repris-je, fonder cette ville dans un endroit où l'on n'aurait besoin de rien importer est chose presque impossible.

C'est impossible en effet.

Elle aura donc besoin d'autres personnes encore, qui, d'une autre cité, lui apporteront ce qui lui manque.

Elle en aura besoin.

Mais si ces personnes s'en vont les mains vides, ne portant rien de ce dont les fournisseurs ont besoin, elles
371 repartiront aussi les mains vides, n'est-ce pas?

Il me le semble.

Il faut donc que notre cité produise non seulement ce qui lui suffit à elle-même, mais encore ce qui, en telle quantité, lui est demandé par ses fournisseurs.

Il le faut, en effet.

Par suite, elle aura besoin d'un plus grand nombre de laboureurs et d'autres artisans.

Certes.

Et aussi d'agents qui se chargent de l'importation et de l'exportation des diverses marchandises. Or, ceux-ci sont des commerçants, n'est-ce pas?

Oui.

Nous aurons donc besoin aussi de commerçants.

Assurément.

Et si le commerce se fait par mer, il nous faudra encore
b une multitude de gens versés dans la navigation.

Oui, une multitude.

Mais quoi? dans la cité même, comment les hommes échangeront-ils les produits de leur travail? C'est en effet pour cela que nous les avons associés en fondant une cité.

Il est évident, dit-il, que ce sera par vente et par achat.

D'où nécessité d'avoir une agora et de la monnaie [69], symbole de la valeur des objets échangés.

Certainement.

Mais si le laboureur ou quelque autre artisan, appor- c
tant sur l'agora l'un de ses produits, n'y vient pas dans le même temps que ceux qui veulent faire des échanges avec lui, il ne laissera pas son travail interrompu pour rester assis sur l'agora.

Point du tout, répondit-il; il y a des gens qui, voyant cela, se chargent de ce service; dans les cités bien organisées ce sont ordinairement les personnes les plus faibles de santé, incapables de tout autre travail [70]. Leur rôle est de rester sur l'agora, d'acheter contre de l'argent à d
ceux qui désirent vendre, et de vendre, contre de l'argent aussi, à ceux qui désirent acheter.

Donc, repris-je, ce besoin donnera naissance à la classe des marchands dans notre cité; nous appelons, n'est-ce pas? de ce nom ceux qui se consacrent à l'achat et à la vente, établis à demeure sur l'agora, et négociants ceux qui voyagent de ville en ville.

Parfaitement.

Il y a encore, je pense, d'autres gens qui rendent ser- e
vice : ceux qui, peu dignes par leur esprit de faire partie de la communauté, sont, par leur vigueur corporelle, aptes aux gros travaux; ils vendent l'emploi de leur force, et, comme ils appellent salaire le prix de leur peine, on leur donne le nom de salariés, n'est-ce pas?

Parfaitement.

Ces salariés constituent, ce semble, le complément de la cité [71].

C'est mon avis.

Eh bien ! Adimante, notre cité n'a-t-elle pas reçu assez d'accroissements pour être parfaite?

Peut-être.

Alors, où y trouverons-nous la justice et l'injustice? Avec lequel des éléments que nous avons examinés ont-elles pris naissance?

372 Pour moi, répondit-il, je ne le vois pas, Socrate, à moins que ce ne soit dans les relations mutuelles des citoyens.

Peut-être, dis-je, as-tu raison; mais il faut l'examiner sans nous rebuter.

Considérons d'abord de quelle manière vont vivre des gens ainsi organisés. Ne produiront-ils pas du blé, du vin, des vêtements, des chaussures? ne se bâtiront-ils pas des maisons? Pendant l'été ils travailleront la plupart du temps nus et sans chaussures, pendant l'hiver
b vêtus et chaussés convenablement. Pour se nourrir, ils prépareront des farines d'orge et de froment, cuisant celles-ci, se contentant de pétrir celles-là [72]; ils disposeront leurs nobles galettes et leurs pains sur des rameaux ou des feuilles fraîches, et, couchés sur des lits de feuillage, faits de couleuvrée et de myrte, ils se régaleront eux et leurs enfants, buvant du vin, la tête couronnée de fleurs, et chantant les louanges des dieux; ils passeront ainsi agréablement leur vie ensemble, et régle-
c ront le nombre de leurs enfants sur leurs ressources, dans la crainte de la pauvreté ou de la guerre.

Alors Glaucon intervint : C'est avec du pain sec, ce semble, que tu fais banqueter ces hommes-là.

Tu dis vrai, repris-je. J'avais oublié les mets; ils auront du sel évidemment, des olives, du fromage, des oignons, et ces légumes cuits que l'on prépare à la campagne. Pour dessert nous leur servirons même des figues, des pois et des fèves; ils feront griller sous la cendre des baies de
d myrte et des glands, qu'ils mangeront en buvant modérément. Ainsi, vivant dans la paix et la santé, ils mourront vieux, comme il est naturel, et légueront à leurs enfants une vie semblable à la leur.

Et lui : Si tu fondais une cité de pourceaux, Socrate, dit-il, les engraisserais-tu autrement [73]?

Mais alors, Glaucon, comment doivent-ils vivre? demandai-je.

Comme on l'entend d'ordinaire, répondit-il; il faut qu'ils se couchent sur des lits, je pense, s'ils veulent être à leur aise, qu'ils mangent sur des tables, et qu'on leur serve les mets et les desserts aujourd'hui connus. e

Soit, dis-je; je comprends. Ce n'est plus seulement une cité en formation que nous examinons, mais aussi une cité pleine de luxe. Peut-être le procédé n'est-il pas mauvais; il se pourrait, en effet, qu'une telle étude nous fît voir comment la justice et l'injustice naissent dans les cités. Quoi qu'il en soit, la véritable cité me paraît être celle que j'ai décrite comme saine; maintenant, si vous le voulez, nous porterons nos regards sur une cité atteinte d'inflammation; rien ne nous en empêche. Nos arrangements, en effet, ne suffiront pas à certains, non plus 373
que notre régime : ils auront des lits, des tables, des meubles de toute sorte, des mets recherchés, des huiles aromatiques, des parfums à brûler, des courtisanes, des friandises [74], et tout cela en grande variété. Donc il ne faudra plus poser comme simplement nécessaires les choses dont nous avons d'abord parlé, maisons, vêtements et chaussures; il faudra mettre en œuvre la peinture et la broderie, se procurer de l'or, de l'ivoire et toutes les matières précieuses, n'est-ce pas?

Oui, répondit-il. b

Par conséquent nous devons agrandir la cité — car celle que nous avons dite saine n'est plus suffisante — et l'emplir d'une multitude de gens qui ne sont point dans les villes par nécessité, comme les chasseurs de toute espèce et les imitateurs, la foule de ceux qui imitent les formes et les couleurs, et la foule de ceux qui cultivent la musique : les poètes et leur cortège de rhapsodes, d'acteurs, de danseurs, d'entrepreneurs de théâtre; les fabricants d'articles de toute sorte et spécialement de parures c
féminines. Il nous faudra aussi accroître le nombre des

serviteurs; ou bien crois-tu que nous n'aurons pas besoin de pédagogues, de nourrices, de gouvernantes, de femmes de chambre, de coiffeurs, et aussi de cuisiniers et de maîtres queux? Et il nous faudra encore des porchers! Tout cela ne se trouvait pas dans notre première cité — aussi bien n'en avait-on pas besoin — mais dans celle-ci ce sera indispensable. Et nous devrons y ajouter des bestiaux de toute espèce pour ceux qui voudront en manger, n'est-ce pas?

Pourquoi non?

d Mais, en menant ce train de vie, les médecins nous seront bien plus nécessaires qu'auparavant [75].

Beaucoup plus.

Et le pays, qui jusqu'alors suffisait à nourrir ses habitants, deviendra trop petit et insuffisant. Qu'en dis-tu?

Que c'est vrai, répondit-il.

Dès lors ne serons-nous pas forcés d'empiéter sur le territoire de nos voisins, si nous voulons avoir assez de pâturages et de labours? et eux, n'en useront-ils pas de même à notre égard si, franchissant les limites du e nécessaire, ils se livrent comme nous à l'insatiable désir de posséder?

Il y a grande nécessité, Socrate, dit-il.

Nous ferons donc la guerre après cela, Glaucon? Ou qu'arrivera-t-il?

Nous ferons la guerre.

Ce n'est pas encore le moment de dire, repris-je, si la guerre a de bons ou de mauvais effets [76]; notons seulement que nous avons trouvé l'origine de la guerre dans cette passion qui est, au plus haut point, génératrice de maux privés et publics dans les cités, quand elle y apparaît.

Parfaitement.

Dès lors, mon ami, la cité doit être encore agrandie, et ce n'est pas une petite addition qu'il faut y faire, 375 mais celle d'une armée entière qui puisse se mettre en campagne pour défendre tous les biens dont nous avons parlé, et livrer bataille aux envahisseurs.

Mais quoi? dit-il, les citoyens eux-mêmes n'en sont-ils pas capables?

Non, répondis-je, si toi et nous tous sommes convenus d'un principe juste, lorsque nous avons fondé la cité; or nous sommes convenus, s'il t'en souvient, qu'il est impossible à un seul homme d'exercer convenablement plusieurs métiers.

Tu dis vrai, avoua-t-il.

Quoi donc? repris-je, les exercices guerriers ne te sem- b blent-ils pas relever d'une technique?

Si, assurément, dit-il.

Or, doit-on accorder plus de sollicitude à l'art de la chaussure qu'à l'art de la guerre?

Nullement.

Mais nous avons défendu au cordonnier d'entreprendre en même temps le métier de laboureur, de tisserand ou de maçon; nous l'avons réduit à n'être que cordonnier afin que nos travaux de cordonnerie soient bien exécutés; à chacun des autres artisans, semblablement, nous avons attribué un seul métier, celui pour lequel il est fait par nature, et qu'il doit exercer toute sa vie, étant dispensé c des autres, s'il veut profiter des occasions et bellement accomplir sa tâche. Mais n'est-il pas de la plus haute importance que le métier de la guerre soit bien pratiqué? Ou bien est-il si facile qu'un laboureur, un cordonnier, ou n'importe quel autre artisan puisse, en même temps, être guerrier, alors qu'on ne peut devenir bon joueur au trictrac ou aux dés si l'on ne s'applique à ces jeux dès l'enfance, et non à temps perdu? Suffit-il de prendre un bouclier ou quelque autre des armes et instruments de d guerre pour devenir, le jour même, bon antagoniste dans un engagement d'hoplites ou dans quelque autre combat, tandis que les instruments des autres arts, pris en mains, ne feront jamais un artisan ni un athlète, et seront inutiles à celui qui n'en aura point acquis la science et ne s'y sera point suffisamment exercé?

Si cela était, dit-il, les instruments auraient une bien grande valeur!

Ainsi, repris-je, plus la fonction des gardiens est importante, plus elle exige de loisir, et plus aussi d'art et de soin [77].

Je le pense, dit-il.

Et ne faut-il pas des aptitudes naturelles pour exercer cette profession?

Comment non?

Notre tâche consistera donc, ce semble, à choisir, si nous en sommes capables, ceux qui sont par nature aptes à garder la cité.

Ce sera notre tâche assurément.

Par Zeus, poursuivis-je, ce n'est pas d'une petite affaire que nous nous chargeons! Cependant, nous ne devons pas perdre courage, autant, du moins, que nos forces nous le permettront.

375 Non, en effet, nous ne devons pas perdre courage, dit-il.

Eh bien! repris-je, crois-tu que le naturel d'un jeune chien de bonne race diffère, pour ce qui concerne la garde, de celui d'un jeune homme bien né [78]?

Que veux-tu dire?

Qu'ils doivent avoir l'un et l'autre des sens aiguisés pour découvrir l'ennemi, de la vitesse pour le poursuivre dès qu'il est découvert, et de la force pour le combattre, s'il le faut, lorsqu'il est atteint.

En effet, dit-il, toutes ces qualités sont requises.

Et le courage aussi pour bien combattre.

Comment non?

Mais sera-t-il courageux celui qui n'est point irascible [79], cheval, chien ou autre animal quelconque? N'as-tu pas remarqué que la colère est quelque chose d'indomptable et d'invincible, et que toute âme qu'elle possède ne saurait craindre ni céder?

Je l'ai remarqué.

Voilà donc évidemment les qualités que doit avoir le gardien pour ce qui est du corps.

Oui.

Et pour ce qui est de l'âme il doit être d'humeur irascible.

Oui aussi.

Mais alors, Glaucon, repris-je, ne seront-ils pas féroces entre eux et à l'égard des autres citoyens, avec de pareilles natures?

Par Zeus, dit-il, il est difficile qu'il en soit autrement.

Cependant, il faut qu'ils soient doux envers les leurs, et rudes envers les ennemis; sinon, ils n'attendront pas que d'autres détruisent la cité: ils les préviendront et la détruiront eux-mêmes.

C'est vrai, avoua-t-il.

Que ferons-nous donc? poursuivis-je. Où trouverons-nous un caractère à la fois doux et hautement irascible? Une nature douce est, en effet, l'opposé d'une nature irascible.

Il le semble.

Mais pourtant, si l'une de ces qualités manque, nous n'aurons pas de bon gardien; or, il paraît impossible de les réunir, et il s'ensuit qu'il est impossible de trouver un bon gardien.

Je le crains, dit-il.

J'hésitai un instant; puis, ayant considéré ce que nous venions de dire: Nous méritons bien, mon ami, repris-je, d'être dans l'embarras pour avoir abandonné la comparaison que nous nous étions proposée.

Comment dis-tu?

Nous n'avons pas réfléchi qu'il existe en effet de ces natures que nous jugions impossibles et qui réunissent ces qualités contraires.

Où donc?

On peut les voir chez différents animaux, mais surtout chez celui que nous comparions au gardien. Tu sais sans doute que les chiens de bonne race sont, naturellement, aussi doux que possible pour les gens de la maison et ceux qu'ils connaissent, et le contraire pour ceux qu'ils ne connaissent point.

Certes, je le sais.

La chose est donc possible, repris-je, et nous n'allons

pas à l'encontre de la nature en cherchant un gardien de ce caractère.

Il ne le semble pas.

Maintenant ne crois-tu pas qu'il manque encore quelque chose à notre futur gardien? Outre l'humeur irascible, il doit avoir un naturel philosophe [80].

376 Comment donc? dit-il, je ne comprends pas.

Tu remarqueras, poursuivis-je, cette qualité chez le chien, et elle est digne d'admiration dans un animal.

Quelle qualité?

Qu'il se montre méchant quand il voit un inconnu, quoiqu'il n'en ait reçu aucun mal, tandis qu'il flatte celui qu'il connaît, même s'il n'en a reçu aucun bien. Cela ne t'a jamais étonné?

Je n'y ai guère, jusqu'ici, fait attention, répondit-il; mais il est évident que le chien agit ainsi.

b Et il manifeste par là une jolie façon de sentir, et vraiment philosophique.

Comment?

Par le fait, dis-je, qu'il discerne un visage ami d'un visage ennemi à ce seul signe qu'il connaît l'un et ne connaît pas l'autre. Or, comment n'aurait-on pas le désir d'apprendre quand on distingue par la connaissance et l'ignorance l'ami de l'étranger?

Il ne peut se faire, répondit-il, qu'il en soit autrement.

Mais, repris-je, le naturel avide d'apprendre est le même que le naturel philosophe?

C'est le même, reconnut-il.

Eh bien! n'oserons-nous pas poser aussi que l'homme, c pour être doux envers ses amis et ses connaissances, doit, par nature, être philosophe et avide d'apprendre?

Posons-le.

Donc, philosophe, irascible, agile et fort sera celui que nous destinons à devenir un beau et bon gardien de la cité.

Parfaitement, dit-il.

Telles seront ses qualités. Mais de quelle manière l'élever et l'instruire? L'examen de cette question peut-il

nous aider à découvrir l'objet de toutes nos recherches, d à savoir comment la justice et l'injustice prennent naissance dans une cité? Nous devons le savoir, car nous ne voulons ni omettre un point important, ni nous engager en de trop longs développements.

Alors, le frère de Glaucon: je crois pour ma part, dit-il, que cet examen nous sera utile pour atteindre notre but.

Par Zeus, Adimante, m'écriai-je, il ne faut donc pas l'abandonner, quelque long qu'il puisse être!

Certes non!

Or çà, donc! comme si nous racontions une fable à loisir, procédons en esprit à l'éducation de ces hommes. e

C'est ce qu'il faut faire.

Mais quelle éducation leur donnerons-nous [81]? N'est-il pas difficile d'en trouver une meilleure que celle qui a été découverte au cours des âges? Or, pour le corps nous avons la gymnastique et pour l'âme la musique [82].

C'est cela.

Ne commencerons-nous pas leur éducation par la musique plutôt que par la gymnastique?

Sans doute.

Or, comprends-tu les discours dans la musique, ou non?

Je les y comprends.

Et il y a deux sortes de discours, les vrais et les mensongers?

Oui.

Les uns et les autres entreront-ils dans notre éducation, 377 ou d'abord les mensongers?

Je ne comprends pas, dit-il, comment tu l'entends.

Tu ne comprends pas, répondis-je, que nous racontons d'abord des fables aux enfants? En général elles sont fausses, bien qu'elles enferment quelques vérités. Nous utilisons ces fables, pour l'éducation des enfants, avant les exercices gymniques.

C'est vrai.

Voilà pourquoi je disais que la musique doit venir avant la gymnastique.

Et avec raison.

Maintenant, ne sais-tu pas que le commencement, en toute chose, est ce qu'il y a de plus important, parti-
b culièrement pour un être jeune et tendre? C'est surtout alors en effet qu'on le façonne et qu'il reçoit l'empreinte dont on veut le marquer [83].

Très certainement.

Ainsi, laisserons-nous négligemment les enfants écouter les premières fables venues, forgées par les premiers venus, et recevoir dans leurs âmes des opinions le plus souvent contraires à celles qu'ils doivent avoir, à notre avis, quand ils seront grands?

D'aucune manière nous ne le permettrons.

Donc, il nous faut d'abord, ce semble, veiller sur les
c faiseurs de fables, choisir leurs bonnes compositions et rejeter les mauvaises. Nous engagerons ensuite les nourrices et les mères à conter aux enfants celles que nous aurons choisies, et à modeler l'âme avec leurs fables bien plus que le corps avec leurs mains [84]; mais de celles qu'elles racontent à présent la plupart sont à rejeter.

Lesquelles? demanda-t-il.

Nous jugerons, répondis-je, des petites par les grandes; car elles doivent être faites sur le même modèle et pro-
d duire le même effet, grandes et petites; ne le crois-tu pas?

Si, dit-il; mais je ne vois pas quelles sont ces grandes fables dont tu parles.

Ce sont, repris-je, celles d'Hésiode, d'Homère et des autres poètes. Ceux-ci, en effet, ont composé des fables menteuses que l'on a racontées et qu'on raconte encore aux hommes [85].

Quelles sont ces fables, demanda-t-il, et qu'y blâmes-tu?

Ce qu'il faut, répondis-je, avant tout et surtout blâmer, particulièrement quand le mensonge est sans beauté.

e Mais quand est-ce?

Quand on représente mal les dieux et les héros, comme un peintre qui trace des objets n'ayant aucune ressemblance avec ceux qu'il voulait représenter.

C'est à bon droit en effet, dit-il, qu'on blâme de telles

choses. Mais comment disons-nous cela, et à quoi nous référons-nous?

D'abord, repris-je, celui qui a commis le plus grand des mensonges sur les plus grands des êtres l'a commis sans beauté, lorsqu'il a dit qu'Ouranos fit ce que rapporte Hésiode [86], et comment Kronos en tira vengeance. Quand même la conduite de Kronos et la manière dont il fut 378
traité par son fils seraient vraies, je crois qu'il ne faudrait pas les raconter si légèrement à des êtres dépourvus de raison et à des enfants, mais qu'il vaudrait mieux les ensevelir dans le silence; et s'il est nécessaire d'en parler, on doit le faire en secret, devant le plus petit nombre possible d'auditeurs, après avoir immolé, non un porc, mais quelque grande victime difficile à se procurer, afin qu'il n'y ait que très peu d'initiés.

Et en effet, dit-il, ces récits-là sont fâcheux.

Et ils ne sont pas à raconter, Adimante, dans notre cité. b
Il ne faut pas dire devant un jeune auditeur qu'en commettant les pires crimes et en châtiant un père injuste de la plus cruelle façon, il ne fait rien d'extraordinaire et agit comme les premiers et les plus grands des dieux [87].

Non, par Zeus, s'écria-t-il, il ne me semble pas, à moi non plus, que ces choses soient bonnes à dire!

Il faut encore éviter absolument, repris-je, de dire que les dieux aux dieux font la guerre, se tendent des pièges et combattent entre eux — aussi bien cela n'est point vrai — si nous voulons que les futurs gardiens de notre c
cité regardent comme le comble de la honte de se quereller à la légère. Et il s'en faut de beaucoup qu'on doive leur raconter ou représenter pour eux sur des tapisseries les combats des géants et ces haines innombrables et de toute sorte qui ont armé les dieux et les héros contre leurs proches et leurs amis. Au contraire, si nous voulons leur persuader que jamais un citoyen n'en a haï un autre et qu'une telle chose est impie, nous devons le leur faire dire dès l'enfance, par les vieillards et par les vieilles d
femmes, et, quand ils deviennent grands, obliger les

poètes à composer pour eux des fables qui tendent au même but. Mais qu'on raconte l'histoire d'Héra enchaînée par son fils, d'Héphaïstos précipité du ciel par son père [88], pour avoir défendu sa mère que celui-ci frappait, et les combats de dieux qu'Homère imagina [89], voilà ce que nous n'admettrons pas dans la cité, que ces fictions soient allégoriques ou non. L'enfant, en effet, ne peut discerner ce qui est allégorie de ce qui ne l'est pas, et les opinions qu'il reçoit à cet âge deviennent, d'ordinaire, indélébiles
e et inébranlables. C'est sans doute à cause de cela qu'il faut faire tout son possible pour que les premières fables qu'il entend soient les plus belles et les plus propres à lui enseigner la vertu.

Tes propos sont sensés, reconnut-il. Mais si l'on nous demandait encore ce que nous entendons par là et quelles sont ces fables, que dirions-nous?

Je lui répondis : Adimante, nous ne sommes poètes,
379 ni toi ni moi, en ce moment, mais fondateurs de cité; or, à des fondateurs il appartient de connaître les modèles que doivent suivre les poètes dans leurs histoires, et de défendre qu'on s'en écarte; mais ce n'est pas à eux de composer des fables.

Fort bien, dit-il; mais je voudrais justement savoir quels sont les modèles qu'on doit suivre dans les histoires concernant les dieux.

Ceci t'en donnera une idée, repris-je; il faut toujours représenter Dieu tel qu'il est, qu'on le mette en scène dans l'épopée, la poésie lyrique ou la tragédie.

Il le faut, en effet.

b Or, Dieu n'est-il pas essentiellement bon [90], et n'est-ce pas ainsi qu'il faut parler de lui?

Certes.

Mais rien de bon n'est nuisible, n'est-ce pas?

C'est mon avis.

Or, ce qui n'est pas nuisible ne nuit pas?

Nullement.

Mais ce qui ne nuit pas fait-il du mal?

Pas davantage.

Et ce qui ne fait pas de mal peut-il être cause de quelque mal?

Comment le pourrait-il?

Mais quoi! le bien est utile?

Oui.

Il est donc la cause du succès?

Oui.

Mais alors le bien n'est pas la cause de toute chose; il est cause de ce qui est bon et non pas de ce qui est mauvais.

C'est incontestable, dit-il. c

Par conséquent, poursuivis-je, Dieu, puisqu'il est bon, n'est pas la cause de tout, comme on le prétend communément; il n'est cause que d'une petite partie de ce qui arrive aux hommes et ne l'est pas de la plus grande, car nos biens sont beaucoup moins nombreux que nos maux, et ne doivent être attribués qu'à lui seul, tandis qu'à nos maux il faut chercher une autre cause, mais non pas Dieu.

Tu me parais, avoua-t-il, dire très vrai.

Dès lors, repris-je, il est impossible d'admettre, d'Homère ou de tout autre poète, des erreurs sur les dieux d
aussi absurdes que celles-ci :

Deux tonneaux se trouvent au seuil de Zeus
pleins de sorts, l'un d'heureux, l'autre de mauvais,

et celui à qui Zeus donne des deux

tantôt éprouve du mal et tantôt du bien;

mais celui qui ne reçoit que des seconds sans mélange,

la dévorante faim le poursuit sur la terre divine [91];

et encore que Zeus est pour nous e

dispensateur et des biens et des maux [92].

Et pour la violation des serments et des traités dont Pandaros se rendit coupable [93], si quelqu'un dit qu'elle fut commise à l'instigation d'Athéna et de Zeus, nous ne l'approuverons pas, non plus que celui qui rendrait

380 Thémis et Zeus responsables de la querelle et du jugement des déesses [94]; de même nous ne permettrons pas que les jeunes gens entendent ces vers d'Eschyle où il est dit que

Dieu chez les mortels fait naître le crime
quand il veut ruiner entièrement une maison [95].

Si quelqu'un compose un poème, tel que celui où se trouvent ces iambes, sur les malheurs de Niobé, des Pélopides, des Troyens, ou sur tout autre sujet semblable, il ne faut pas qu'il puisse dire que ces malheurs sont l'œuvre de Dieu, ou, s'il le dit, il doit en rendre raison à peu près comme, maintenant, nous cherchons à le faire.
b Il doit dire qu'en cela Dieu n'a rien fait que de juste et de bon, et que ceux qu'il a châtiés en ont tiré profit [96]; mais que les hommes punis aient été malheureux, et Dieu l'auteur de leurs maux, nous ne devons pas laisser le poète libre de le dire. Par contre, s'il affirme que les méchants avaient besoin de châtiment, étant malheureux, et que Dieu leur fit du bien en les punissant, nous devons le laisser libre. Dès lors, si l'on prétend que Dieu, qui est bon, est la cause des malheurs de quelqu'un, nous combattrons de tels propos de toutes nos forces, et nous ne permettrons pas qu'ils soient énoncés ou entendus, par
c les jeunes ou par les vieux, en vers ou en prose, dans une cité qui doit avoir de bonnes lois, parce qu'il serait impie de les émettre, et qu'ils ne sont ni à notre avantage ni d'accord entre eux.

Je vote cette loi avec toi, dit-il; elle me plaît.

Voilà donc, repris-je, la première règle et le premier modèle auxquels on devra se conformer dans les discours et dans les compositions poétiques : Dieu n'est pas la cause de tout, mais seulement du bien.

Cela suffit, dit-il.

d Passons à la deuxième règle. Crois-tu que Dieu soit un magicien [97] capable d'apparaître insidieusement sous des formes diverses, tantôt réellement présent et changeant son image en une foule de figures différentes,

tantôt nous trompant et ne montrant de lui-même que des fantômes sans réalité? N'est-ce pas plutôt un être simple, le moins capable de sortir de la forme qui lui est propre?

Je ne puis te répondre sur-le-champ, dit-il.

Mais réponds à ceci. N'y a-t-il pas nécessité, si un être sort de sa forme, qu'il se transforme lui-même ou soit transformé par un autre [98]? e

Il y a nécessité.

Mais les choses les mieux constituées ne sont-elles pas les moins susceptibles d'être altérées et mues par une influence étrangère? Prends, par exemple, les altérations causées au corps par la nourriture, la boisson, la fatigue, ou à la plante par la chaleur du soleil, les vents et autres accidents semblables; le sujet le plus sain et le plus vigoureux n'en est-il pas le moins éprouvé? 381

Sans doute.

Et l'âme la plus courageuse et la plus sage n'est-elle pas la moins troublée et la moins altérée par les accidents extérieurs?

Si.

Par la même raison, de tous les objets fabriqués, édifices, vêtements, ceux qui sont bien travaillés et en bon état sont ceux que le temps et les autres agents de destruction altèrent le moins.

C'est exact.

Donc, tout être parfait, qu'il tienne sa perfection de la b nature, de l'art, ou des deux, est le moins exposé à un changement venu du dehors.

Il le semble.

Mais Dieu, avec ce qui appartient à sa nature, est en tout point parfait?

Comment non?

Et par là il est le moins susceptible de recevoir plusieurs formes?

Le moins susceptible, certes.

Mais serait-ce de lui-même qu'il changerait et se transformerait?

Evidemment, répondit-il, c'est de lui-même, s'il est vrai qu'il se transforme.

Mais prend-il une forme meilleure et plus belle, ou pire et plus laide?

Il y a nécessité qu'il prenne une forme pire, s'il change;
c car nous ne pouvons pas dire qu'il manque à Dieu aucun degré de beauté ou de vertu.

Tu as tout à fait raison, dis-je. Mais s'il en est ainsi, penses-tu, Adimante, qu'un être se rende volontairement pire sous quelque rapport que ce soit — qu'il s'agisse d'un dieu ou d'un homme?

C'est impossible, avoua-t-il.

Il est donc impossible aussi, repris-je, qu'un dieu consente à se transformer; chacun des dieux [99] étant le plus beau et le meilleur possible, reste toujours avec simplicité dans la forme qui lui est propre.

C'est de toute nécessité, ce me semble.

d Donc, qu'aucun poète, excellent ami, ne nous dise que

les dieux sous les traits de lointains étrangers,
et prenant toutes formes, parcourent les villes [100]*...;*

qu'aucun ne débite des mensonges sur Protée et sur Thétis [101], et n'introduise dans les tragédies ou les autres poèmes Héra déguisée en prêtresse qui mendie

pour les enfants donneurs de vie du fleuve argien Ina-
[chos [102]*,*

e et qu'on nous épargne maintes autres fictions de cette nature. Que les mères, persuadées par les poètes, n'effraient pas leurs enfants en leur contant mal à propos que certains dieux errent, la nuit, sous les traits d'étrangers de toutes sortes [103], afin d'éviter, à la fois, de blasphémer contre les dieux et de rendre les enfants plus peureux.

Qu'elles s'en gardent bien, en effet, dit-il.

Mais, repris-je, est-ce que les dieux, incapables de changement en eux-mêmes, pourraient nous faire

croire qu'ils apparaissent sous des formes diverses, en usant d'imposture et de magie?

Peut-être.

Quoi donc! m'écriai-je, un dieu voudrait mentir, en 382
parole ou en acte, en nous présentant un fantôme au lieu de lui-même?

Je ne le sais pas, avoua-t-il.

Tu ne sais pas, poursuivis-je, que le vrai mensonge, si je puis ainsi m'exprimer, est également détesté des dieux et des hommes?

Comment l'entends-tu? demanda-t-il.

J'entends, répondis-je, que personne ne consent de bon gré à être trompé, en la partie souveraine de son être, sur les matières les plus importantes; au contraire, on ne craint rien davantage que d'y héberger le mensonge.

Je ne comprends pas encore, dit-il.

Tu crois sans doute que j'émets quelque oracle; or, b
je dis qu'être trompé en son âme sur la nature des choses, le rester et l'ignorer, accueillir et garder là l'erreur, est ce que l'on supporte le moins; et c'est surtout dans ce cas qu'on déteste le mensonge.

Et beaucoup, ajouta-t-il.

Mais, repris-je, avec la plus grande exactitude on peut appeler vrai mensonge ce que je viens de mentionner : l'ignorance où, en son âme, se trouve la personne trompée; car le mensonge dans les discours est une imitation de l'état de l'âme, une image qui se produit plus tard, et c
non un mensonge absolument pur, n'est-ce pas [104]?

Certainement.

Le vrai mensonge est donc haï non seulement par les dieux, mais encore par les hommes.

Il me le semble.

Mais le mensonge dans les discours? Est-il parfois utile à certains, de façon à ne pas mériter la haine? A l'égard des ennemis et de ceux que nous appelons amis, quand poussés par la fureur ou la déraison ils entreprennent quelque action mauvaise, n'est-il pas utile comme remède pour les en détourner? Et dans ces

d histoires dont nous parlions tout à l'heure, lorsque, ne sachant pas la vérité sur les événements du passé, nous donnons autant de vraisemblance que possible au mensonge, ne le rendons-nous pas utile?

Assurément il en est ainsi.

Mais pour laquelle de ces raisons le mensonge serait-il utile à Dieu? Est-ce l'ignorance des événements du passé qui le porterait à donner de la vraisemblance au mensonge?

Ce serait ridicule, dit-il.

Il n'y a donc pas en Dieu un poète menteur [105]?

Il ne me semble pas.

Mais alors, serait-ce la crainte de ses ennemis qui
e le ferait mentir?

Il s'en faut de beaucoup.

La fureur ou la déraison de ses amis?

Mais, fit-il remarquer, Dieu n'a point d'amis parmi les furieux et les insensés.

Il n'y a donc pas de raison pour que Dieu mente?

Il n'y en a pas.

Par conséquent la nature démonique et divine est tout à fait étrangère au mensonge.

Tout à fait, dit-il.

Et Dieu est absolument simple et vrai, en acte et en parole; il ne change pas lui-même de forme, et ne trompe les autres ni par des fantômes, ni par des discours, ni par l'envoi de signes, à l'état de veille ou en songe.

383 Je le crois, avoua-t-il, après ce que tu viens de dire.

Tu reconnais donc, poursuivis-je, que voilà la deuxième règle qu'on doit suivre dans les discours et les compositions poétiques sur les dieux : ils ne sont point des magiciens qui changent de forme, et ne nous égarent point par des mensonges, en parole ou en acte [106].

Je le reconnais.

Ainsi, tout en louant beaucoup de choses dans Homère, nous ne louerons pas le passage où il dit que Zeus envoya un songe à Agamemnon [107], ni ce passage d'Eschyle où

Thétis rappelle qu'Apollon, chantant à ses noces, *insista* b
sur son bonheur de mère dont les enfants seraient

exempts de maladie et favorisés d'une longue existence.
— Il dit tout cela et m'annonça de divines rencontres
en son péan, emplissant mon cœur de joie.
Et moi j'espérais qu'elle n'était point menteuse
la bouche sacrée de Phébus d'où jaillissent les oracles;
mais lui le chanteur, le convive de ce festin
et l'auteur de ces louanges, lui, c'est le meurtrier
de mon enfant [108]...

Quand un poète parlera ainsi des dieux nous nous c
fâcherons, nous ne lui accorderons point de chœur, et nous ne laisserons pas les maîtres se servir de ses fables pour l'éducation de la jeunesse, si nous voulons que nos gardiens soient pieux et divins dans la plus grande mesure où des hommes peuvent l'être.

Je suis d'accord avec toi sur ces règles, dit-il, et en userai comme de lois.

LIVRE III

Est. II
p 386
a Tels sont, dis-je, à l'égard des dieux, les discours qu'il faut tenir et ne pas tenir, dès l'enfance, à des hommes qui devront honorer les dieux et leurs parents, et faire grand cas de leur mutuelle amitié.

Et ces conclusions me paraissent fort justes.

Mais, s'ils doivent être courageux, ne faut-il pas aussi leur tenir des discours propres à leur ôter, autant que b possible, la crainte de la mort? Ou penses-tu qu'on puisse devenir courageux en ayant en soi cette crainte?

Par Zeus, répondit-il, je ne le pense pas!

Mais quoi! celui qui croit à l'Hadès et se le représente comme un lieu terrible, penses-tu qu'il ne craigne pas la mort, et dans les combats la préfère à la défaite et à la servitude?

Nullement.

Il faut donc encore, comme il semble, surveiller ceux qui entreprennent de raconter ces fables, et les prier de ne point blâmer, d'une manière simpliste, les choses de c l'Hadès, mais plutôt de les louer; car leurs récits ne sont ni vrais ni utiles à de futurs guerriers.

Il le faut assurément, dit-il.

Nous effacerons par conséquent, repris-je, à commencer par ces vers, toutes les assertions de ce genre :

J'aimerais mieux, valet de labour, être aux gages d'un autre,
d'un homme pauvre et menant vie étroite,
que de posséder l'empire des morts [109]...

et celle-ci :

d *(Aidônée craignit) qu'aux mortels et aux immortels*
[n'apparussent

les demeures effrayantes, ténébreuses, que les dieux eux-
[mêmes ont en horreur [110].

et ceci encore :

Ah! dieux! de nous il est encore aux demeures d'Hadès
une âme et une image, mais privée de tout sentiment [111].

et :

Seul (Tirésias) garde le sentiment parmi le vol des
[ombres [112].

et encore :

Son âme, s'envolant de son corps s'en alla chez Hadès,
déplorant son destin, quittant sa force et sa jeunesse [113].

et :

...l'âme sous terre, telle une fumée,
s'en allait en poussant des cris aigus [114].

et ceci : 387

Comme des chauves-souris dans le fond d'un antre sacré
prennent leur vol en criant, et s'attachent les unes aux autres,
quand l'une d'elles tombe de la file qui s'accroche au rocher,
ainsi, avec des cris stridents, elles partaient ensemble [115]...

Pour ces passages et tous ceux de même genre, nous b prierons Homère et les autres poètes de ne point trouver mauvais que nous les effacions; ce n'est point qu'ils manquent de poésie, et ne flattent l'oreille du grand nombre : mais, plus ils sont poétiques, moins il convient de les laisser entendre à des enfants et à des hommes qui doivent être libres, et redouter l'esclavage plus que la mort.

Tu as parfaitement raison.

Donc, tous les noms terribles et effrayants relatifs à ces sujets sont aussi à rejeter : ceux de Cocyte [116], de Styx [117], d'habitants des enfers [118], de spectres, et d'autres c du même genre qui font frissonner ceux qui les entendent [119]. Peut-être ont-ils leur utilité sous quelque autre

rapport [120]; mais nous craignons qu'un tel frisson n'enfièvre et n'amollisse exagérément nos gardiens.

Et c'est à bon droit, dit-il, que nous le craignons.

Il faut donc retrancher ces noms?

Oui.

Et les remplacer, en prose et en poésie, par des mots d'un caractère opposé.

Evidemment.

d Nous retrancherons aussi les lamentations et les plaintes qu'on met dans la bouche des grands hommes.

Il y a nécessité, dit-il, de retrancher cela avec le reste.

Mais examine, repris-je, si la raison nous autorise ou non à faire ce retranchement. Nous disons que l'honnête homme ne regarde pas la mort comme terrible pour un autre honnête homme, dont il est le camarade.

Nous le disons, en effet.

Donc il ne pleurera pas sur lui comme sur quelqu'un qui aurait souffert quelque chose de terrible.

Non certes.

Mais nous pouvons dire aussi que c'est surtout un tel homme qui se suffit à lui-même pour être heureux, et e que bien moins que les autres il a besoin d'autrui.

C'est vrai.

Moins que tout autre, par conséquent, il ressentira le malheur de perdre un fils, un frère, des richesses ou quelque autre bien de ce genre.

Moins que tout autre assurément.

Moins que tout autre, aussi, il se lamentera, et c'est avec le plus de douceur possible qu'il supportera un tel malheur, lorsque celui-ci l'atteindra.

Il se lamentera beaucoup moins, en effet.

Nous aurons donc raison d'ôter les lamentations aux hommes illustres, de les laisser aux femmes, et encore aux 388 femmes ordinaires, et aux hommes lâches, afin que de telles faiblesses excitent l'indignation de ceux que nous prétendons élever pour la garde du pays.

Nous aurons raison, dit-il.

Encore une fois, nous prierons donc Homère et les

autres poètes de ne pas nous représenter Achille, le fils d'une déesse

...tantôt couché sur le côté, tantôt
sur le dos, et tantôt la face contre terre,

puis se levant, et errant, l'âme agitée, sur le rivage de la mer inféconde [121], *ni prenant à deux mains la poussière* b *noire et se la répandant sur la tête* [122], ni pleurant et se lamentant tant de fois et de telles façons qu'Homère l'a représenté; ni Priam, que sa naissance approchait des dieux [123], suppliant,

se roulant dans la poussière,
appelant chaque homme par son nom [124].

Et nous les prierons plus instamment encore de ne pas nous représenter les dieux en pleurs et disant :

Hélas! infortunée! Hélas! malheureuse mère du plus noble c
[des hommes [125]*!...*

Et s'ils parlent ainsi des dieux, que, du moins, ils n'aient pas l'audace de défigurer le plus grand des dieux, au point de lui faire dire :

Hélas! c'est un homme cher, fuyant autour de la ville, qu'aperçoivent mes yeux, et mon cœur en est désolé [126]*;*

et ailleurs :

Hélas pour moi! le destin de Sarpédon, le plus cher des hommes, veut qu'il soit dompté par Patrocle le Ménoïtiade [127]. d

Si en effet, mon cher Adimante, nos jeunes gens prenaient au sérieux de tels discours, au lieu d'en rire comme de faiblesses indignes des dieux, il leur serait difficile, n'étant que des hommes, de les croire indignes d'eux-mêmes et de se reprocher ce qu'ils pourraient dire ou faire de semblable; mais, à la moindre infortune, ils s'abandonneraient sans honte et sans courage aux plaintes et aux lamentations.

e Tu dis très vrai, avoua-t-il.

Or cela ne doit pas être; nous venons d'en voir la raison, et il faut y croire tant qu'on ne nous persuadera pas par une meilleure.

Cela ne doit pas être en effet.

Il ne faut pas non plus que nos gardiens soient amis du rire. Car presque toujours, quand on se livre à un rire violent, cet état entraîne dans l'âme un changement violent également.

Il me le semble, dit-il.

Qu'on représente donc des hommes dignes d'estime
389 dominés par le rire, est inadmissible, et ce l'est beaucoup plus s'il s'agit des dieux.

Bien plus assurément.

Donc, nous n'approuverons pas ce passage d'Homère sur les dieux :

Un rire inextinguible s'éleva parmi les dieux bienheureux quand ils virent Héphaïstos s'empresser à travers le [palais [128].

On ne peut l'approuver, suivant ton raisonnement.

Si tu veux bien, dit-il, que ce raisonnement soit de
b moi ! En effet, on ne peut l'approuver.

Mais nous devons aussi faire grand cas de la vérité. Car si nous avions raison tout à l'heure, si réellement le mensonge est inutile aux dieux, mais utile aux hommes sous forme de remède, il est évident que l'emploi d'un tel remède doit être réservé aux médecins, et que les profanes n'y doivent point toucher [129].

C'est évident, dit-il.

Et s'il appartient à d'autres de mentir, c'est aux chefs de la cité, pour tromper, dans l'intérêt de la cité, les ennemis ou les citoyens; à toute autre personne le men-
c songe est interdit, et nous affirmerons que le particulier qui ment aux chefs commet une faute de même nature, mais plus grande, que le malade qui ne dit pas la vérité au médecin, que l'élève qui cache au pedotribe ses dispositions physiques, ou que le matelot qui trompe le pilote

sur l'état du vaisseau et de l'équipage en ne l'informant pas de ce qu'il fait, lui ou l'un de ses camarades.

C'est tout à fait vrai, reconnut-il.

Par conséquent, si le chef surprend en flagrant délit de mensonge quelque citoyen d

de la classe des artisans,
soit devin, soit médecin ou charpentier [130],

le punira, comme introduisant une pratique propre à renverser et à perdre une cité aussi bien qu'un vaisseau.

Il le punira, dit-il, si ses actions répondent à ses paroles.

Mais quoi ! la tempérance ne sera-t-elle pas nécessaire à nos jeunes gens?

Comment non?

Or, pour la masse des hommes les principaux points de la tempérance ne sont-ils pas les suivants : obéir aux chefs, et être maître de soi-même en ce qui concerne les e plaisirs du vin, de l'amour et de la table [131]?

Il me semble.

Alors nous approuverons, je pense, ce passage où Homère fait dire à Diomède :

Ami, assieds-toi en silence et obéis à ma parole [132] *!*

et le passage qui vient après :

...Les Achéens, respirant la force, allaient
en silence, craignant leurs chefs [133],

et tous les endroits semblables.

Bien.

Mais que penser de ce vers :

Homme lourd de vin, aux yeux de chien, au cœur de [biche [134] *!*

et de ce qui suit? Sont-elles belles les impertinences que 390
les particuliers, en prose ou en poésie, ont dites à leurs chefs?

Elles ne sont point belles.

Ce ne sont pas en effet, je pense, choses propres à

entendre pour porter les jeunes gens à la tempérance. Qu'elles leur procurent quelque autre plaisir, il n'y a rien d'étonnant à cela. Mais que t'en semble?

Je suis de ton avis, dit-il.

Hé quoi! quand un poète fait dire au plus sage des hommes que rien au monde ne lui paraît plus beau que

...des tables chargées
b *de pain et de viandes, et un échanson puisant au cratère le vin qu'il porte et verse dans les coupes* [135]?

crois-tu que cela soit propre à rendre le jeune homme maître de lui-même? Lui convient-il d'entendre raconter

qu'il n'est sort plus affreux que de mourir de faim [136],

ou que Zeus, veillant seul pendant que les dieux et les
c hommes dormaient, oublia facilement, dans l'ardeur du désir amoureux qui le prit, tous les desseins qu'il avait conçus, et fut à tel point frappé par la vue d'Héra qu'il ne consentit point à rentrer dans son palais, mais voulut sur le lieu même, à terre, s'unir à elle, lui protestant qu'il ne l'avait jamais tant désirée, pas même le jour où ils s'étaient rencontrés pour la première fois

à l'insu de leurs chers parents [137],

ou qu'Arès et Aphrodite furent enchaînés par Héphaïstos pour une affaire du même genre [138]?

Non par Zeus, dit-il, non, cela ne me semble pas convenable.

d Mais, repris-je, si des exemples de fermeté à toute épreuve nous sont donnés, en paroles ou en actes, par des hommes illustres, nous devons les admirer et les écouter; tels ces vers :

Se frappant la poitrine, il gourmanda son cœur :
Supporte, mon cœur! c'est chiennerie bien pire qu'un [jour tu supportas [139]*!*

Tu as parfaitement raison, avoua-t-il.

Il ne faut pas non plus tolérer que nos guerriers reçoivent des présents et soient amis des richesses.

Nullement. e

Ni chanter devant eux :

Les présents persuadent les dieux, les présents persuadent [les rois vénérables [140];

ni louer le gouverneur d'Achille, Phœnix, comme s'il avait sagement conseillé son élève en lui disant de secourir les Achéens s'il en recevait des présents, sinon de ne point se défaire de son ressentiment [141]; et pour Achille lui-même, nous ne consentirons pas à reconnaître qu'il ait aimé les richesses au point de recevoir des présents d'Agamemnon [142], et de ne vouloir rendre un cadavre qu'après en avoir touché la rançon [143]. 391

Il n'est point juste, dit-il, de louer de pareils traits.

J'hésite, poursuivis-je, par respect pour Homère, à affirmer qu'il est impie de prêter de tels sentiments à Achille, de croire ceux qui les lui prêtent, et aussi ceux qui lui font dire, s'adressant à Apollon :

Tu m'as nui, toi qui lances au loin tes traits, le plus [funeste de tous les dieux;
Ah! je me vengerais si j'en avais le pouvoir [144].

Qu'il se soit montré désobéissant et prêt à combattre b
le fleuve qui était un dieu [145]; qu'il ait dit de sa chevelure consacrée à l'autre fleuve, le Sperchéios :

Je voudrais offrir cette chevelure au héros Patrocle [146],

celui-ci étant mort, et qu'il ait fait cela : voilà choses à ne pas croire. Et quant à Hector traîné autour du tombeau de Patrocle [147], et aux prisonniers égorgés sur son bûcher [148], nous soutiendrons que tous ces récits sont faux, et nous ne souffrirons pas qu'on fasse croire à nos c
guerriers qu'Achille, le fils d'une déesse et du très sage Pélée, lui-même petit-fils de Zeus [149], et l'élève du très sage Chiron, ait eu l'âme assez désordonnée pour y posséder deux maladies contraires : une basse cupidité et un orgueilleux mépris des dieux et des hommes.

Tu as raison, dit-il.

Gardons-nous donc, repris-je, de croire et de laisser dire que Thésée, fils de Poséidon, et Pirithoüs, fils de
d Zeus, aient tenté des enlèvements aussi criminels que ceux qu'on leur attribue [150], ni qu'aucun autre fils de dieu, aucun héros, ait osé commettre les actions terribles et sacrilèges dont on les accuse faussement. Au contraire, contraignons les poètes à reconnaître qu'ils n'ont pas commis de telles actions, ou qu'ils ne sont pas les enfants des dieux; mais ne leur permettons pas de faire les deux assertions à la fois, ni d'essayer de persuader à nos jeunes gens que les dieux produisent des choses mauvaises et que les héros ne sont en rien meilleurs que les hommes.
e Comme nous le disions tout à l'heure [151], ces propos sont impies et faux; car nous avons démontré qu'il est impossible que le mal vienne des dieux.

Sans contredit.

Ajoutons qu'ils sont nuisibles à ceux qui les entendent; tout homme, en effet, se pardonnera sa méchanceté s'il est persuadé qu'il ne fait que ce que font et ont fait

les descendants des dieux,
les proches parents de Zeus, qui sur le mont Ida,
haut dans l'éther, ont un autel consacré à leur père,

et qui

dans leurs veines gardent encore un sang divin [152].

Ces raisons nous obligent à mettre fin à de telles fictions,
392 de peur qu'elles n'engendrent, dans notre jeunesse, une grande facilité à mal faire.

Certainement, dit-il.

Maintenant, repris-je, quelle autre sorte de discours nous reste-t-il à examiner, parmi ceux qu'il convient de tenir ou de ne pas tenir? Nous avons dit, en effet, comment il faut parler des dieux, des démons, des héros et des habitants de l'Hadès.

Parfaitement.

Donc, ce qui nous reste à dire concerne les hommes?

C'est évident.

Mais, mon ami, il nous est impossible, pour le moment, de fixer ces règles.

Comment?

Parce que nous dirions, je pense, que les poètes et les faiseurs de fables commettent les plus grandes erreurs à propos des hommes, quand ils prétendent que beau- b
coup d'injustes sont heureux, alors que les justes sont malheureux; que l'injustice profite si elle demeure cachée; que la justice est un bien pour autrui, mais pour soi-même un dommage [153]. Nous leur interdirions de pareils discours, et nous leur prescririons de chanter et de conter le contraire; ne le penses-tu pas?

J'en suis certain, répondit-il.

Mais si tu reconnais que j'ai raison, en conclurai-je que tu as reconnu aussi ce que nous cherchons depuis beau temps déjà?

Ta réflexion est juste, avoua-t-il.

N'est-ce pas que nous conviendrons s'il faut parler c
des hommes comme je viens de l'indiquer lorsque nous aurons découvert ce qu'est la justice et si, par nature, elle profite à celui qui la possède, qu'il passe pour juste ou non?

Rien de plus vrai, dit-il.

Mais mettons terme à ce qui regarde les discours; c'est la diction, je pense, qu'après cela il faut examiner : alors nous aurons traité du fond et de la forme d'une manière complète [154].

Alors Adimante : Je ne comprends pas, dit-il, ce que tu veux dire.

Il le faut pourtant, repris-je. Peut-être comprendras-tu d
mieux de la façon suivante. Tout ce que disent les conteurs de fables et les poètes n'est-il pas le récit d'événements passés, présents ou futurs?

Comment, répondit-il, serait-ce autre chose?

Eh bien! n'emploient-ils pas pour cela le récit simple, imitatif, ou l'un et l'autre à la fois?

De ceci encore je te demande une plus claire explication.

Je suis, à ce qu'il paraît, un maître ridicule et obscur. Donc, comme ceux qui sont incapables de s'expliquer, je ne prendrai pas la question dans son ensemble, mais
e dans l'une de ses parties, et j'essaierai par là de te montrer ce que je veux dire. Réponds-moi : ne sais-tu pas les premiers vers de l'*Iliade* dans lesquels le poète raconte que Chrysès pria Agamemnon de lui rendre sa fille, que celui-ci s'emporta, et que le prêtre, n'ayant pas
393 obtenu l'objet de sa demande, invoqua le dieu contre les Achéens?

Je le sais.

Tu sais donc que jusqu'à ces vers :

il implorait tous les Achéens
et surtout les deux Atrides, chefs des peuples [155],

le poète parle en son nom et ne cherche pas à tourner notre pensée dans un autre sens, comme si l'auteur de ces paroles était un autre que lui-même. Mais pour ce
b qui suit, il s'exprime comme s'il était Chrysès, et s'efforce de nous donner autant que possible l'illusion que ce n'est pas Homère qui parle, mais le vieillard, prêtre d'Apollon; et il a composé à peu près de la même manière tout le récit des événements qui se sont passés à Ilion, à Ithaque et dans toute l'*Odyssée*.

Parfaitement, dit-il.

Or, n'y a-t-il pas récit, et quand ce sont les discours prononcés de part et d'autre qu'il rapporte, et quand ce sont les événements qui se placent entre ces discours?

Comment non?

c Mais lorsqu'il parle sous le nom d'un autre, ne dirons-nous pas qu'il rend autant que possible son élocution semblable à celle du personnage dont il nous annonce le discours?

Nous le dirons. Pourquoi pas?

Or, se rendre semblable à un autre sous le rapport de la voix et de l'aspect, c'est imiter celui auquel on se rend semblable?

Sans doute.

Mais en ce cas, ce semble, Homère et les autres poètes se servent de l'imitation dans leurs récits.

Parfaitement.

Au contraire, si le poète ne se dissimulait jamais, l'imitation serait absente de toute sa poésie, de tous ses récits. Mais, pour que tu ne me dises pas que tu ne d
comprends pas cela aussi, je vais te l'expliquer. Si en effet Homère, après avoir dit que Chrysès vint, portant la rançon de sa fille, supplier les Achéens, surtout les rois, après cela ne s'exprimait point comme s'il était devenu Chrysès, mais comme s'il était toujours Homère, tu sais qu'il n'y aurait pas imitation, mais simple récit. Voici, à peu près, quelle en serait la forme — je m'exprimerai en prose car je ne suis pas poète : « Le prêtre, étant venu, pria les dieux d'accorder aux Achéens la prise de Troie e
et de les garder saufs, pourvu qu'ils lui rendissent sa fille, acceptant sa rançon et craignant le dieu. Quand il eut ainsi parlé, tous lui témoignèrent leur déférence et l'approuvèrent, mais Agamemnon s'emporta, lui ordonnant de partir immédiatement et de ne point revenir, de peur que le sceptre et les bandelettes du dieu ne lui fussent plus d'aucun secours. Avant d'être délivrée, sa fille, ajouta-t-il, vieillirait à Argos avec lui. Donc il lui enjoignit de s'en aller et de ne point l'irriter s'il tenait à rentrer sain et sauf chez lui. Le vieillard, à ces 394
mots, fut pris de crainte et se retira en silence; mais, étant sorti du camp, il adressa à Apollon de nombreuses prières, appelant ce dieu par tous ses noms, le conjurant de se souvenir et de payer son prêtre de retour, si jamais celui-ci, soit en construisant des temples, soit en sacrifiant des victimes, l'avait honoré de présents agréables; comme récompense, il lui demanda instamment de faire expier aux Achéens, par ses flèches, les larmes qu'il versait. » Voilà, camarade, un simple récit sans imitation. b

Je comprends, dit-il.

Comprends aussi qu'il y a une espèce de récit opposée à celle-là, lorsqu'on retranche ce que dit le poète entre les discours et qu'on ne laisse que le dialogue.

Je comprends cela aussi, répondit-il; c'est la forme propre à la tragédie.

Ta remarque est fort juste, repris-je, et je pense que maintenant tu vois clairement ce que je ne pouvais t'expliquer tout à l'heure, à savoir qu'il y a une première
c sorte de poésie et de fiction entièrement imitative qui comprend, comme tu l'as dit, la tragédie et la comédie; une deuxième où les faits sont rapportés par le poète lui-même — tu la trouveras surtout dans les dithyrambes [156] — et enfin une troisième, formée de la combinaison des deux précédentes, en usage dans l'épopée et dans beaucoup d'autres genres. Tu me comprends?

Oui, j'entends ce que tantôt tu voulais dire.

Rappelle-toi aussi qu'antérieurement à ceci nous disions que nous avions traité du fond du discours, mais qu'il nous restait à en examiner la forme.

Je me le rappelle.

d Je disais donc précisément qu'il nous fallait décider si nous permettrions aux poètes de composer des récits purement imitatifs, ou d'imiter telle chose et non telle autre, et lesquelles de part et d'autre, ou si nous leur interdirions l'imitation.

Je devine, dit-il, que tu examineras si nous devons admettre ou non la tragédie et la comédie dans notre cité.

Peut-être, répondis-je, et peut-être plus que cela, car je ne le sais pas encore; mais par où la raison, comme un souffle, nous porte, par là nous devons aller.

Voilà qui est bien dit.

e Maintenant, Adimante, examine si nos gardiens doivent être ou non des imitateurs [157]. De ce que nous avons dit plus haut ne suit-il pas que chacun ne peut bellement exercer qu'un métier, non pas plusieurs, et que celui qui tenterait de s'adonner à plusieurs échouerait en tous, de manière à n'y point acquérir de réputation?

Comment cela n'arriverait-il pas?

Or, le raisonnement n'est-il pas le même concernant

l'imitation? Le même homme peut-il imiter plusieurs choses aussi bien qu'une seule?

Non, assurément.

Encore moins pourra-t-il exercer à la fois une pro- 395
fession importante et imiter plusieurs choses, être imitateur, puisque les mêmes personnes ne peuvent réussir en deux formes d'imitation qui paraissent voisines l'une de l'autre, comme la tragédie et la comédie; ne les appelais-tu pas tout à l'heure des imitations?

Si, et tu as raison de dire que les mêmes personnes ne peuvent y réussir.

On ne peut même pas être à la fois rhapsode et acteur.

C'est vrai.

Et les acteurs qui jouent dans les comédies et les tragédies ne sont pas les mêmes; or tout cela est imitation, b
n'est-ce pas?

Imitation.

Il me semble, Adimante, que la nature humaine est réduite en parties encore plus petites, de sorte que l'homme ne peut bien imiter plusieurs choses, ou faire les choses mêmes que reproduit l'imitation.

Rien de plus vrai, dit-il.

Si donc nous maintenons notre premier principe, à savoir que nos gardiens, dispensés de tous les autres métiers, doivent être les artisans tout dévoués de l'indépendance c
de la cité, et négliger ce qui n'y porte point, il faut qu'ils ne fassent et n'imitent rien d'autre; s'ils imitent, que ce soient les qualités qu'il leur convient d'acquérir dès l'enfance : le courage, la tempérance, la sainteté, la libéralité et les autres vertus du même genre; mais la bassesse, ils ne doivent ni la pratiquer ni savoir habilement l'imiter, non plus qu'aucun des autres vices, de peur que de l'imitation ils ne recueillent le fruit de la réalité. Ou bien n'as-tu pas remarqué que l'imitation, d
si depuis l'enfance on persévère à la cultiver, se fixe dans les habitudes et devient une seconde nature pour le corps, la voix et l'esprit?

Certainement, répondit-il.

Nous ne souffrirons donc pas, repris-je, que ceux dont nous prétendons prendre soin et qui doivent devenir des hommes vertueux, imitent, eux qui sont des hommes, une femme jeune ou vieille, injuriant son mari, rivalisant avec les dieux [158] et se glorifiant de son bonheur, ou se
e trouvant dans le malheur, dans le deuil et dans les larmes; à plus forte raison n'admettrons-nous pas qu'ils l'imitent malade, amoureuse ou en mal d'enfant [159].

Non, certes, dit-il.

Ni qu'ils imitent les esclaves, mâles ou femelles, dans leurs actions serviles.

Cela non plus.

Ni, ce semble, les hommes méchants et lâches qui font le contraire de ce que nous disions tout à l'heure, qui se rabaissent et se raillent les uns les autres, et tiennent
396 des propos honteux, soit dans l'ivresse, soit de sang-froid; ni toutes les fautes dont se rendent coupables de pareilles gens, en actes et en paroles, envers eux-mêmes et envers les autres. Je pense qu'il ne faut pas non plus les habituer à contrefaire le langage et la conduite des fous [160]; car il faut connaître les fous et les méchants, hommes et femmes, mais ne rien faire de ce qu'ils font et ne pas les imiter.

Cela est très vrai, dit-il.

Quoi donc? poursuivis-je, imiteront-ils les forgerons, les autres artisans, les rameurs qui font avancer les
b trirèmes, les maîtres d'équipage, et tout ce qui se rapporte à ces métiers?

Et comment, répliqua-t-il, le leur permettrait-on, puisqu'ils n'auront même pas le droit de s'occuper d'aucun de ces métiers?

Et le hennissement des chevaux, le mugissement des taureaux, le murmure des rivières, le fracas de la mer, le tonnerre et tous les bruits du même genre [161], les imiteront-ils?

Non, répondit-il, car il leur est interdit d'être fous et d'imiter les fous.

Si donc, repris-je, je comprends ta pensée, il est une

manière de parler et de raconter que suit le véritable honnête homme, lorsqu'il a quelque chose à dire; et il c
en est une autre, différente, à laquelle s'attache et se conforme toujours l'homme de nature et d'éducation contraires.

Quelles sont ces manières? demanda-t-il.

L'homme mesuré, ce me semble, quand il sera amené dans un récit à rapporter quelque mot ou quelque action d'un homme bon, voudra s'exprimer comme s'il était cet homme et ne rougira pas d'une telle imitation, surtout s'il imite quelque trait de fermeté ou de sagesse. d
Il imitera moins souvent et moins bien son modèle quand celui-ci aura failli, sous l'effet de la maladie, de l'amour, de l'ivresse ou d'un autre accident. Et lorsqu'il aura à parler d'un homme indigne de lui, il ne consentira pas à l'imiter sérieusement, sinon en passant, quand cet homme aura fait quelque chose de bien; et encore en éprouvera-t-il de la honte, à la fois parce qu'il n'est point exercé à imiter de tels hommes et parce qu'il lui répugne de se modeler et de se former sur le type de e
gens qui ne le valent pas; au fond, il méprise l'imitation et n'y voit qu'un amusement.

C'est naturel, dit-il.

Il se servira donc d'une forme de récit pareille à celle dont nous parlions, il y a un moment, à propos des vers d'Homère, et son discours participera à la fois de l'imitation et de la narration simple, mais, dans un long discours, il n'y aura qu'une petite part d'imitation. N'ai-je pas raison?

Assurément, répondit-il; tel doit être le type de cet orateur.

Par conséquent, repris-je, l'orateur différent, dans la 397
mesure où il sera plus médiocre, imitera tout et ne croira rien indigne de lui, de sorte qu'il tentera sérieusement de contrefaire, en présence de nombreux auditoires, ce que nous énumérions tout à l'heure : le bruit du tonnerre, des vents, de la grêle, des essieux, des poulies; les sons de la trompette, de la flûte, de la syrinx,

de tous les instruments, et de plus les cris des chiens, des moutons et des oiseaux; son discours tout entier
b sera imitatif de voix et de gestes : il n'y entrera que peu de récit.

Oui, dit il, c'est inévitable.

Voilà les deux sortes de récit dont je voulais parler.

Et, en effet, elles existent.

Or, la première ne comporte que de faibles variations, et lorsqu'on aura donné au discours l'harmonie et le rythme qui lui conviennent [162], on n'aura guère qu'à conserver cette même et unique harmonie — qui est
c presque uniforme — et un rythme qui, semblablement, ne change pas.

C'est tout à fait comme tu dis.

Mais l'autre, n'exige-t-elle pas le contraire? Ne lui faut-il pas toutes les harmonies, tous les rythmes pour s'exprimer de la manière qui lui est propre, puisqu'elle comporte toutes les formes de variations ?

C'est très juste.

Mais tous les poètes, et en général ceux qui racontent, n'emploient-ils pas l'une ou l'autre de ces formes de diction, ou un mélange des deux?

Nécessairement, dit-il.

d Que ferons-nous donc? poursuivis-je. Admettrons-nous dans notre cité toutes ces formes, l'une ou l'autre des formes pures, ou leur mélange?

Si mon opinion l'emporte, répondit-il, nous nous déciderons en faveur de la forme pure qui imite l'homme de bien.

Cependant, Adimante, la forme mélangée a bien de l'agrément; et la forme de beaucoup la plus agréable aux enfants, à leurs gouverneurs et à la foule, est l'opposée de celle que tu préfères.

C'est en effet la plus agréable.

Mais, repris-je, tu me diras peut-être qu'elle ne convient
e pas à notre gouvernement, parce qu'il n'y a point chez nous d'homme double ni multiple, et que chacun n'y fait qu'une seule chose.

En effet, elle ne convient pas.

N'est-ce donc pas à cause de cela que dans notre cité seulement on trouvera le cordonnier cordonnier, et non pas pilote en même temps que cordonnier, le laboureur laboureur, et non pas juge en même temps que laboureur, le guerrier guerrier et non pas commerçant en même temps que guerrier, et ainsi de tous?

C'est vrai, dit-il.

Si donc un homme en apparence capable, par son 398
habileté, de prendre toutes les formes et de tout imiter, venait dans notre ville pour s'y produire, lui et ses poèmes, nous le saluerions bien bas comme un être sacré, étonnant, agréable; mais nous lui dirions qu'il n'y a point d'homme comme lui dans notre cité et qu'il ne peut y en avoir; puis nous l'enverrions dans une autre ville, après avoir versé de la myrrhe sur sa tête et l'avoir couronné de bandelettes [163]. Pour notre compte, visant à l'utilité, nous aurons recours au poète et au conteur plus austère b
et moins agréable qui imitera pour nous le ton de l'honnête homme et se conformera, dans son langage, aux règles que nous avons établies dès le début, lorsque nous entreprenions l'éducation de nos guerriers [164].

Oui, dit-il, nous agirons de la sorte si cela dépend de nous.

Maintenant, mon ami, il me semble que nous en avons fini avec cette partie de la musique qui concerne les discours et les fables, car nous avons traité et du fond et de la forme.

Il me le semble aussi, répondit-il.

Après cela ne nous reste-t-il pas à traiter du caractère c
du chant et de la mélodie?

Si, évidemment.

Or, tout homme ne trouverait-il pas immédiatement ce que nous devons en dire et ce qu'ils doivent être, si nous voulons rester d'accord avec nos précédents propos?

Alors Glaucon, souriant : Pour moi, Socrate, dit-il, je risque de rester en dehors de « tous les hommes »,

car je ne suis guère en état d'inférer, à l'instant, ce que doivent être ces choses; je le soupçonne cependant.

En tout cas, repris-je, tu es en état de faire cette
d première remarque : que la mélodie se compose de trois éléments, les paroles, l'harmonie et le rythme [165].

Pour cela oui, reconnut-il.

Quant aux paroles, diffèrent-elles de celles qui ne sont pas chantées? Ne doivent-elles pas être composées selon les règles que nous énoncions tout à l'heure et dans une forme semblable?

C'est vrai, dit-il.

Et l'harmonie et le rythme doivent s'accorder aux paroles.

Comment non?

Mais nous avons dit qu'il ne fallait pas de plaintes et de lamentations dans nos discours.

Il n'en faut pas en effet.

e Quelles sont donc les harmonies plaintives [166]? Dis-le moi puisque tu es musicien.

Ce sont, répondit-il, la lydienne mixte, la lydienne aiguë et quelques autres semblables [167].

Par conséquent ces harmonies-là sont à retrancher, n'est-ce pas? car elles sont inutiles aux femmes honnêtes, et à plus forte raison aux hommes [168].

Certainement.

Mais rien n'est plus inconvenant pour les gardiens que l'ivresse, la mollesse et l'indolence.

Sans contredit.

Quelles sont donc les harmonies molles, usitées dans les banquets?

L'ionienne et la lydienne qu'on appelle lâches.

399 Eh bien! mon ami, t'en serviras-tu pour former des guerriers?

En aucune façon, dit-il [169]; seulement je crains qu'il ne te reste que la dorienne et la phrygienne [170].

Je ne me connais pas en harmonies, avouai-je; mais laisse-nous celle qui imite comme il convient, d'un brave engagé dans la bataille ou dans toute autre action violente,

les tons et les accents, lorsque par infortune il court au-devant des blessures, de la mort, ou tombe dans quelque autre malheur, et qu'en toutes ces conjonctures, ferme b à son rang et résolu, il repousse les attaques du sort. Laisse-nous une autre harmonie pour imiter l'homme engagé dans une action pacifique, non pas violente mais volontaire, qui cherche à persuader pour obtenir ce qu'il demande, soit un dieu par ses prières, soit un homme par ses leçons et ses conseils, ou au contraire, prié, enseigné, persuadé, se soumet à un autre, et par ces moyens ayant réussi à son gré, n'en conçoit pas d'orgueil, mais se conduit en toutes ces circonstances avec sagesse et modération, content de ce qui lui arrive. Ces deux harmonies, la c violente et la volontaire, qui imiteront avec le plus de beauté les accents des malheureux, des heureux, des sages et des braves, celles-là laisse-les.

Mais, répondit-il, les harmonies que tu me demandes de laisser ne sont autres que celles dont je viens de faire mention.

Donc, repris-je, nous n'aurons pas besoin, pour nos chants et nos mélodies, d'instruments à cordes nombreuses, qui rendent toutes les harmonies.

Il ne me le semble pas, dit-il.

Et par suite nous n'aurons pas à entretenir des fabricants de triangles, de pectis et autres instruments po- d lychordes [171] et polyharmoniques.

Non, apparemment.

Mais quoi? les fabricants de flûtes et les aulètes, les admettras-tu dans la cité? Cet instrument n'est-il pas celui qui peut émettre le plus de sons, et les instruments qui rendent toutes les harmonies ne sont-ils pas des imitations de la flûte [172]?

C'est évident.

Il te reste donc, repris-je, la lyre et la cithare, utiles à la ville; aux champs, les bergers auront la syrinx.

C'est, dit-il, une conséquence de notre raisonnement.

Au reste, mon ami, nous n'innovons pas en préférant e

Appollon et les instruments d'Apollon à Marsyas et à ses instruments.

Non, par Zeus ! je ne crois pas que nous innovions.

Mais, par le chien ! m'écriai-je, nous avons, sans nous en apercevoir, purifié la cité que, tout à l'heure, nous disions adonnée à la mollesse.

Et nous avons sagement agi, dit-il.

Or çà donc, repris-je, achevons de la purifier. Après les harmonies il nous reste à examiner les rythmes; nous ne devons pas les rechercher variés, ni formant des mesures de toute sorte, mais discerner ceux qui expriment une vie réglée et courageuse; quand nous les aurons discernés,
400 nous obligerons la mesure et la mélodie à se conformer aux paroles, et non les paroles à la mesure et à la mélodie. Quels sont ces rythmes, c'est ton affaire de nous les désigner, comme tu as fait des harmonies.

Mais par Zeus ! objecta-t-il, je ne sais que dire. Qu'il y en ait en effet trois sortes [173] avec lesquels on tresse toutes les mesures, comme il y a quatre sortes de tons d'où l'on tire toutes les harmonies, je puis le dire, l'ayant étudié; mais quels sont ceux qui imitent tel genre de vie, je ne le sais.

b Sur ce point, dis-je, nous consulterons Damon [174] et nous lui demanderons quelles sont les mesures qui conviennent à la bassesse, à l'insolence, à la folie et aux autres vices, et quels rythmes il faut laisser pour leurs contraires. Je crois l'avoir vaguement entendu prononcer les noms d'énoplien [175] composé, de dactyle, d'héroïque, mais je ne sais quel arrangement il donnait à ce dernier rythme, dans lequel il égalait les temps faibles et les temps forts, et qui se terminait par une brève ou une longue. Il appelait aussi, je crois, un pied iambe, un autre trochée,
c et leur assignait des longues et des brèves. Et dans certains de ces mètres, il blâmait ou louait, me semble-t-il [176] le mouvement de la mesure [177] non moins que les rythmes eux-mêmes — ou quelque chose qui tenait des deux — car je ne le sais pas au juste; mais, comme je le disais,

renvoyons ces questions à Damon : les discuter demanderait beaucoup de temps, n'est-ce pas?

Oui, par Zeus !

Mais voici un point que tu peux trancher, c'est que la grâce et le manque de grâce dépendent de l'eurythmie et de l'arythmie.

Sans doute.

Mais le bon et le mauvais rythme suivent et imitent d
l'un le bon style, l'autre le mauvais, et pour la bonne et la mauvaise harmonie il en est de même, si le rythme et l'harmonie se conforment aux paroles, comme nous le disions tout à l'heure, et non les paroles au rythme et à l'harmonie.

Assurément, dit-il, ils doivent s'accorder aux paroles.

Mais la manière de dire et le discours lui-même, ne dépendent-ils pas du caractère de l'âme?

Comment non?

Et tout le reste ne dépend-il pas du discours?

Si.

Ainsi le bon discours, la bonne harmonie, la grâce et l'eurythmie dépendent de la simplicité du caractère, non e
point de cette sottise que nous appelons gentiment simplicité, mais de la simplicité véritable d'un esprit qui allie la bonté à la beauté.

Parfaitement.

Or nos jeunes gens ne doivent-ils pas rechercher en tout ces qualités s'ils veulent accomplir leur propre tache?

Ils doivent les rechercher.

Mais la peinture en est pleine ainsi que tous les arts 401
du même genre : en est pleine l'industrie du tisserand, du brodeur, de l'architecte, du fabricant des autres objets, et même la nature des corps et des plantes; en tout cela, en effet, il y a grâce ou laideur. Et la laideur, l'arythmie, l'inharmonie sont sœurs du mauvais langage et du mauvais caractère, tandis que les qualités opposées sont sœurs et imitations du caractère opposé, du caractère sage et bon.

Certainement, dit-il.

b Mais les poètes sont-ils les seuls que nous devions surveiller et contraindre à n'introduire dans leurs créations que l'image du bon caractère? Ne faut-il pas surveiller aussi les autres artisans et les empêcher d'introduire le vice, l'incontinence, la bassesse et la laideur dans la peinture des êtres vivants, dans l'architecture, ou dans tout autre art? Et, s'ils ne peuvent se conformer à cette règle, ne faut-il pas leur défendre de travailler chez nous, de peur que nos gardiens, élevés au milieu des images du vice comme dans un mauvais pâturage, n'y c cueillent et n'y paissent, un peu chaque jour, mainte herbe funeste, et de la sorte n'amassent à leur insu un grand mal dans leur âme? Ne faut-il pas, au contraire, rechercher les artisans heureusement doués pour suivre à la trace la nature du beau et du gracieux, afin que nos jeunes gens, pareils aux habitants d'une saine contrée, profitent de tout ce qui les entoure, de quelque côté que vienne à leurs yeux ou à leurs oreilles une effluence des beaux ouvrages [178], telle une brise apportant la santé de d régions salubres et les disposant insensiblement dès l'enfance à imiter, à aimer la belle raison et à se mettre d'accord avec elle?

On ne saurait mieux les élever, dit-il.

N'est-ce donc pas, Glaucon, repris-je, que l'éducation musicale est souveraine parce que le rythme et l'harmonie ont au plus haut point le pouvoir de pénétrer dans l'âme et de la toucher fortement, apportant avec eux la grâce et la conférant, si l'on a été bien élevé, sinon le contraire? e Et aussi parce que le jeune homme à qui elle est donnée comme il convient sent très vivement l'imperfection et la laideur dans les ouvrages de l'art ou de la nature, et en éprouve justement du déplaisir? Il loue les belles choses, les reçoit joyeusement dans son âme pour en faire sa nourriture, et devient ainsi noble et bon; au 402 contraire, il blâme justement les choses laides, les hait dès l'enfance, avant que la raison lui soit venue, et quand la raison lui vient, il l'accueille avec tendresse et

la reconnaît comme une parente d'autant mieux que son éducation l'y a préparé [179].

Il me semble en effet, dit-il, que ce sont là les avantages que l'on attend de l'éducation par la musique.

Je repris : A l'époque où nous apprenions les lettres nous n'estimions les savoir suffisamment que lorsque leurs éléments, en petit nombre, mais dispersés dans tous les mots, ne nous échappaient plus, et que, ni dans un petit mot ni dans un grand, nous ne les négligions, comme b inutiles à noter; alors, au contraire, nous nous appliquions à les distinguer, persuadés qu'il n'y avait pas d'autre moyen d'apprendre à lire.

C'est vrai.

Il est vrai également que nous ne reconnaîtrons pas les images des lettres, reflétées dans l'eau ou dans un miroir, avant de connaître les lettres elles-mêmes, car tout cela est l'objet du même art et de la même étude.

Très certainement.

Eh bien! je dis de même, par les dieux, que nous ne serons pas musiciens, nous ni les gardiens que nous pré- c tendons élever, avant de savoir reconnaître les formes de la tempérance [180], du courage, de la générosité, de la grandeur d'âme, des vertus leurs sœurs et des vices contraires, partout où elles sont dispersées; avant de percevoir leur présence là où elles se trouvent, elles ou leurs images, sans en négliger aucune, ni dans les petites choses ni dans les grandes, persuadés qu'elles sont l'objet du même art et de la même étude.

C'est tout à fait nécessaire, reconnut-il.

Donc, poursuivis-je, l'homme qui réunit à la fois de d belles dispositions dans son âme, et dans son extérieur des traits qui ressemblent et s'accordent à ces dispositions, parce qu'ils participent du même modèle, constitue le plus beau des spectacles pour qui le peut contempler.

De beaucoup le plus beau.

Mais le plus beau est aussi le plus aimable?

Comment non?

Par conséquent le musicien aimera de tels hommes

autant que possible; mais il n'aimera pas l'homme dépourvu d'harmonie.

Non, avoua-t-il, du moins si c'est l'âme qui a quelque défaut; si c'est le corps, pourtant, il en prendra son parti et consentira à aimer.

e Je comprends, répliquai-je; tu ressens ou tu as ressenti un tel amour, et je t'approuve. Mais dis-moi : le plaisir excessif s'accorde-t-il avec la tempérance?

Comment cela pourrait-il être, puisqu'il ne trouble pas moins l'âme que la douleur?

Et avec les autres vertus?

403 Nullement.

Quoi donc? avec l'insolence et l'incontinence?

Plus qu'avec toute autre chose.

Mais connais-tu un plaisir plus grand et plus vif que celui de l'amour sensuel?

Je n'en connais pas, répondit-il; il n'y en a pas de plus furieux.

Au contraire, l'amour véritable aime avec sagesse et mesure l'ordre et la beauté?

Certainement, dit-il.

Donc, rien de furieux ni d'apparenté à l'incontinence ne doit approcher de l'amour véritable.

Non.

b Et par suite, le plaisir sensuel ne doit pas en approcher; il ne doit pas entrer dans le commerce de l'amant et de l'enfant qui s'aiment d'un véritable amour.

Non, par Zeus, Socrate, il ne doit pas en approcher!

Ainsi donc, semble-t-il, tu poseras en loi dans la cité dont nous traçons le plan, que l'amant peut chérir, fréquenter, embrasser le jeune garçon comme un fils, en vue d'une noble fin, s'il le persuade; mais que pour le reste, il doit avoir avec l'objet de ses soins des rapports tels que jamais on ne le soupçonne d'être allé plus loin,

c s'il ne veut pas encourir le reproche d'homme ignorant et grossier [181].

Tu as raison, dit-il.

Maintenant, repris-je, ne crois-tu pas comme moi que

notre discussion sur la musique soit arrivée à son terme? Elle finit où elle devait finir; car la musique doit aboutir à l'amour du beau.

Je partage ton avis, répondit-il.

Après la musique, c'est par la gymnastique qu'il faut former les jeunes gens.

Sans doute.

Il faut donc les y exercer sérieusement dès l'enfance et au cours de la vie. Voici ma pensée à ce sujet : examine- d
la avec moi. Ce n'est pas, à mon avis, le corps, si bien constitué qu'il soit, qui par sa vertu propre rend l'âme bonne, mais au contraire l'âme qui, lorsqu'elle est bonne, donne au corps, par sa vertu propre, toute la perfection dont il est capable. Que t'en semble?

La même chose qu'à toi, dit-il.

Si donc, après avoir suffisamment pris soin de l'âme, nous lui laissions la tâche de préciser ce qui regarde le corps, nous bornant à indiquer les modèles généraux, e
afin d'éviter de longs discours, ne ferions-nous pas bien?

Tout à fait bien.

Nous avons déjà dit que nos gardiens devaient fuir l'ivresse; en effet, à un gardien moins qu'à tout autre il est permis, étant ivre, de ne pas savoir où il se trouve.

Il serait, en effet, ridicule, dit-il, qu'un gardien eût besoin d'être gardé!

Mais que dirons-nous de la nourriture? Nos hommes sont les athlètes de la plus grande lutte, n'est-ce pas?

Oui.

Donc, le régime des athlètes actuels leur conviendrait- 404
il?

Peut-être.

Mais, repris-je, c'est un régime somnolent et dangereux pour la santé. Ne vois-tu pas qu'ils passent leur vie à dormir ces athlètes, et que pour peu qu'ils s'écartent du régime qu'on leur a prescrit ils contractent de graves et violentes maladies [182]?

Je le vois.

D'un régime plus fin, poursuivis-je, ont besoin nos

athlètes guerriers, pour qui c'est une nécessité de rester, comme les chiens, toujours en éveil, de voir et d'entendre avec la plus grande acuité, et, tout en changeant sou-
b vent de boisson et de nourriture, en s'exposant aux soleils brûlants et aux froids, de conserver une inaltérable santé.

Il me le semble.

Or la meilleure gymnastique n'est-elle pas sœur de la musique simple dont nous parlions il n'y a qu'un moment?

Que veux-tu dire?

Qu'une bonne gymnastique est simple, surtout si elle est destinée à des guerriers.

Comment?

On pourrait, répondis-je, l'apprendre d'Homère. Tu sais, en effet, que quand il fait manger ses héros en campagne il ne les régale ni de poissons, bien qu'ils
c soient près de la mer, sur l'Hellespont, ni de viandes préparées, mais simplement de viandes rôties, d'un apprêt très facile pour des soldats; car partout, peut-on dire, il est plus facile de se servir du feu même que de porter des ustensiles avec soi.

Oui certes.

Des assaisonnements, Homère, je crois, n'a fait jamais mention. Les autres athlètes ne savent-ils pas que pour rester en bonne forme il faut s'abstenir de tout cela?

Et c'est avec raison, dit-il, qu'ils le savent et s'en abstiennent.

d Quant à la table syracusaine et aux mets variés de Sicile, il ne semble pas, mon ami, que tu les approuves, si nos prescriptions te paraissent justes [183].

Non.

Tu n'approuveras pas non plus que des hommes qui doivent rester en bonne forme aient pour maîtresse une jeune fille de Corinthe?

Point du tout.

Ni qu'ils s'adonnent aux délices renommées de la pâtisserie attique?

Non, nécessairement.

En effet, en comparant une telle alimentation et un tel régime à la mélopée et au chant où entrent tous les tons et tous les rythmes, nous ferions, je crois, une e comparaison juste.

Sans doute.

Ici la variété produit le dérèglement, là elle engendre la maladie; au contraire, la simplicité dans la musique rend l'âme tempérante, et dans la gymnastique le corps sain.

Rien de plus vrai, dit-il.

Mais si le dérèglement et les maladies se multiplient 405
dans une cité, ne s'ouvrira-t-il pas beaucoup de tribunaux et de cliniques [184]? la chicane et la médecine y seront en honneur quand les hommes libres eux-mêmes s'y appliqueront nombreux et avec ardeur.

Comment cela n'arriverait-il pas?

Or, du vice et de la bassesse de l'éducation dans une cité est-il plus grande preuve que le besoin de médecins et de juges habiles, non seulement pour les gens du commun et les artisans, mais encore pour ceux qui se piquent d'avoir reçu une éducation libérale? Ou bien penserais-tu que ce n'est pas une honte et une grande b preuve de manque d'éducation que d'être forcé d'avoir recours à une justice d'emprunt, et de rendre les autres maîtres et juges de son droit, faute de justice personnelle?

C'est la plus grande honte qui soit! dit-il.

Mais ne crois-tu pas qu'il y ait honte plus grande encore quand, non content de passer la majeure partie de sa vie devant les tribunaux à soutenir ou à intenter des procès, on se vante par vulgarité d'être habile à commettre l'injustice, de pouvoir jouer tous les tours, c s'enfuir par toutes les issues, et plier comme l'osier pour éviter le châtiment? Et cela pour des intérêts mesquins et méprisables, parce qu'on ne sait pas combien il est plus beau et meilleur d'ordonner sa vie de façon à n'avoir pas besoin d'un juge somnolent?

C'est là, avoua-t-il, honte plus grande encore.

D'un autre côté, recourir à l'art du médecin, non pas pour des blessures ou pour quelqu'une de ces maladies
d que ramènent les saisons, mais parce que, sous l'effet de la paresse et du régime que nous avons décrit, on s'emplit d'humeurs et de vapeurs comme un étang, et contraindre les subtils enfants d'Asclépios à donner à ces maladies les noms de « flatulences » et de « catarrhes », n'est-ce pas, aussi, une chose honteuse [185] ?

Si, répondit-il, et vraiment ce sont des noms de maladies nouveaux et étranges.

Tels, repris-je, qu'il n'en existait pas, je crois, au
e temps d'Asclépios. Je le conjecture parce que ses fils, à Troie, ne blâmèrent point la femme qui fit boire à Eurypyle blessé du vin Pramnien saupoudré abondam-
406 ment de farine d'orge et de fromage râpé, ce qui paraît inflammatoire, non plus qu'ils ne désapprouvèrent le remède de Patrocle [186].

C'était pourtant, dit-il, un breuvage bizarre pour un homme dans cet état.

Non, fis-je observer, si tu réfléchis que la médecine actuelle, qui suit pas à pas les maladies, ne fut point pratiquée par les Asclépiades avant l'époque d'Hérodicos. Hérodicos [187] était pédotribe; devenu valétudinaire il combina la gymnastique avec la médecine, ce qui servit
b d'abord et surtout à le tourmenter lui-même, puis beaucoup d'autres après lui.

Comment donc? demanda-t-il.

En lui ménageant une mort lente, répondis-je. Car, comme sa maladie était mortelle, il la suivit pas à pas sans pouvoir, je crois, la guérir; renonçant à toute autre occupation, il passa sa vie à se soigner, dévoré d'inquiétude pour peu qu'il s'écartât de son régime habituel; de la sorte, traînant une vie languissante, à force d'habileté il atteignit la vieillesse.

Son art lui rendit là un beau service ! s'écria-t-il.

c Il le méritait bien, repris-je, pour n'avoir pas vu que si Asclépios n'enseigna pas ce genre de médecine à ses

descendants, ce ne fut ni par ignorance ni par inexpérience, mais parce qu'il savait que dans une cité bien gouvernée, chacun a une tâche fixée qu'il est obligé d'accomplir, et que personne n'a le loisir de passer sa vie à être malade et à se soigner. Nous sentons le ridicule de cet abus chez les artisans, mais chez les riches et les prétendus heureux nous ne le sentons pas.

Comment? s'enquit-il.

Un charpentier malade, dis-je, demande au médecin d
de lui donner un remède qui, par vomissement ou purgation, évacue sa maladie, ou bien de lui faire soit une cautérisation, soit une incision qui l'en débarrasse. Mais si quelqu'un lui prescrit un long régime, avec des bandages autour de la tête et ce qui s'ensuit, il dit vite qu'il n'a pas le temps d'être malade, qu'il ne trouve aucun avantage à vivre ainsi, ne s'occupant que de sa maladie et négligeant le travail qu'il a devant lui. Après cela il congédie le médecin, et, reprenant son régime e
habituel, revient à la santé et vit en exerçant son métier; ou bien, si son corps n'est pas à même de résister, la mort le tire d'embarras.

Voilà la médecine qui semble convenir à un tel homme.

N'est-ce point, repris-je, parce qu'il a une fonction à remplir, et que s'il ne la remplit pas il ne trouve aucun 407
avantage à vivre?

C'est évident.

Mais le riche, disons-nous, n'a pas de travail dont il ne puisse s'abstenir sans que la vie lui soit insupportable.

On le prétend.

N'entends-tu pas Phocylide dire que *dès qu'on a de quoi vivre il faut pratiquer la vertu* [188] ?

Je pense aussi qu'il faut la pratiquer avant.

Ne lui contestons pas ce point; mais voyons par nous-mêmes si le riche doit pratiquer la vertu et s'il lui est impossible de vivre sans elle, ou si la manie de nourrir b
les maladies, qui empêche le charpentier et les autres artisans de s'appliquer à leur métier, n'empêche pas le riche de suivre le précepte de Phocylide.

Si, par Zeus, dit-il, et rien peut-être ne l'empêche autant que ce soin excessif du corps qui va au delà de ce qu'admet la gymnastique; car il est gênant dans les affaires domestiques, dans les expéditions militaires et dans les emplois sédentaires de la cité.

Mais son principal inconvénient est de rendre difficile c toute étude, toute réflexion ou méditation intérieure. On redoute toujours en effet des maux de tête et des vertiges qu'on impute à la philosophie; aussi, partout où ce soin se rencontre, il entrave l'exercice et la mise à l'épreuve de la vertu, car il fait qu'on croit toujours être malade et qu'on ne cesse de se plaindre de sa santé.

C'est naturel.

Disons donc qu'Asclépios le savait, et que c'est pour les hommes qui tiennent de la nature et du régime qu'ils d suivent une bonne constitution, mais souffrent d'une maladie localisée, qu'il a inventé la médecine. Il a chassé leurs maladies par des remèdes et des incisions, tout en leur ordonnant de ne rien changer à leur régime habituel, afin de ne point porter préjudice aux affaires de la cité. Quant aux sujets entièrement minés par la maladie, il n'a point tenté de prolonger leur vie misérable par un lent traitement d'infusions et de purgations, et de les mettre dans le cas d'engendrer des enfants destinés probablement à leur ressembler; il n'a point pensé qu'il fallût soigner e un homme incapable de vivre dans le cercle de devoirs qui lui est fixé, parce que de cela ni le malade lui-même ni la cité ne tirent profit.

Tu fais un politique d'Asclépios, dit-il.

Il est évident qu'il l'était. Ne vois-tu pas que ses enfants, 408 en même temps qu'ils combattaient vaillamment devant Troie, exerçaient la médecine comme je dis? Ne te souviens-tu pas que lorsque Ménélas fut frappé d'une flèche par Pandaros

ils sucèrent le sang de la blessure et versèrent dessus des remèdes calmants [189],

sans lui prescrire, pas plus qu'à Eurypyle, ce qu'il fallait

boire ou manger après? Ils savaient que ces remèdes suffisaient à guérir des hommes qui, avant leurs blessures, étaient sains et réglés dans leur régime, eussent-ils bu b dans le moment même le breuvage dont nous avons parlé; quant au sujet maladif par nature et incontinent, ils ne pensaient pas qu'il y eût avantage, pour lui ou pour les autres, à prolonger sa vie, ni que l'art médical fût fait à son intention, ni qu'on dût le soigner, fût-il plus riche que Midas.

Ils étaient bien subtils, d'après toi, les enfants d'Asclépios !

Comme il convient, dis-je. Cependant les poètes tragiques et Pindare ne partagent point notre avis. Ils prétendent qu'Asclépios était fils d'Apollon et qu'il se laissa persuader, à prix d'or, de guérir un homme riche c atteint d'une maladie mortelle, ce pour quoi il fut frappé de la foudre [190]. Pour nous, suivant ce que nous avons dit plus haut, nous ne croirons pas ces deux assertions à la fois : si Asclépios était fils d'un dieu, il n'était pas, dirons-nous, avide d'un gain sordide, et s'il était avide d'un gain sordide, il n'était pas fils d'un dieu.

C'est très exact. Mais que dis-tu de ceci, Socrate : faut-il avoir de bons médecins dans la cité? Or les bons médecins sont surtout, sans doute, ceux qui ont traité le plus de sujets sains et malsains; pareillement les bons d juges sont ceux qui ont eu affaire à toutes sortes de naturels.

Assurément, répondis-je, il faut de bons juges et de bons médecins. Mais sais-tu ceux que je considère comme tels?

Je le saurai si tu me le dis.

Je vais essayer; mais tu as compris dans la même question deux choses dissemblables.

Comment? demanda-t-il.

Les plus habiles médecins seraient ceux qui, commençant dès l'enfance à apprendre leur art, auraient traité le plus grand nombre de corps et les plus malsains, et qui, n'étant pas eux-mêmes d'une complexion saine, auraient souffert e

de toutes les maladies. En effet, ils ne guérissent pas, je pense, le corps par le corps — autrement il ne conviendrait pas qu'ils fussent ou deviennent jamais malades — mais le corps par l'âme, et l'âme qui est ou qui devient malade ne peut bien soigner quelque mal que ce soit.

C'est vrai, dit-il.

Mais le juge, mon ami, commande à l'âme par l'âme,
409 et il ne convient point que l'âme soit élevée dans la compagnie des âmes perverses, ni qu'elle ait parcouru la série de tous les crimes, à seule fin de pouvoir, avec acuité, conjecturer par elle-même les crimes des autres, comme le médecin conjecture les maladies du corps; au contraire, il faut qu'elle soit restée ignorante et pure du vice si l'on veut que, belle et bonne, elle juge sainement ce qui est juste. Voilà pourquoi les honnêtes gens se montrent simples dans leur jeunesse et sont facilement trompés par les méchants : ils n'ont point
b en eux des modèles de sentiments semblables à ceux des pervers.

Oui, dit-il, c'est bien ce qui leur arrive.

Aussi, repris-je, le bon juge ne saurait être jeune mais vieux; il faut qu'il ait appris tard ce qu'est l'injustice, qu'il l'ait connue non pas en la logeant dans son âme, mais en l'étudiant longtemps, comme une étrangère, dans l'âme des autres, et que la science, et non son
c expérience propre, lui fasse nettement sentir quel mal elle constitue.

Un tel homme, reconnut-il, serait le plus noble des juges.

Et ce serait le bon juge que tu demandais, ajoutai-je; car celui qui a l'âme bonne est bon. Quant à cet homme habile et soupçonneux, qui a commis beaucoup d'injustices et se croit adroit et sage, il fait preuve, certes, d'une prudence consommée quand il a commerce avec ses pareils, parce qu'il se réfère aux modèles de leurs vices qu'il a en lui; mais quand il se rencontre avec des gens
d de bien déjà avancés en âge, il apparaît sot, incrédule hors de propos, ignorant de ce qu'est un caractère sain,

parce qu'il n'en possède pas le modèle en lui-même. Mais comme il se trouve plus souvent avec les méchants qu'avec les hommes de bien il passe plutôt pour sage que pour ignorant, à ses yeux et à ceux d'autrui.

C'est parfaitement vrai, dit-il.

Donc, repris-je, ce n'est pas dans cet homme qu'il nous faut chercher le juge bon et sage, mais dans le premier. Car la perversité ne saurait se connaître elle-même et connaître la vertu, tandis que la vertu d'une nature cultivée par l'éducation parviendra, avec le temps, ensemble à se connaître elle-même et à connaître le vice. e
C'est donc à l'homme vertueux, me semble-t-il, et non au méchant, qu'il appartient de devenir habile.

Il me le semble comme à toi.

Ainsi, tu établiras dans la cité des médecins et des juges tels que nous les avons décrits, pour soigner les citoyens qui sont bien constitués de corps et d'âme; quant 410
aux autres, on laissera mourir ceux qui ont le corps malsain, et ceux qui ont l'âme perverse par nature et incorrigible, on les mettra à mort.

C'est à coup sûr ce qu'il y a de mieux à faire, pour les malades eux-mêmes et pour la cité.

Mais il est évident, poursuivis-je, que les jeunes gens prendront garde d'avoir besoin de juges s'ils cultivent cette musique simple qui, disions-nous, engendre la tempérance.

Sans doute.

Et n'est-il pas vrai qu'en suivant les même indications b
le musicien qui pratique la gymnastique arrivera à se passer de médecin, hors les cas de nécessité?

Je le crois.

Dans ses exercices mêmes et dans ses travaux il se proposera de stimuler la partie généreuse de son âme plutôt que d'accroître sa force, et, comme les autres athlètes, il ne réglera pas sa nourriture et ses efforts en vue de la vigueur corporelle [191].

C'est très exact, dit-il.

Or, Glaucon, demandai-je, ceux qui ont fondé l'éduca- c

tion sur la musique et la gymnastique, l'ont-ils fait pour former le corps par l'une et par l'autre l'âme?

Pourquoi cette question?

Il y a chance, dis-je, que l'une et l'autre aient été établies principalement pour l'âme.

Comment donc?

N'as-tu pas remarqué quelle est la disposition d'esprit de ceux qui s'adonnent à la gymnastique toute leur vie, et ne touchent pas à la musique? ou de ceux qui font le contraire?

d De quoi parles-tu?

De la rudesse et de la dureté des uns, de la mollesse et de la douceur des autres.

Oui, j'ai remarqué que ceux qui s'adonnent à une gymnastique sans mélange y contractent trop de rudesse, et que ceux qui cultivent exclusivement la musique deviennent plus mous que la décence ne le voudrait [192].

Et, cependant, c'est l'élément généreux de leur nature qui produit la rudesse; bien dirigé il deviendrait courage, mais trop tendu il dégénère en dureté et en mauvaise humeur, comme il est naturel.

Il me le semble.

e Mais quoi? et la douceur, n'appartient-elle pas au naturel philosophe? Trop relâchée, elle l'amollit plus qu'il ne se doit, mais bien dirigée, elle l'adoucit et l'ordonne.

C'est cela.

Or, il faut, disons-nous, que nos gardiens réunissent ces deux naturels [193].

Il le faut, en effet.

Ne faut-il donc pas les mettre en harmonie l'un avec l'autre?

Sans doute.

411 Et leur harmonie ne rend-elle pas l'âme tempérante et courageuse?

Tout à fait.

Tandis que leur désaccord la rend lâche et grossière?

Certainement.

Si donc un homme permet à la musique de le ravir au son de la flûte et de verser en son âme, par le canal des oreilles, ces harmonies douces, molles et plaintives dont nous parlions tout à l'heure, s'il passe sa vie à fredonner, brillant de joie à la beauté du chant: tout d'abord il adoucit l'élément irascible de son âme, comme le feu amollit le fer, et le rend utile, d'inutile et de dur b qu'il était auparavant; mais s'il continue à se livrer au charme, son courage ne tarde pas à se dissoudre et à se fondre, jusqu'à se réduire à rien, à être excisé, comme un nerf, de son âme, le laissant « guerrier sans vigueur [194] ».

C'est parfaitement vrai, dit-il.

Et s'il a reçu de la nature une âme sans courage ce résultat ne se fait pas attendre: si, au contraire, il est né ardent son cœur s'affaiblit, devient impressionnable et prompt, pour des vétilles, à s'emporter et à s'apaiser. c Au lieu de courageux, le voilà irritable, coléreux et plein de mauvaise humeur.

Très certainement.

D'autre part, qu'advient-il s'il se livre tout entier à la gymnastique et à la bonne chère, sans se soucier de la musique et de la philosophie? Tout d'abord le sentiment de ses forces ne l'emplit-il pas de fierté et de courage, et ne devient-il pas plus brave qu'il n'était?

Assurément.

Mais s'il ne fait rien d'autre et n'a point commerce avec la Muse? Eût-il dans l'âme quelque désir d'apprendre, d comme il ne goûte à aucune science, ne participe à aucune recherche, à aucune discussion, ni à aucun autre exercice de la musique, ce désir devient faible, sourd et aveugle: il n'est ni éveillé, ni cultivé, ni dégagé de la gangue des sensations.

Il en est ainsi, dit-il.

Dès lors, je pense, un tel homme devient ennemi de la raison et des Muses; il ne se sert plus du discours pour persuader; en tout il arrive à ses fins par la violence e et la sauvagerie, comme une bête féroce, et il vit au sein

de l'ignorance et de la grossièreté, sans harmonie et sans grâce.

C'est parfaitement exact.

Pour ces deux éléments de l'âme apparemment, le courageux et le philosophique, un dieu, dirai-je, a donné aux hommes deux arts, la musique et la gymnastique; il ne les a point donnés pour l'âme et le corps, si ce n'est par incidence, mais pour ces deux éléments-là, afin qu'ils
412 s'harmonisent entre eux, étant tendus ou relâchés jusqu'au point convenable.

Il le semble.

Par suite, celui qui mêle avec le plus de beauté la gymnastique à la musique, et dans la meilleure mesure les applique à son âme, celui-là, dirons-nous très justement, est parfait musicien et parfait harmoniste, bien plus que celui qui règle entre elles les cordes d'un instrument.

Nous le dirons très justement, Socrate.

Nous aurons donc besoin aussi dans notre cité, Glaucon, d'un chef préposé à régler ce mélange, si nous voulons sauver notre constitution.

b Assurément, nous en aurons le plus grand besoin.

Tel est notre plan d'enseignement et d'éducation dans ses lignes générales; car, à quoi bon nous étendre sur les danses de nos jeunes gens, leurs chasses avec ou sans meute, leurs compétitions gymniques et hippiques [195]? Il est assez clair que les règles à suivre en cela dépendent de celles que nous avons posées, et qu'il n'est pas difficile de les trouver.

Peut-être, dit-il, n'est-ce pas difficile.

Admettons-le, poursuivis-je. Après cela que nous reste-t-il à déterminer? N'est-ce pas le choix des citoyens qui doivent commander ou obéir?

c Sans doute.

Or, il est évident que les vieillards devront commander et les jeunes obéir.

C'est évident.

Et que parmi les vieillards il faut choisir les meilleurs.

C'est évident aussi.

Mais les meilleurs d'entre les laboureurs ne sont-ils pas les plus aptes à cultiver la terre?

Si.

Donc, ne faut-il pas que nos chefs, puisqu'ils doivent être les meilleurs d'entre les gardiens, soient les plus aptes à garder la cité?

Si.

Et cela ne demande-t-il pas de l'intelligence, de l'autorité et du dévouement à l'intérêt public [196]?

Certainement. d

Mais n'est-on pas surtout dévoué à ce qu'on aime?

Il y a nécessité.

Or, un homme aime surtout ce qu'il croit en communauté d'intérêt avec lui, ce dont il considère la réussite comme la sienne et l'insuccès comme le sien.

Oui, dit-il.

Nous choisirons donc parmi les gardiens ceux qui, après examen, nous paraîtront devoir faire, pendant toute leur vie et de toute leur bonne volonté, ce qu'ils considèrent comme profitable à la cité, sans jamais consentir e à faire le contraire.

Voilà en effet ceux qui conviennent, approuva-t-il.

Je crois donc qu'il faut les observer à tous les âges pour voir s'ils restent fidèles à cette maxime, et si, fascinés ou contraints, ils n'abandonnent ni n'oublient l'opinion qui leur impose de travailler au plus grand bien de la cité.

Qu'entends-tu par cet abandon? demanda-t-il.

Je vais te le dire, répondis-je. Il me semble qu'une opinion sort de l'esprit volontairement ou involontairement [197]; sort volontairement l'opinion fausse, quand on 413 est détrompé, involontairement toute opinion vraie.

Pour ce qui est de la sortie volontaire je comprends; mais pour ce qui est de l'involontaire j'ai besoin d'explications.

Quoi donc? ne penses-tu pas avec moi que les hommes sont involontairement privés des biens, et des maux

volontairement? Or se faire illusion sur la vérité n'est-ce pas un mal, être dans le vrai, un bien?

Tu as raison, dit-il, et je crois que c'est involontairement qu'on est privé de l'opinion vraie.

b Et l'on en est privé par vol, par fascination ou par violence?

Voilà encore que je ne comprends pas!

Je m'exprime apparemment, repris-je, à la manière des tragiques. Je dis qu'on est volé quand on est dissuadé ou que l'on oublie parce que le temps dans un cas, dans l'autre la raison, vous ravissent votre opinion à votre insu. Comprends-tu maintenant?

Oui.

Je dis qu'on est victime de violence quand le chagrin ou la douleur vous forcent à changer d'opinion.

Je comprends cela aussi, et c'est exact.

c Donc, tu diras, je pense, avec moi que l'on est fasciné quand on change d'opinion sous le charme du plaisir ou l'oppression de la crainte.

En effet, avoua-t-il, tout ce qui nous trompe semble bien nous fasciner.

Ainsi, comme je le disais tout à l'heure, il faut chercher les plus fidèles gardiens de cette maxime qui prescrit de travailler à ce que l'on regarde comme le plus grand bien de la cité. Il faut les éprouver dès l'enfance en les engageant dans les actions où l'on peut surtout l'oublier et être trompé, puis choisir ceux qui se souviennent, qui d sont difficiles à séduire, et exclure les autres, n'est-ce pas?

Oui.

Et il faut aussi leur imposer des travaux, des douleurs, des combats, en quoi on s'assurera de leur constance.

C'est juste, dit-il.

Or donc, poursuivis-je, nous devons les faire concourir dans une troisième sorte d'épreuve [198], celle de la fascination, et les observer: de même que l'on conduit les poulains au milieu des bruits et des tumultes pour voir s'ils sont craintifs, il faut, pendant leur jeunesse, transporter les guerriers au milieu d'objets effrayants, puis

les ramener vers les plaisirs, pour éprouver — avec bien e plus de soin que l'on n'éprouve l'or par le feu — s'ils résistent au charme et se montrent décents en toutes ces conjonctures, s'ils restent bons gardiens d'eux-mêmes et de la musique qu'ils ont apprise, s'ils se conduisent toujours avec rythme et harmonie, et sont enfin capables de se rendre éminemment utiles à eux-mêmes et à la cité. Et celui qui aura subi les épreuves de l'enfance, de l'adolescence et de l'âge viril, et en sera sorti pur, 414 nous l'établirons chef de la cité et gardien, nous l'honorerons pendant sa vie et après sa mort, lui accordant l'insigne récompense de tombeaux et de monuments à sa mémoire; mais celui qui ne sera pas tel, nous l'exclurons. Voilà, Glaucon, de quelle façon doit se faire, à mon sens, le choix des chefs et des gardiens, à ne le décrire qu'en général, et sans entrer dans le détail.

Je partage ton avis, dit-il.

Par suite, pour être vraiment aussi exact que possible, ne convient-il pas d'appeler, d'une part, gardiens accom- b plis ceux qui veillent sur les ennemis de l'extérieur et les amis de l'intérieur, afin d'ôter aux uns la volonté, aux autres le pouvoir de nuire, et de donner, d'autre part, aux jeunes gens que nous appelions tout à l'heure gardiens, le nom d'auxiliaires [199] et de défenseurs de la pensée des chefs?

Il me le semble.

Maintenant, repris-je, quel moyen aurons-nous de faire croire quelque noble mensonge [200] — l'un de ceux que nous avons qualifiés tantôt de nécessaires — prin- c cipalement aux chefs eux-mêmes, et, sinon, aux autres citoyens?

Quel mensonge? s'enquit-il.

Un qui n'est point nouveau, mais d'origine phénicienne [201], répondis-je; il concerne une chose qui s'est déjà passée en maints endroits, comme les poètes le disent et l'ont fait croire, mais qui n'est point arrivée de nos jours, qui peut-être n'arrivera jamais, et qui, pour qu'on l'admette, demande beaucoup d'éloquence persuasive.

Comme tu parais hésiter à parler !

Tu verras, quand j'aurai parlé, que j'ai bien raison d'hésiter.

Mais parle et ne crains point.

d Je vais donc le faire — quoique je ne sache de quelle audace et de quelles expressions j'userai pour cela — et j'essaierai de persuader d'abord aux chefs et aux soldats, ensuite aux autres citoyens, que tout ce que nous leur avons appris en les élevant et les instruisant, tout ce dont ils croyaient avoir le sentiment et l'expérience, n'était, pour ainsi dire, que songe; qu'en réalité ils étaient alors formés et élevés au sein de la terre [202], eux, leurs e armes et tout ce qui leur appartient; qu'après les avoir entièrement formés la terre, leur mère, les a mis au jour; que, dès lors, ils doivent regarder la contrée qu'ils habitent comme leur mère et leur nourrice [203], la défendre contre qui l'attaquerait, et traiter les autres citoyens en frères, en fils de la terre comme eux.

Ce n'est point sans raison que tu éprouvais de la honte à dire ce mensonge !

415 Oui, avouai-je, j'avais de fort bonnes raisons; mais écoute néanmoins le reste de la fable : « Vous êtes tous frères dans la cité, leur dirons-nous, continuant cette fiction; mais le dieu qui vous a formés a fait entrer de l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont capables de commander : aussi sont-ils les plus précieux. Il a mêlé de l'argent dans la composition des auxiliaires; du fer et de l'airain dans celle des laboureurs et des autres artisans. Pour l'ordinaire, vous engendrerez des enfants semblables à vous-mêmes; mais comme vous êtes tous b parents, il peut arriver que de l'or naisse un rejeton d'argent, de l'argent un rejeton d'or, et que les mêmes transmutations se produisent entre les autres métaux. Aussi, avant tout et surtout, le dieu ordonne-t-il aux magistrats de surveiller attentivement les enfants, de prendre bien garde au métal qui se trouve mêlé à leur âme, et si leurs propres fils ont quelque mélange d'airain c ou de fer, d'être sans pitié pour eux, et de leur accorder le

genre d'honneur dû à leur nature en les reléguant dans la classe des artisans et des laboureurs; mais si de ces derniers naît un enfant dont l'âme contienne de l'or ou de l'argent, le dieu veut qu'on l'honore en l'élevant soit au rang de gardien, soit à celui d'auxiliaire, parce qu'un oracle affirme que la cité périra quand elle sera gardée par le fer ou par l'airain [204]. » Sais-tu quelque moyen de faire croire cette fable ?

Aucun, répondit-il, du moins pour les hommes dont tu parles; mais on pourra la faire croire à leurs fils, à leurs d descendants, et aux générations suivantes [205].

Et cela sera bien propre à leur inspirer plus de dévouement pour la cité et leurs concitoyens, car je crois comprendre ce que tu veux dire.

Donc, notre invention ira par les voies où il plaira à la renommée de la mener. Pour nous, armons ces fils de la terre et faisons-les avancer sous la conduite de leurs chefs. Qu'ils approchent et choisissent l'endroit de la cité le plus favorable pour camper, celui où ils seront le mieux à portée de contenir les citoyens de l'intérieur, e s'il en est qui refusent d'obéir aux lois, et de repousser les attaques de l'extérieur, si l'ennemi, comme un loup, vient fondre sur le troupeau. Après avoir établi leur camp et sacrifié à qui il convient, qu'ils dressent leurs tentes, n'est-ce pas ?

Oui, dit-il.

Telles qu'elles puissent les protéger du froid et de la chaleur ?

Sans doute; car il me semble que tu veux parler de leurs habitations.

Oui, répondis-je, d'habitations de soldats et non d'hommes d'affaires.

En quoi entends-tu, demanda-t-il, que les unes diffèrent 416 des autres ?

Je vais tâcher de te l'expliquer. La chose la plus terrible et la plus honteuse que puissent faire des bergers c'est d'élever, pour les aider à garder leur troupeau, des chiens que l'intempérance, la faim, ou quelque vicieuse

habitude, porterait à nuire aux moutons et à devenir semblables à des loups, de chiens qu'ils devraient être.

C'est une chose terrible, assurément.

b Ne faut-il pas prendre toutes les précautions possibles pour que nos auxiliaires n'agissent pas de la sorte à l'égard des citoyens — puisqu'ils sont plus forts qu'eux — et qu'ils ne deviennent semblables à des maîtres sauvages au lieu de rester de bienveillants alliés?

Il faut y prendre garde, dit-il.

Or, la meilleure des précautions ne consiste-t-elle pas à leur donner une éducation réellement belle?

Mais ils l'ont reçue, fit-il remarquer.

Il n'est pas permis de l'affirmer, mon cher Glaucon [206]. Mais nous pouvons dire, comme je le faisais tout à l'heure, c qu'ils doivent recevoir la bonne éducation, quelle qu'elle soit, s'ils veulent posséder ce qui, mieux que toute autre chose, les rendra doux entre eux et envers ceux dont ils ont la garde.

Tu as raison, avoua-t-il.

Outre cette éducation, tout homme sensé reconnaîtra qu'il faut leur donner des habitations et des biens qui ne les empêchent pas d'être des gardiens aussi parfaits d que possible, et qui ne les portent point à nuire aux autres citoyens.

Et il sera dans le vrai.

Vois donc, repris-je, si pour être tels ils doivent vivre et se loger de la façon que je vais dire : d'abord aucun deux ne possédera rien en propre, hors les objets de première nécessité; ensuite aucun n'aura d'habitation ni de magasin où tout le monde ne puisse entrer. Quant à la nourriture nécessaire à des athlètes guerriers sobres e et courageux, ils la recevront des autres citoyens, comme salaire de la garde qu'ils assurent, en quantité suffisante pour une année, de sorte à n'en avoir point de reste et à n'en point manquer; ils prendront leurs repas ensemble et vivront en commun, comme des soldats en campagne. Pour l'or et l'argent, on leur dira qu'ils ont toujours dans leur âme les métaux qu'ils ont reçus des dieux, qu'ils

n'ont pas besoin de ceux des hommes, et qu'il est impie de souiller la possession de l'or divin en la joignant à celle de l'or mortel, parce que beaucoup de crimes ont été commis pour le métal monnayé du vulgaire, tandis 417 que le leur est pur [207]; qu'à eux seuls entre les habitants de la cité il n'est pas permis de manier et de toucher de l'or‘ ni d'aller sous un toit où il s'en trouve, ni d'en porter sur eux, ni de boire dans des coupes d'argent ou d'or; qu'ainsi ils se sauveront eux-mêmes et sauveront la cité [208]. Au contraire, dès qu'ils auront en propre de la terre, des maisons et de l'argent, de gardiens qu'ils étaient ils deviendront économes et laboureurs, et d'alliés, despotes ennemis b des autres citoyens; ils passeront leur vie à haïr et à être haïs, à comploter et à être en butte aux complots, craignant beaucoup plus les adversaires du dedans que ceux du dehors, et courant aux extrêmes bords de la ruine, eux et le reste de la cité. Pour toutes ces raisons dirons-nous qu'il faut pourvoir les gardiens de logement et de possessions comme je l'ai indiqué, et ferons-nous une loi en conséquence, ou non [209]?

Oui, assurément, dit-il.

LIVRE IV

Est. II
p. 419

Alors Adimante intervint : Que répondras-tu, Socrate, si l'on te dit que tu ne rends pas ces hommes fort heureux, et cela de leur faute? En réalité la cité leur appartient, et ils ne jouissent d'aucun des biens de la cité comme d'autres qui possèdent des terres, bâtissent de belles et grandes maisons qu'ils meublent avec une magnificence appropriée, font aux dieux des sacrifices domestiques, offrent l'hospitalité, et, pour en venir à ce que tu disais tout à l'heure, ont en leur possession de l'or, de l'argent et tout ce qui, d'après l'opinion courante, assure le bonheur. Tes guerriers, dira-t-on, paraissent simplement établis dans la cité comme des auxiliaires
420 salariés, sans autre occupation que de monter la garde.

Oui, avouai-je; ajoute qu'ils ne gagnent que leur nourriture et ne reçoivent point de gages en plus comme les guerriers ordinaires, de sorte qu'ils ne pourraient voyager à leurs frais s'ils le voulaient, ni donner de l'argent à des courtisanes, ni faire aucune de ces dépenses que font les hommes réputés heureux. Voilà des points que tu omets avec beaucoup d'autres semblables dans ton acte d'accusation

Eh bien! dit-il, qu'eux aussi y soient portés!

b Donc, tu demandes ce que je répondrai pour ma défense?

Oui.

En suivant la route que nous avons prise nous trouverons, je pense, ce qu'il faut répondre. Nous dirons qu'il n'y aurait rien d'étonnant à ce que nos guerriers fussent très heureux ainsi, qu'au reste en fondant la cité nous n'avions pas en vue de rendre une seule classe

éminemment heureuse, mais, autant que possible, la cité tout entière [210]. Nous pensions en effet que c'est dans une pareille cité que nous trouverions la justice, et dans la cité la plus mal constituée l'injustice : les examinant l'une et l'autre, nous pourrions nous prononcer c sur ce que nous cherchons depuis longtemps. Or maintenant nous croyons façonner la cité heureuse, non pas en prenant à part un petit nombre de ses habitants pour les rendre heureux, mais en la considérant tout entière; immédiatement après nous examinerons la cité opposée. Si donc nous étions occupés à peindre une statue [211], et que quelqu'un vînt nous blâmer de ne point poser les plus belles couleurs sur les plus belles parties du corps — les yeux, en effet, qui sont ce qu'il y a de plus beau dans le corps, auraient été enduits non de pourpre mais de noir — nous nous défendrions sagement en lui tenant d ce discours : « O personnage étonnant, n'imagine pas que nous devions peindre des yeux si beaux qu'ils ne paraissent plus être des yeux, et faire de même pour les autres parties du corps, mais considère si, en donnant à chaque partie la couleur qui lui convient, nous créons un bel ensemble. Et dans le cas présent ne nous force pas d'attacher à la condition des gardiens un bonheur qui en fera tout autre chose que des gardiens. Car nous pourrions revêtir nos laboureurs de robes somptueuses, e les couronner d'or, et ne les obliger à travailler la terre que pour leur plaisir; nous pourrions coucher les potiers en belle rangée près du feu, faire que, buvant et se régalant, ils ne tournent la roue qu'autant qu'ils désirent s'occuper de leur ouvrage, et, de la même manière, rendre heureux tous les autres citoyens, afin que la cité entière fût dans la joie. Mais ne nous donne pas ce conseil, parce que, si nous t'écoutions, le laboureur cesserait d'être laboureur, le potier d'être potier, et toutes les 421 professions disparaîtraient, dont l'ensemble forme la cité. Encore l'importance de ces professions est-elle moindre : que des savetiers deviennent médiocres et se gâtent, qu'ils se fassent passer pour ce qu'ils ne sont

pas, n'est pas chose terrible pour la cité. Par contre, quand les gardiens des lois et de la cité ne sont gardiens qu'en apparence, tu vois qu'ils la ruinent de fond en comble, alors que, d'autre part, ils ont seuls le pouvoir de la bien administrer et de la rendre heureuse. » Si donc c'est nous qui formons de vrais gardiens, absolument
b incapables de nuire à la cité, celui qui en fait des laboureurs et comme d'heureux convives dans une panégyrie parle d'autre chose que d'une cité. Il faut par suite examiner si, en établissant nos gardiens, nous nous proposons de les rendre aussi heureux que possible, ou si nous envisageons le bonheur de la cité tout entière, auquel cas nous devons contraindre les auxiliaires et les
c gardiens à l'assurer et les persuader, ainsi que tous les autres citoyens, de remplir de leur mieux les fonctions dont ils sont chargés; et lorsque la cité aura pris son accroissement et sera bien organisée, nous laisserons chaque classe participer au bonheur selon sa nature.

Tu me parais avoir raison, dit-il.

Maintenant te semble-t-il sensé de faire la remarque sœur des précédentes?

Laquelle?

Considère les autres artisans et vois si ce n'est point
d cela qui les gâte et les rend mauvais eux aussi.

Quoi donc?

La richesse, dis-je, et la pauvreté.

Comment?

De la façon suivante. Crois-tu que le potier, s'étant enrichi, voudra encore s'occuper de son métier?

Non.

Ne deviendra-t-il pas plus paresseux et plus négligent qu'il n'était?

Oui, beaucoup plus.

Et plus mauvais potier?

Beaucoup plus mauvais potier, aussi.

Par ailleurs, si la pauvreté l'empêche de se procurer des outils, ou quelque autre des objets nécessaires à
e son art, son travail n'en souffrira-t-il pas? Ne fera-t-il

pas de ses fils et de ses apprentis de mauvais ouvriers?

Comment non?

Donc l'une et l'autre, pauvreté et richesse, perdent les arts et les artisans.

Apparemment.

Et nous avons trouvé, ce semble, d'autres choses sur lesquelles les gardiens doivent veiller très attentivement, afin qu'elles ne se glissent point dans la ville à leur insu.

Lesquelles?

La richesse et la pauvreté, répondis-je; car l'une 422
engendre le luxe, la paresse et le goût de la nouveauté, l'autre la bassesse et la méchanceté outre le goût de la nouveauté.

Parfaitement, dit-il. Cependant, Socrate, examine ceci : comment notre cité, ne possédant pas de richesses, sera-t-elle à même de faire la guerre, particulièrement quand elle sera forcée de lutter contre une cité grande et riche?

Il est évident, avouai-je, que la lutte contre une pareille cité est difficile, mais contre deux elle est plus b
facile.

Comment l'entends-tu? demanda-t-il.

D'abord, observai-je, quand il faudra en venir aux mains nos athlètes guerriers n'auront-ils pas à combattre des hommes riches?

Si, dit-il.

Eh bien! Adimante, ne crois-tu pas qu'un lutteur exercé de la meilleure façon possible puisse aisément tenir tête à deux lutteurs riches et gras?

Peut-être non, du moins aux deux à la fois.

Pas même s'il pouvait fuir le premier, puis, se retournant, frapper celui qui le poursuit, et répéter souvent c
ce manège, au soleil et par une grande chaleur? Un tel homme ne battrait-il pas même plus de deux adversaires?

Sans doute, il n'y aurait là rien d'étonnant.

Mais ne crois-tu pas que les riches connaissent mieux la science et la pratique de la lutte que celles de la guerre?

Je le crois.

Donc, selon les apparences, nos athlètes lutteront facilement contre des hommes en nombre double et triple.

J'en conviendrai avec toi, dit-il, car il me semble
d que tu as raison.

Mais quoi ! S'ils envoyaient une ambassade à une autre cité pour dire, ce qui serait la vérité : « L'or et l'argent ne sont point en usage chez nous; nous n'avons pas le droit d'en posséder, mais vous avez ce droit. Combattez donc avec nous et vous aurez les biens de l'ennemi [212]. » Penses-tu qu'il se trouverait des gens, ayant entendu ces paroles, pour choisir de faire la guerre à des chiens solides et vigoureux plutôt que de la faire, avec l'aide de ces chiens, à des moutons gras et tendres?

Je ne le pense pas. Mais si dans une seule cité s'accu-
e mulent les richesses des autres, prends garde que cela n'entraîne un péril pour la cité qui n'est point riche.

Tu es heureux, dis-je, de croire qu'une autre cité que celle que nous avons fondée mérite ce nom !

Pourquoi pas? demanda-t-il.

C'est, répondis-je, un nom d'une signification plus étendue qu'il faut donner aux autres cités, car chacune d'elles est multiple, et non pas une, comme on dit au jeu [213]; elle renferme au moins deux cités ennemies l'une de l'autre : celle des pauvres et celle des riches [214], et
423 chacune de celles-ci se subdivise en plusieurs autres. Si tu les considères comme n'en formant qu'une seule, tu seras complètement déçu, mais si tu les traites comme multiples, donnant aux unes les richesses, les pouvoirs, ou même les personnes des autres, tu auras toujours beaucoup d'alliés et peu d'ennemis. Et aussi longtemps que ta cité sera sagement administrée, comme nous venons de l'établir, elle sera la plus grande de toutes, je ne dis pas en renommée, mais la plus grande en réalité, ne fût-elle composée que de mille guerriers; car tu ne trouveras pas facilement une cité aussi grande, ni chez
b les Grecs, ni chez les Barbares, encore qu'il y en ait

beaucoup qui semblent la surpasser plusieurs fois en grandeur. Penses-tu autrement?

Non, par Zeus ! dit-il.

Ainsi donc, voilà la plus belle limite que nos gardiens puissent donner à l'accroissement de la cité; ayant séparé de la terre à proportion, ils abandonneront le reste.

Quelle est cette limite?

Je pense, répondis-je, que la voici : jusqu'au point où, agrandie, elle conserve son unité, la cité peut prendre de l'extension, mais non pas au delà.

Fort bien. c

Donc nous prescrirons aussi aux gardiens de veiller avec le plus grand soin à ce que la cité ne soit ni petite, ni grande en apparence, mais à ce qu'elle soit de proportions suffisantes tout en gardant son unité.

Et nous leur ferons peut-être là, dit-il, une prescription sans importance !

Moins importante encore, repris-je, est celle que nous avons mentionnée tout à l'heure, disant qu'il fallait reléguer dans les autres classes l'enfant médiocre qui naîtrait parmi les gardiens, et élever au rang de gardien d
l'enfant bien doué qui naîtrait dans les autres classes. Cela visait à montrer qu'aux autres citoyens également il faut confier la fonction pour laquelle ils sont faits par nature, et celle-là seulement, afin que chacun, s'occupant de sa propre tâche, soit un et non pas multiple, et qu'ainsi la cité se développe en restant une, et non pas en devenant multiple [215].

Voilà en effet, dit-il, une plus petite affaire que la précédente !

En vérité, mon bon Adimante, nos prescriptions ne sont pas, comme on le pourrait croire, nombreuses et importantes; elles sont toutes très simples, à condition e
d'observer un seul grand point, qui d'ailleurs, plutôt que grand, est suffisant.

Qu'est-ce? demanda-t-il.

L'éducation de l'enfance et de la jeunesse, répondis-je; car si nos jeunes gens sont bien élevés et deviennent

des hommes raisonnables, ils comprendront aisément d'eux-mêmes tout cela et ce que nous laissons de côté pour le moment, la propriété des femmes, les mariages, et la procréation des enfants, choses qui, selon le pro-
424 verbe, doivent être aussi communes que possible entre amis [216].

Ce sera, en effet, parfaitement bien, dit-il.

Et une fois que notre cité aura bien pris son élan, elle ira s'agrandissant comme un cercle [217]; car une éducation et une instruction honnêtes, quand on les préserve de toute altération, créent de bons naturels, et d'autre part, d'honnêtes naturels ayant reçu cette éducation deviennent meilleurs que ceux qui les ont précédés, sous divers rapports et, entre autres, sous celui de la procréation [218],
b comme cela se voit chez les autres animaux.

C'est naturel.

Donc, pour le dire en peu de mots, il faut que ceux qui ont charge de la cité s'attachent à ce que l'éducation ne s'altère point à leur insu, qu'en toute occasion ils veillent sur elle et, avec tout le soin possible, prennent garde que rien de nouveau, touchant la gymnastique et la musique, ne s'y introduise contre les règles établies, dans la crainte que si quelqu'un dit

les hommes apprécient davantage
les chants les plus nouveaux [219],

c on n'imagine peut-être que le poète veut parler, non d'airs nouveaux, mais d'une nouvelle manière de chanter, et qu'on n'en fasse l'éloge. Or il ne faut ni louer ni admettre une telle interprétation, car il est à redouter que le passage à un nouveau genre musical ne mette tout en danger. Jamais, en effet, on ne porte atteinte aux formes de la musique sans ébranler les plus grandes lois des cités, comme dit Damon, et je le crois [220].

Compte-moi aussi, dit Adimante, parmi ceux qui le croient.

d Donc c'est là, ce semble, dans la musique, que les gardiens doivent édifier leur corps de garde.

Certes, le mépris des lois s'y glisse facilement sans qu'on s'en aperçoive.

Oui, sous forme de jeu, et comme s'il ne faisait aucun mal.

Et réellement, reprit-il, il ne fait rien d'autre que s'introduire peu à peu et s'infiltrer doucement dans les mœurs et dans les usages; de là, il sort plus fort et passe dans les relations sociales; puis, des relations sociales il marche vers les lois et les constitutions avec e
beaucoup d'insolence, Socrate, jusqu'à ce qu'enfin il bouleverse tout chez les particuliers et dans l'État [221].

Soit, dis-je; en est-il vraiment ainsi?

Il me le semble.

Par conséquent, comme nous le disions en commençant, ne faut-il pas que nos enfants participent à des jeux plus légitimes? Si leurs jeux sont déréglés, eux le seront aussi, et il ne se peut qu'ils deviennent, en gran-
425 dissant, des hommes soumis aux lois et vertueux.

Sans doute.

Lors donc que les enfants jouent honnêtement dès le début, l'ordre, au moyen de la musique, pénètre en eux, et, au rebours de ce qui arrive dans le cas que tu citais, il les accompagne partout, accroît leur force, et redresse dans la cité ce qui peut s'y trouver en déclin.

C'est vrai, dit-il.

Et ils retrouvent ces règlements qui paraissent de peu d'importance et que leurs prédécesseurs avaient laissé tomber en désuétude.

Lesquels?

Ceux qui ordonnent aux jeunes gens de garder le silence quand il convient en présence des vieillards, de les b
aider à s'asseoir, de se lever pour leur faire place, d'entourer ses parents de soins — et ceux qui concernent la coupe des cheveux, les vêtements, les chaussures, la tenue extérieure du corps et autres choses semblables [222]. Ne crois-tu pas qu'ils retrouveront ces règlements?

Je le crois.

Mais à mon avis il serait simpliste de légiférer sur

ces sujets, car les ordonnances prises, orales ou écrites, n'auraient point d'effet et ne pourraient être maintenues.

Comment le seraient-elles?

Ce qui paraît sûr, Adimante, repris-je, c'est que l'élan
c donné par l'éducation détermine tout ce qui suit. Aussi bien le semblable n'appelle-t-il pas toujours son semblable?

Certes!

Et nous pourrions dire, je pense, qu'à la fin cet élan aboutit à un grand et parfait résultat, soit en bien soit en mal.

Assurément.

Voilà pourquoi je n'irai pas plus loin et n'entreprendrai pas de légiférer là-dessus [223].

Et avec raison.

Mais, par les dieux, que ferons-nous en ce qui concerne les affaires de l'agora, les contrats que les citoyens des
d diverses classes y passent entre eux, et si tu veux, les contrats de main-d'œuvre? que ferons-nous en ce qui concerne les injures, les voies de fait, l'introduction des instances, l'établissement des juges, l'institution et le paiement des taxes qui pourraient être nécessaires sur les marchés et dans les ports et, en général, la réglementation du marché, de la ville, du port et du reste? Oserons-nous légiférer sur tout cela?

Il ne convient pas, répondit-il, de faire de telles prescriptions à d'honnêtes gens; en effet, ils trouveront
e aisément d'eux-mêmes la plupart des règlements qu'il faut établir en ces matières [224].

Oui, mon ami, dis-je, si Dieu leur donne de garder intactes les lois que nous avons énumérées plus haut.

Sinon, reprit-il, ils passeront leur vie à faire un grand nombre de pareils règlements et à les réformer, s'imaginant qu'ils mettront la main sur le meilleur [225].

Tu veux dire qu'ils vivront comme ces malades que l'intempérance empêche de quitter un mauvais régime.

Parfaitement.

426 Certes, ces gens-là passent leur temps de façon charmante : se soignant, ils n'aboutissent à rien, sauf à compliquer et aggraver leurs maladies; et ils espèrent, chaque fois qu'on leur conseille un remède, que grâce à lui ils deviendront bien portants.

En effet, dit-il, ce sont là les dispositions de ces malades.

Mais quoi! poursuivis-je, n'est-ce pas chez eux un trait charmant qu'ils considèrent comme leur pire ennemi celui qui leur dit la vérité, à savoir que tant qu'ils ne renonceront pas à s'enivrer, à s'emplir de nourriture, à se livrer au libertinage et à la paresse, ni remèdes, b
ni cautères, ni coupures, ni incantations, ni amulettes, ni autres choses du même genre ne leur serviront de rien?

Ce trait n'est pas charmant du tout, observa-t-il, car il n'y a point de grâce à s'emporter contre celui qui donne de bons conseils.

Tu n'es pas, ce semble, un admirateur de ces hommes-là.

Certes non, par Zeus!

Donc, tu n'approuveras pas non plus la cité tout entière qui agit comme il vient d'être dit. Car ne te semblent-elles pas faire la même chose que ces malades les cités mal gouvernées qui défendent aux citoyens, sous peine c
de mort, de toucher à l'ensemble de leur constitution, alors que celui qui sert ces citoyens de la manière la plus agréable et les flatte, empressé à devancer, à prévoir leurs désirs, et habile à les satisfaire, est traité d'homme vertueux, de sage profond, et honoré par elles?

C'est la même chose, reconnut-il, qu'elles font, à mon sens; et je ne les approuve nullement.

Mais que dire de ceux qui consentent, qui s'empressent d
même à servir de telles cités? N'admires-tu pas leur courage et leur complaisance?

Si, exception faite de ceux qui se laissent tromper, et se croient de vrais politiques parce qu'ils sont loués par la multitude.

Que dis-tu? Tu n'excuses pas ces hommes? Crois-tu donc qu'une personne ne sachant pas mesurer, à qui nombre d'autres personnes dans le même cas diraient

e qu'elle a quatre coudées, pourrait s'empêcher de penser que c'est là sa mesure?

Non, avoua-t-il, je ne le crois pas.

Par conséquent ne t'emporte point contre eux; car ils sont les plus charmants du monde, ces hommes-là! Ils font des lois sur les sujets que nous avons énumérés tout à l'heure, et les réforment, s'imaginant qu'ils parviendront à mettre fin aux fraudes qui se commettent dans les contrats et dans les affaires dont nous parlions tantôt : ils ne savent pas qu'en réalité ils coupent les têtes d'une hydre.

427 Effectivement, dit-il, ils ne font pas autre chose.

Pour moi, repris-je, je n'aurais pas pensé que, dans une cité mal ou bien gouvernée, le véritable législateur dût se mettre en peine de ce genre de lois : dans la première parce qu'elles sont inutiles et de nul effet, dans la seconde parce que n'importe qui en trouvera une partie, et que l'autre découlera d'elle-même des institutions déjà établies.

b Que nous reste-t-il donc encore à faire en législation? demanda-t-il.

Je répondis : à nous rien; mais à Apollon, au dieu de Delphes, il reste à faire les plus grandes, les plus belles et les premières des lois.

Lesquelles?

Celles qui regardent la construction des temples, les sacrifices des dieux et des héros, l'ensevelissement des morts, et les cérémonies qui nous rendent leurs mânes propices. De cela en effet nous n'avons la science; aussi, c fondant la cité, devons-nous n'obéir à personne d'autre, si nous sommes sages, ni prendre d'autre guide que celui de notre patrie [226]. Or ce dieu, en de pareilles matières, est le guide national de tous les hommes, puisqu'il rend ses oracles assis sur l'Omphale au centre de la terre [227].

Tu as raison, dit-il, c'est ainsi qu'il faut faire.

d Voilà donc ta cité fondée, fils d'Ariston, repris-je. Maintenant prends où tu voudras une lumière suffisante, appelle ton frère, Polémarque, et les autres, et examine

s'il nous est possible de voir où réside en elle la justice, où l'injustice, en quoi elles diffèrent l'une de l'autre, et laquelle des deux doit posséder celui qui veut être heureux, qu'il échappe ou non aux regards des dieux et des hommes.

C'est comme si tu ne disais rien! intervint Glaucon. Tu nous as promis, en effet, de faire toi-même cette recherche, prétendant qu'il serait impie pour toi de ne pas porter e secours à la justice par tous les moyens qui sont en ton pouvoir.

Il est vrai que j'ai fait la promesse que tu rappelles; je dois donc la tenir, mais il faut que vous m'aidiez.

Nous t'aiderons, dit-il.

J'espère, repris-je, trouver ce que nous cherchons de la façon suivante. Si notre cité a été bien fondée, elle est parfaitement bonne.

Nécessairement.

Il est donc évident qu'elle est sage, courageuse, tempérante et juste [228]

C'est évident.

Par suite, quelle que soit celle de ces vertus que nous trouvions en elle, les vertus restantes seront celles que nous n'aurons pas trouvées. 428

Sans doute.

Si de quatre choses nous en cherchions une, en n'importe quel sujet, et que dès l'abord elle se présentât à nous, nous en saurions assez; mais si nous avions d'abord connaissance des trois autres, par cela même nous connaîtrions la chose cherchée, car il est évident qu'elle ne serait autre que la chose restante [229].

C'est exact, dit-il.

Donc, puisque les objets de notre recherche sont au nombre de quatre, ne devons-nous pas adopter cette méthode?

Si, évidemment.

Or, dans le cas qui nous occupe, je crois que c'est la sagesse qui, la première, s'aperçoit clairement; et voici b qu'à son sujet apparaît un fait étrange [230].

Lequel? demanda-t-il.

La cité que nous avons fondée, dis-je, me semble réellement sage, car elle est prudente dans ses délibérations.

Oui.

Et la prudence dans les délibérations est évidemment une sorte de science; ce n'est point en effet par ignorance, mais par science que l'on délibère bien.

Évidemment.

Mais il y a dans la cité une grande diversité de sciences.

Sans doute.

Est-ce donc à cause de la science des charpentiers c qu'il faut dire que la cité est sage et prudente dans ses délibérations?

Nullement, répondit-il, mais cette science fera dire qu'elle est habile dans la charpente.

Par suite, ce n'est pas parce qu'elle délibère avec science sur la meilleure façon de fabriquer les ouvrages de menuiserie que la cité doit ê re appelée sage?

Certes non!

Serait-ce pour sa science ès ouvrages d'airain ou d'autres métaux?

Pour aucune de ces sciences, dit-il.

Ni pour celle de la production des fruits de la terre, car à ce titre elle est agricole.

Il me le semble.

Quoi donc? poursuivis-je, est-il une science, dans la cité que nous venons de fonder, résidant chez certains d citoyens, par laquelle cette cité délibère, non sur quelqu'une des parties qu'elle enferme, mais sur l'ensemble d'elle-même, pour connaître la meilleure façon de se comporter à son propre égard et à l'égard des autres cités?

Assurément il en est une.

Laquelle? demandai-je, et chez quels citoyens se trouve-t-elle?

C'est, répondit-il, la science de la garde, et elle se trouve chez les chefs que nous appelions tout à l'heure gardiens parfaits.

Et relativement à cette science comment appelles-tu la cité?

Je l'appelle prudente dans ses délibérations et vraiment sage.

Mais, repris-je, quels sont ceux qui, à ton avis, se trouveront en plus grand nombre dans la cité, les forgerons e ou les vrais gardiens?

Les forgerons, et de beaucoup.

Par conséquent, de tous les corps qui tirent leur nom de la profession qu'ils exercent, celui des gardiens sera le moins nombreux?

De beaucoup.

Ainsi, c'est à la classe, à la partie la moins nombreuse d'elle-même et à la science qui y réside, c'est à ceux qui sont à a tête et qui gouvernent, qu'une cité tout entière, fondée selon la nature, doit d'être sage; et les hommes de cette race sont naturellement très rares, auxquels il 429 appartient de participer à la science qui, seule parmi les sciences, mérite le nom de sagesse.

C'est très exact, dit-il.

Nous avons donc trouvé, je ne sais de quelle manière, l'une des quatre vertus cherchées, et en quel point de la cité elle réside.

Pour moi, observa-t-il, elle me paraît trouvée de manière satisfaisante.

Quant au courage lui-même et à la partie de la cité où il réside, partie à cause de laquelle la cité est appelée courageuse, il n'est pas difficile de les voir.

Comment donc?

Qui dirait, poursuivis-je, qu'une cité est lâche ou b courageuse eu égard à autre chose qu'à cette partie qui fait la guerre et porte les armes pour elle?

Personne, répondit-il, ne le dirait eu égard à autre chose.

Aussi bien ne pensé-je pas que les autres citoyens, lâches ou courageux, aient le pouvoir de donner à la cité l'un ou l'autre de ces caractères.

Ils ne l'ont pas en effet.

Donc, la cité est courageuse par une partie d'elle-même, et parce qu'elle possède en cette partie la force de garder
c constamment intacte son opinion sur les choses à craindre : à savoir que ce sont celles, en nombre et en nature, que le législateur a désignées dans l'éducation. Ou bien n'est-ce pas là ce que tu appelles courage?

Je n'ai pas tout à fait compris ce que tu dis; répète-le.

Je dis que le courage est une sorte de sauvegarde.

Oui, mais quelle sorte de sauvegarde?

Celle de l'opinion que la loi a fait naître en nous, par le moyen de l'éducation, sur les choses qui sont à craindre, leur nombre et leur nature. Et j'entendais par sauvegarde constante de cette opinion le fait pour quelqu'un de la
d garder sauve au milieu des peines et des plaisirs, des désirs et des craintes, et de ne point l'abandonner. Je vais t'expliquer cela par une comparaison, si tu veux.

Mais je veux bien.

Tu sais donc que les teinturiers, quand ils veulent teindre de la laine en pourpre, choisissent d'abord, parmi celles de diverses couleurs, une seule espèce de laine, la blanche; qu'ensuite ils la préparent, la soumettant à un long traitement, afin qu'elle prenne au mieux l'éclat de la couleur; qu'enfin ils la plongent dans la teinture. Et
e ce que l'on teint de cette manière est indélébile : le lavage, fait avec ou sans dissolvants, n'en ôte pas la couleur; par contre tu sais ce qui arrive quand on ne procède pas ainsi, quand on teint des laines d'une autre couleur, ou même de la laine blanche sans la préparer à l'avance.

Je sais, dit-il, que la couleur passe et devient ridicule.

Conçois donc, repris-je, que nous avons procédé, dans la mesure de nos forces, à une opération semblable nous aussi, en choisissant les guerriers et en les élevant dans
430 la musique et dans la gymnastique. N'imagine pas qu'autre ait été notre intention : nous tenions à ce qu'ils prissent une teinture aussi belle que possible des lois, afin que, grâce à leur nature et à une éducation appropriée, ils eussent, sur les choses à craindre et le reste, une opinion indélébile [231], qui ne pût être effacée par ces

dissolvants terribles que sont le plaisir — plus puissant dans son action que tout alcali [232] ou toute lessive [233] —, b
la douleur, la crainte et le désir — plus puissants que tout autre dissolvant. C'est cette force qui sauvegarde constamment l'opinion droite et légitime, touchant les choses qui sont ou ne sont pas à craindre, que j'appelle, que je pose comme courage, si tu n'y objectes rien.

Mais je n'y objecte rien, dit-il, car il me semble que si l'opinion droite sur ces mêmes choses n'est pas le fruit de l'éducation, si elle est sauvage ou servile, tu ne la regardes point comme stable, et tu l'appelles d'un autre nom [234].

Ce que tu dis est très exact, avouai-je. c

J'admets donc ta définition du courage.

Oui, admets-la, du moins comme celle du courage politique [235], et tu auras raison. Mais sur ce point, si tu veux, nous discuterons bien mieux une autre fois; pour le moment ce n'est pas le courage que nous cherchons, mais la justice. En voilà donc assez, je pense, sur ce sujet-là.

C'est juste, dit-il.

Dès lors, repris-je, deux vertus nous restent encore à d
trouver dans la cité, la tempérance [236], et l'objet de toute notre recherche, la justice [237].

Parfaitement.

Eh bien! comment pourrions-nous trouver la justice sans plus nous occuper de la tempérance?

Je n'en sais rien, répondit-il; mais je ne voudrais pas qu'elle se montrât à nous la première si nous ne devions plus examiner la tempérance. Si tu veux me faire plaisir, examine d'abord cette dernière.

Mais, certes, je veux bien; j'aurais tort de refuser. e

Examine donc, dit-il.

C'est ce que je vais faire. Et, à voir les choses d'ici, elle ressemble, plus que les vertus précédentes, à un accord et à une harmonie.

Comment?

La tempérance est en quelque sorte un ordre, une maîtrise qui s'exerce sur certains plaisirs et certaines

passions, comme l'indique — d'une façon que je n'entends pas trop — l'expression commune « maître de soi-même », et quelques autres semblables qui sont, pour ainsi dire, des traces de cette vertu, n'est-ce pas [238]?

Très certainement.

Or l'expression « maître de soi-même » n'est-elle pas ridicule? Celui qui est maître de lui-même est aussi, je suppose, esclave de lui-même, et celui qui est esclave,
431 maître; car en tous ces cas c'est la même personne qui est désignée.

Sans doute.

Mais cette expression me paraît vouloir dire qu'il y a dans l'âme humaine deux parties : l'une supérieure en qualité et l'autre inférieure; quand la supérieure par nature commande à l'inférieure, on dit que l'homme est maître de lui-même — c'est un éloge assurément; mais quand, par le fait d'une mauvaise éducation ou de quelque mauvaise fréquentation la partie supérieure, qui est plus petite, se trouve dominée par la masse des éléments
b qui composent l'inférieure, on blâme cette domination comme honteuse, et l'on dit de l'homme dans un pareil état qu'il est esclave de lui-même et déréglé.

Cette explication me paraît juste, dit-il.

Jette donc les yeux, repris-je, sur notre jeune cité; tu y trouveras l'une de ces conditions réalisée, et tu diras que c'est avec raison qu'elle est appelée maîtresse d'elle-même, si tout ce dont la partie supérieure commande à l'inférieure doit être appelé tempérant et maître de soi-même.

J'y jette les yeux et je vois que tu dis vrai.

Certes, on y trouverait aussi, en grand nombre et de
c toutes sortes, passions, plaisirs et peines, surtout chez les enfants, les femmes, les serviteurs et la foule des hommes de peu qu'on appelle libres.

Certainement.

Mais pour les sentiments simples et modérés que le raisonnement dirige et qu'accompagnent l'intelligence et la droite opinion, tu ne les rencontreras que chez de rares

personnes, celles, douées d'une excellente nature, qu'a formées une excellente éducation.

C'est vrai.

Ne vois-tu pas également que dans ta cité les désirs de la foule des hommes de peu sont dominés par les désirs d
et par la sagesse du plus petit nombre des hommes vertueux?

Je le vois.

Si donc on peut dire d'une cité qu'elle est maîtresse de ses plaisirs, de ses passions et d'elle-même, c'est de celle-ci qu'il faut le dire.

Assurément.

Mais ne faut-il pas aussi l'appeler tempérante en considération de tout cela?

Très certainement.

Et si dans une autre cité gouvernants et gouvernés ont la même opinion touchant ceux qui doivent com- e
mander, dans la nôtre aussi résidera cet accord, n'est-ce pas [239]?

Sans aucun doute.

Eh bien! quand les citoyens sont disposés de la sorte, chez lesquels diras-tu que se trouve la tempérance? chez les gouvernants ou les gouvernés?

Chez les uns et les autres, répondit-il.

Ainsi, tu vois que nous devinions juste tout à l'heure, quand nous disions que la tempérance ressemble à une harmonie.

Pourquoi donc?

Parce qu'il n'en est pas d'elle comme du courage et de la sagesse qui, résidant respectivement dans une partie de la cité, rendent cette dernière courageuse et 432
sage. La tempérance n'agit pas ainsi : répandue dans l'ensemble de l'État, elle met à l'unisson de l'octave les plus faibles, les plus forts et les intermédiaires, sous le rapport de la sagesse, si tu veux, de la force, si tu veux encore, du nombre, des richesses, ou de toute autre chose semblable [240]. Aussi pouvons-nous dire avec très grande raison que la tempérance consiste en cette concorde,

harmonie naturelle entre le supérieur et l'inférieur sur le point de savoir qui doit commander, et dans la cité
b et dans l'individu.

Je suis tout à fait de ton avis.

Soit, dis-je; voilà que trois choses ont été découvertes dans notre cité [241]. Quant à la quatrième, par qui cette cité participe encore à la vertu, que peut-elle être? Il est évident que c'est la justice.

C'est évident.

Eh bien! Glaucon, il nous faut maintenant, comme des chasseurs [242], nous poster en cercle autour du fourré, et prendre garde que la justice ne s'enfuie et ne s'éva-
c nouisse à nos yeux. Il est clair en effet qu'elle est quelque part ici. Regarde donc, applique-toi à la hercher; tu la verras peut-être le premier et me la montreras.

Je le voudrais bien! Mais plutôt si tu me prends comme un suivant, capable de discerner ce qu'on lui signale, feras-tu très juste usage de mes forces.

Suis donc après avoir prié avec moi [243].

Je suivrai, dit-il, conduis-moi seulement.

Certes, repris-je, l'endroit est couvert et d'accès pénible; il est obscur et difficile à battre. Cependant il faut avancer.

d Oui, il faut avancer.

Alors, après avoir regardé : Oh! oh! Glaucon, m'écriai-je, il y a chance que nous soyons sur la bonne trace; je crois que le gibier ne nous échappera pas.

Bonne nouvelle! dit-il.

En vérité, nous n'étions guère clairvoyants!

Comment ?

Il y a longtemps, bienheureux homme, — depuis le début de cet entretien — que l'objet de notre recherche semble se rouler à nos pieds et nous ne l'avons pas vu, grands sots que nous sommes! Comme les personnes qui
e cherchent parfois ce qu'elles tiennent entre leurs mains, au lieu de regarder ce qui se trouvait devant nous, nous examinions un point lointain; c'est peut-être pourquoi notre objet nous a échappé [244].

Comment l'entends-tu? demanda-t-il.

Voici, répondis-je : je crois que, d'une certaine manière, nous parlons depuis longtemps de la justice sans nous en rendre compte.

Long préambule, dit-il, pour qui désire écouter!

Eh bien! repris-je, écoute si j'ai raison. Le principe 433
que nous avons posé au début, lorsque nous fondions la cité, comme devant toujours être observé, ce principe ou l'une de ses formes est, ce me semble, la justice. Or nous posions, et nous avons souvent répété, si tu t'en souviens, que chacun ne doit s'occuper dans la cité que d'une seule tâche, celle pour laquelle il est le mieux doué par nature.

Oui, nous le disions.

Mais que la justice consiste à faire son propre travail et à ne point se mêler de celui d'autrui, nous l'avons entendu dire à beaucoup d'autres, et nous-mêmes, sou- b
vent, l'avons dit.

Nous l'avons dit, en effet.

Ainsi donc, poursuivis-je, ce principe qui ordonne à chacun de remplir sa propre fonction pourrait bien être, en quelque manière, la justice; sais-tu d'où je tire cette conjecture?

Non, avoua-t-il; dis-le.

Je crois que dans la cité le complément des vertus que nous avons examinées, tempérance, courage et sagesse, est cet élément qui leur a donné à toutes le pouvoir de naître, et, après leur naissance, les sauvegarde tant qu'il est présent. Or nous avons dit que la justice serait le complément des vertus cherchées, si nous trouvions les c
trois autres.

Nécessairement.

Cependant, repris-je, s'il fallait décider quelle est celle de ces vertus qui par sa présence contribue surtout à la perfection de la cité, il serait difficile de dire si c'est la conformité d'opinion entre les gouvernants et les gouvernés, la sauvegarde, chez les guerriers, de l'opinion légitime concernant les choses qui sont ou ne sont pas

à craindre, la sagesse et la vigilance chez les chefs, ou
d bien si ce qui contribue surtout à cette perfection c'est la présence, chez l'enfant, la femme, l'esclave, l'homme libre, l'artisan, le gouvernant et le gouverné, de cette vertu par laquelle chacun s'occupe de sa propre tâche et ne se mêle point de celle d'autrui.

Ce serait difficile à décider, dit-il. Et comment non?

Ainsi la force qui contient chaque citoyen dans les limites de sa propre tâche, concourt, pour la vertu d'une cité, avec la sagesse, la tempérance et le courage de cette cité.

Certainement.

Mais ne diras-tu pas que la justice est cette force qui
e concourt avec les autres à la vertu d'une cité?

Si, assurément.

Examine maintenant la question de la façon suivante pour voir si ton avis restera le même : chargeras-tu les chefs de juger les procès?

Sans doute.

Et se proposeront-ils, ce faisant, une autre fin que celle-ci : empêcher que chaque partie ait les biens de l'autre ou soit privée des siens.

Non, aucune autre fin.

Parce que cela est juste?

Oui.

434 Et par là on reconnaîtra que la justice consiste à ne détenir que les biens qui nous appartiennent en propre et à n'exercer que notre propre fonction.

C'est cela.

Dès lors, vois si tu penses comme moi. Qu'un charpentier entreprenne d'exercer le métier de cordonnier, ou un cordonnier celui de charpentier, et qu'ils fassent échange de leurs outils ou de leurs salaires respectifs — ou bien qu'un même homme tente d'exercer ces deux métiers, et que tous les autres changements possibles [245], sauf celui que je vais dire, se produisent — crois-tu que cela puisse nuire grandement à la cité?

Je ne le crois pas du tout, répondit-il.

Par contre, quand un homme, que la nature destine à être artisan ou à occuper quelque autre emploi lucratif, exalté par sa richesse, le grand nombre de ses relations, b sa force ou un autre avantage semblable, tente de s'élever au rang de guerrier, ou un guerrier au rang de chef et de gardien dont il est indigne; quand ce sont ceux-là qui font échange de leurs instruments et de leurs privilèges respectifs, ou quand un même homme essaie de remplir toutes ces fonctions à la fois, alors tu crois avec moi, je pense, que ce changement et cette confusion entraînent la ruine de la cité.

Parfaitement.

La confusion et la mutation de ces trois classes [246] entre elles constituent donc pour la cité le dommage c suprême, et c'est à très bon droit qu'on appellerait ce désordre le plus grand des méfaits.

Certainement.

Or, le plus grand méfait que l'on puisse commettre à l'égard de sa propre cité, ne diras-tu pas que c'est l'injustice?

Comment non?

C'est donc en cela que consiste l'injustice. Voici maintenant la réciproque : quand la classe des hommes d'affaires, celle des auxiliaires et celle des gardiens exercent chacune leur propre fonction, et ne s'occupent que de cette fonction, n'est-ce pas le contraire de l'injustice et ce qui rend la cité juste?

Il me semble, avoua-t-il, qu'il ne peut en être autre- d ment.

Ne l'affirmons pas encore, repris-je, en toute certitude; mais si nous reconnaissons que cette conception, appliquée à chaque homme en particulier, est, là aussi, la justice [247], alors nous lui donnerons notre assentiment — aussi bien que dire de plus? — sinon, nous ferons porter notre examen sur autre chose. Pour le moment, parachevons cette enquête qui, pensions-nous, devait nous permettre de voir plus aisément la justice dans l'homme si nous tentions d'abord de la contempler dans l'un des

e sujets plus grands qui la possèdent. Or il nous a paru que ce sujet était la cité; nous en avons donc fondée une aussi parfaite que possible, sachant bien que la justice se trouverait dans la bonne cité. Ce que nous y avons découvert, transportons-le maintenant dans l'individu, et s'il est reconnu que c'est la justice, tant mieux. Mais s'il apparaît que la justice est autre chose dans l'individu, nous reviendrons à la cité pour éprouver cela.
435 Peut-être que, comparant ces conceptions et les frottant l'une contre l'autre, nous en ferons jaillir la justice, comme le feu des éléments d'un briquet; puis, quand elle sera devenue pour nous manifeste, nous la fixerons en nos âmes.

Ta proposition est méthodique, dit-il; c'est ainsi qu'il faut procéder.

Eh bien! repris-je, lorsque deux choses, l'une plus grande, l'autre plus petite, sont appelées du même nom, sont-elles dissemblables, en tant qu'appelées du même nom, ou semblables?

Semblables.

Donc l'homme juste, en tant que juste, ne différera
b point de la cité juste, mais il lui sera semblable.

Oui.

Mais la cité nous a paru juste quand chacune de ses trois parties s'occupait de sa propre tâche; tempérante d'autre part, courageuse et sage par les dispositions et les qualités de ces mêmes parties.

C'est vrai, dit-il.

Par suite, mon ami, nous estimerons pareillement que
c l'individu, si son âme renferme ces mêmes parties [248], mérite, en vertu des mêmes dispositions, les mêmes noms que la cité.

C'est de toute nécessité.

Nous voilà donc tombés, merveilleux homme, sur une question insignifiante concernant l'âme : savoir si elle a ou n'a pas en elle ces trois parties [249].

Je ne crois pas du tout qu'elle soit insignifiante, observa-t-il; car peut-être, Socrate, le proverbe a raison de dire que les belles choses sont difficiles.

Il paraît, repris-je. Mais sache bien, Glaucon, quelle d
est mon opinion : par les méthodes dont nous nous servons dans la présente discussion nous n'atteindrons jamais exactement l'objet de notre recherche — c'est une autre route en effet, plus longue et plus compliquée qui y mène [250]; peut-être cependant arriverons-nous à des résultats dignes de ce que nous avons dit et examiné jusqu'ici.

Ne faut-il pas s'en contenter? demanda-t-il. Pour moi, cela me suffirait en ce moment.

Mais certes, répondis-je, cela me suffira pleinement à moi aussi.

Ne te décourage donc pas, reprit-il; examine.

N'y a-t-il pas grande nécessité de convenir qu'en e
chacun de nous se trouvent les mêmes formes et les mêmes caractères que dans la cité? Aussi bien n'est-ce point d'ailleurs qu'ils viennent à cette dernière. Il serait, en effet, ridicule de penser que le caractère irascible de certaines cités n'a pas son origine dans les particuliers qui ont la réputation de le posséder, comme les Thraces, les Scythes et presque tous les peuples du Nord — ou qu'il n'en est pas de même pour l'amour du savoir, que l'on pourrait principalement attribuer aux habitants de notre pays, ou pour l'amour des richesses, qu'on prêterait 436
surtout aux Phéniciens et aux Egyptiens [251].

Certainement.

Cela se passe ainsi, repris-je, et n'est pas difficile à comprendre.

Non assurément.

Mais il sera plus difficile de décider si c'est par le même élément que nous accomplissons chacune de nos actions, ou telle action par tel des trois éléments; si nous comprenons par l'un, nous irritons par l'autre, désirons par un troisième les plaisirs de la nourriture, de la reproduction et tous ceux de même famille, ou bien si l'âme b
tout entière intervient dans chacune de ces opérations, quand nous sommes portés à les accomplir. Voilà ce qui sera difficile à déterminer de manière satisfaisante.

Je le crois aussi, dit-il.

Essayons donc de déterminer de la sorte si ces éléments sont identiques entre eux ou différents.

Comment?

Il est évident que le même sujet, en la même de ses parties, et relativement au même objet, ne pourra produire ou éprouver en même temps des effets contraires [252]: de sorte que si nous trouvons ici ces contraires nous
c saurons qu'il y a, non pas un, mais plusieurs éléments.

Soit.

Examine donc ce que je dis.

Parle.

Est-il possible, demandai-je, que la même chose soit à la fois immobile et en mouvement, en la même de ses parties?

Nullement.

Assurons-nous-en de façon plus précise encore, de peur qu'en avançant il ne nous vienne des doutes. Si quelqu'un prétendait qu'un homme, qui se tient par ailleurs immobile, mais qui remue les bras et la tête, est à la fois immobile et en mouvement, nous estimerions, je pense, qu'il ne faut pas s'exprimer ainsi, mais dire qu'une partie de
d son corps est immobile et l'autre en mouvement, n'est-ce pas?

Oui.

Et si notre interlocuteur poussait plus loin la plaisanterie, disant avec subtilité que la toupie est tout entière immobile et en mouvement quand elle tourne retenue au même endroit par sa pointe, ou qu'il en est de même de quelque autre objet mû en cercle autour d'un point fixe, nous n'admettrions pas ces allégations, parce que ce n'est pas dans les mêmes de leurs parties que de telles
e choses sont alors en repos et en mouvement; nous dirions qu'elles ont un axe et une circonférence, que par rapport à l'axe elles sont immobiles — puisque cet axe n'incline d'aucun côté — et que par rapport à la circonférence elles se meuvent circulairement; mais lorsque le corps en mouvement incline avec lui la ligne d'axe vers la droite

ou vers la gauche, vers l'avant ou vers l'arrière, alors il n'y a immobilité sous aucun rapport.

C'est exact, dit-il.

Donc, de pareilles objections ne nous effrayeront point, pas plus qu'elles ne nous persuaderont qu'un même sujet, en la même de ses parties, et relativement au même objet, éprouve, soit, ou produise à la fois deux 437
choses contraires [253].

Certes, quant à moi, elles ne me persuaderont pas.

Cependant, poursuivis-je, afin de n'être pas obligés d'allonger en parcourant toutes les objections semblables et en nous assurant de leur fausseté, supposons notre principe vrai et allons de l'avant, après être convenus que si jamais il se révèle faux toutes les conséquences que nous en aurons tirées seront nulles.

Voilà, dit-il, ce qu'il faut faire.

Maintenant, repris-je, poseras-tu qu'approuver et dé- b
sapprouver, désirer une chose et la refuser, attirer à soi et repousser, sont des contraires entre eux, qu'il s'agisse d'actes ou d'états — car cela n'implique aucune différence?

Assurément, répondit-il, ce sont des contraires.

Or donc ne placeras-tu pas la soif, la faim, les appétits en général, et aussi le désir et la volonté dans la première classe de ces contraires que nous venons de mentionner? Par exemple ne diras-tu pas que l'âme de celui qui désire c
recherche l'objet désiré, ou attire à soi ce qu'elle voudrait avoir, ou encore, en tant qu'elle voudrait qu'une chose lui soit donnée, se répond à elle-même, comme si quelqu'un l'interrogeait, qu'elle approuve cette chose, dans le désir où elle est de l'obtenir?

Si, je le dirai.

Mais quoi? ne pas consentir, ne pas vouloir, ne pas désirer sont des opérations que nous classerons avec celles de repousser, d'éloigner de soi et toutes les contraires des précédentes, n'est-ce pas?

Sans doute. d

Cela posé, ne dirons-nous pas qu'il existe une classe

des désirs et que nous appelons les plus apparents d'entre eux la soif et la faim?

Nous le dirons, répondit-il.

Or l'une est le désir de boire et l'autre celui de manger.

Oui.

Maintenant, la soif, en tant que soif, est-elle dans l'âme le désir de quelque chose de plus que de ce qui vient d'être dit? Par exemple, est-elle soif de boisson chaude ou froide, en grande ou en petite quantité, bref, d'une certaine sorte de boisson? Ou bien est-ce la chaleur se c joignant à la soif qui produit le désir de boire froid, ou le froid celui de boire chaud, tandis que la soif en elle-même n'est que le désir de l'objet assigné à sa nature, la boisson, comme la faim est le désir de la nourriture?

Il en est ainsi, dit-il; chaque désir pris en lui-même n'est désir que de l'objet même assigné à sa nature, ce qui s'y ajoute se rapportant à telle ou telle qualité de cet objet.

438 Et qu'on ne vienne pas, poursuivis-je, nous troubler à l'improviste en disant que personne ne désire la boisson mais la bonne boisson, ni la nourriture mais la bonne nourriture, car tous les hommes désirent les bonnes choses; si donc la soif est désir elle l'est d'une bonne chose, quelle que soit cette chose, boisson ou autre, et il en est de même des autres désirs.

Cette objection, observa-t-il, paraît cependant avoir quelque importance.

Mais à coup sûr, répliquai-je, tout objet en rapport b avec d'autres, pris dans telle de ses qualités est, je pense, en rapport avec tel objet; pris en lui-même en rapport seulement avec lui-même.

Je ne comprends pas, avoua-t-il.

Tu ne comprends pas, dis-je, que ce qui est plus grand n'est tel que par rapport à autre chose?

Si fait.

A ce qui est plus petit?

Oui.

Et ce qui est bien plus grand n'est tel que par rapport à ce qui est bien plus petit, n'est-ce pas?

Oui.

Et ce qui a été plus grand par rapport à ce qui a été plus petit, ce qui sera plus grand par rapport à ce qui sera plus petit?

Certainement.

Maintenant, pour le plus à l'égard du moins, le double c à l'égard de la moitié, le plus lourd à l'égard du plus léger, le plus vite à l'égard du plus lent, le chaud à l'égard du froid, et pour toutes les autres choses semblables n'en est-il pas de même?

Si, tout à fait.

Et le même principe ne s'applique-t-il pas aux sciences? La science prise en elle-même est science du connaissable en lui-même, ou de l'objet, quel qu'il soit, qu'on doit lui assigner [254]; mais une science déterminée est science d'un objet de qualité déterminée. Je m'explique : lorsque d la science de construire des maisons naquit, ne fut-elle pas distinguée des autres sciences au point d'être appelée architecture?

Si.

Parce qu'elle était telle qu'elle ne ressemblait à nulle autre science?

Oui.

Or, n'est-elle pas devenue telle lorsqu'elle s'est appliquée à un objet déterminé? Et n'en est-il pas ainsi de tous les autres arts et de toutes les autres sciences?

Il en est ainsi.

Reconnais donc, poursuivis-je, si maintenant tu me comprends, que c'était là ce que je voulais dire : tout objet en rapport avec d'autres, pris en soi-même n'est en rapport qu'avec soi-même, pris dans telle de ses qualités e en rapport avec tel objet. Du reste je ne prétends point que ce qui est en rapport avec tel objet soit semblable à cet objet, que, par exemple, la science de la santé et de la maladie soit elle-même saine ou malsaine, et la science du bien et du mal bonne ou mauvaise. Mais

dès que la science n'est plus science du connaissable en soi, mais de tel objet — ici la santé et la maladie — il lui vient une détermination, et de ce fait elle n'est plus appelée simplement science, mais science médicale, du nom de l'objet particulier qu'elle assume.

Je comprends ta pensée et je la crois vraie.

439 Et la soif, demandai-je, ne la rangeras-tu pas d'après sa nature dans la classe des choses en rapport avec d'autres? La soif assurément se rapporte...

Je l'y rangerai, dit-il; elle se rapporte à la boisson.

Or, telle soif se rapporte à telle boisson; mais la soif en elle-même ne se rapporte point à une boisson en grande ou en petite quantité, bonne ou mauvaise, bref, à une espèce particulière de boisson. La soif en elle-même se rapporte par nature à la boisson même.

Parfaitement.

Par suite, l'âme de celui qui a soif, en tant qu'elle a soif, ne veut pas autre chose que boire; c'est là ce qu'elle b désire, ce vers quoi elle s'élance.

Evidemment.

Si donc quand elle a soif quelque chose la tire en arrière, c'est, en elle, un élément différent de celui qui a soif et qui l'entraîne comme une bête sauvage vers le boire; car, avons-nous dit, le même sujet, dans la même de ses parties, et relativement au même objet, ne peut produire à la fois des effets contraires [255].

Certes non.

De même, je pense, on aurait tort de dire de l'archer que ses mains repoussent et attirent l'arc en même temps; mais on dit très bien que l'une de ses mains le repousse et l'autre l'attire.

c Assurément.

Maintenant, affirmerons-nous qu'il se trouve parfois des gens qui, ayant soif, ne veulent pas boire?

Sans doute, répondit-il, on en trouve beaucoup et fréquemment.

Eh bien! repris-je, que dire de ces gens-là sinon qu'il y a dans leur âme un principe qui leur commande et un

autre qui leur défend de boire, celui-ci différent et maître du premier?

Pour moi, je le pense.

Or le principe qui pose de pareilles défenses ne vient-il pas, quand il existe, de la raison, tandis que les impulsions d qui mènent l'âme et la tirent sont engendrées par des dispositions maladives?

Il le semble.

Par conséquent, poursuivis-je, nous n'aurons pas tort d'estimer que ce sont là deux éléments distincts entre eux, et d'appeler celui par lequel l'âme raisonne, l'élément rationnel de cette dernière, et celui par lequel elle aime, a faim, a soif, et vole sans cesse autour des autres désirs, son élément irrationnel et concupiscible, ami de certaines satisfactions et de certains plaisirs.

Non, dit-il, nous n'aurons pas tort de penser ainsi. e

Admettons donc que nous avons discerné ces deux éléments dans l'âme; mais le principe irascible, par quoi nous nous indignons, constitue-t-il un troisième élément, ou est-il de même nature que l'un des deux autres, et lequel?

Peut-être est-il de même nature que le second, le concupiscible.

Il m'est arrivé, repris-je, d'entendre une histoire à laquelle j'ajoute foi: Léontios, fils d'Aglaïon, revenant un jour du Pirée, longeait la partie extérieure du mur septentrional [256] lorsqu'il aperçut des cadavres étendus près du bourreau; en même temps qu'un vif désir de les voir, il éprouva de la répugnance et se détourna; pendant quelques instants il lutta contre lui-même et se couvrit le visage; mais à la fin, maîtrisé par le désir [257], il ouvrit 440 de grands yeux, et courant vers les cadavres: « Voilà pour vous, mauvais génies, dit-il, emplissez-vous de ce beau spectacle! »

J'ai, moi aussi, entendu raconter cela.

Ce récit, fis-je observer, montre pourtant que la colère lutte parfois contre les désirs, et donc qu'elle en est distincte.

Il le montre, en effet.

En beaucoup d'autres occasions, aussi, poursuivis-je, quand un homme est entraîné de force par ses désirs, b malgré sa raison, ne remarquons-nous pas qu'il se blâme lui-même, s'emporte contre ce qui lui fait violence, et que, dans cette sorte de querelle entre deux principes, la colère se range en alliée du côté de la raison? Mais tu ne diras pas, je pense, que tu l'as vue associée au désir, en toi-même ou chez les autres, quand la raison décide que telle action ne doit pas être faite à son encontre [258]

Non, par Zeus!

c Mais quoi? demandai-je, quand un homme croit avoir tort, dans la mesure où il est plus noble n'est-il pas moins capable de s'emporter, souffrant de la faim, du froid ou de toute autre incommodité semblable, contre celui qui, pense-t-il, le fait souffrir justement? En d'autres termes, ne se refuse-t-il pas à éveiller sa colère contre celui qui le traite ainsi?

C'est la vérité, répondit-il.

Par contre, s'il se croit victime d'une injustice, n'est-ce pas qu'alors il bouillonne, s'irrite, combat du côté qui lui paraît juste — même s'il y va de la faim, du froid, d et de toutes les épreuves de ce genre — et, ferme dans ses positions, triomphe, sans se départir de ces sentiments généreux qu'il n'ait accompli son dessein, ou ne meure, ou, comme un chien par le berger, ne soit, par sa raison, rappelé à lui et calmé.

Cette image est tout fait juste, observa-t-il; aussi bien, dans notre cité, avons-nous établi que les auxiliaires seraient soumis aux chefs comme des chiens à leurs bergers.

Tu comprends parfaitement ce que je veux dire; mais fais-tu en outre cette réflexion?

e Laquelle?

Que c'est le contraire de ce que nous pensions tout à l'heure qui se révèle à nous au sujet de l'élément irascible. Tout à l'heure, en effet, nous pensions qu'il se rattachait à l'élément concupiscible, tandis que maintenant nous disons qu'il s'en faut de beaucoup et que, bien plutôt,

quand une sédition s'élève dans l'âme, il prend les armes en faveur de la raison.

Assurément.

Est-il donc différent de la raison, ou l'une de ses formes, de sorte qu'il n'y aurait pas trois éléments dans l'âme, mais deux seulement, le rationnel et le concupiscible? Ou bien, de même que trois classes composaient la cité — gens d'affaires, auxiliaires et classe délibérante 441 — de même, dans l'âme, le principe irascible constitue-t-il un troisième élément, auxiliaire naturel de la raison quand une mauvaise éducation ne l'a point corrompu?

Il y a nécessité, répondit-il, qu'il constitue un troisième élément.

Oui, dis-je, s'il apparaît différent de l'élément rationnel, comme il est apparu différent du concupiscible.

Cela n'est pas difficile à voir, reprit-il. On peut, en effet, l'observer chez les enfants: dès leur naissance ils sont pleins d'irascibilité, mais certains ne me semblent b jamais recevoir de raison, et la plupart n'en reçoivent que tard.

Oui, par Zeus, tu dis vrai; et l'on verrait encore chez les bêtes sauvages qu'il en est ainsi. De plus, le vers d'Homère que nous citions plus haut en rendra témoignage:

Se frappant la poitrine, il gourmanda son cœur... [259]

Il est évident qu'Homère représente ici deux principes distincts, l'un, qui a raisonné sur le meilleur et le c pire, gourmandant l'autre, qui s'emporte de façon déraisonnable.

C'est parfaitement bien dit.

Voilà donc, repris-je, ces difficultés péniblement traversées à la nage, et voilà bien reconnu qu'il y a dans la cité et dans l'âme de l'individu des parties [260] correspondantes et égales en nombre.

Oui.

Par suite, n'est-il pas déjà nécessaire que l'individu

soit sage de la même manière et par le même élément que la cité?

Si, sans doute.

Et que la cité soit courageuse par le même élément et
d de la même manière que l'individu? enfin que tout ce qui a trait à la vertu, se trouve pareillement dans l'une et dans l'autre?

C'est nécessaire.

Ainsi, Glaucon, nous dirons, je pense, que la justice
a chez l'individu le même caractère que dans la cité.

Cela aussi est de toute nécessité.

Or nous n'avons certainement pas oublié que la cité était juste du fait que chacune de ses trois classes s'occupait de sa propre tâche.

Il ne me semble pas que nous l'ayons oublié.

Souvenons-nous donc que chacun de nous également,
e en qui chaque élément remplira sa propre tâche, sera juste et remplira lui-même sa propre tâche.

Oui certes, il faut s'en souvenir.

Dès lors, n'appartient-il pas à la raison de commander, puisqu'elle est sage et a charge de prévoyance pour l'âme tout entière, et à la colère d'obéir et de seconder la raison?

Si, certainement.

Mais n'est-ce pas, comme nous l'avons dit, un mélange de musique et de gymnastique qui mettra d'accord ces parties, fortifiant et nourrissant l'une par de beaux
442 discours et par les sciences, relâchant, apaisant, adoucissant l'autre par l'harmonie et par le rythme?

Sans doute.

Et ces deux parties élevées de la sorte, réellement instruites de leur rôle et exercées à le remplir, commanderont à l'élément concupiscible, qui occupe la plus grande place dans l'âme, et qui, par nature, est au plus haut point avide de richesses; elles le surveilleront de peur que, se rassasiant des prétendus plaisirs du corps [261], il ne s'accroisse, ne prenne vigueur, et, au lieu de s'occuper
b de sa propre tâche, ne tente de les asservir et de les

gouverner — ce qui ne convient point à un élément de son espèce — et ne bouleverse toute la vie de l'âme [262].

Assurément, dit-il.

Et des ennemis du dehors ne garderont-elles pas au mieux l'âme tout entière et le corps, l'une délibérant, l'autre combattant sous les ordres de la première, et exécutant courageusement les projets conçus par celle-ci?

Certes.

Or donc, nous appelons l'individu courageux, je pense, en considération de la partie irascible de son âme, lorsque cette partie sauvegarde, à travers peines et plai- c
sirs, les préceptes de la raison touchant ce qui est ou qui n'est pas à craindre.

C'est exact.

D'autre part, nous l'appelons sage en considération de cette petite partie de lui-même qui commande et émet ces préceptes, partie qui possède aussi la science de ce qui profite à chacun des trois éléments de l'âme et à leur ensemble.

Parfaitement.

Mais quoi? ne l'appelons-nous pas tempérant du fait de l'amitié et de l'harmonie de ces éléments, lorsque d
le chef et les deux sujets conviennent que la raison doit gouverner, et qu'il ne s'élève point de sédition contre elle?

Assurément, dit-il, la tempérance n'est pas autre chose dans la cité et dans l'individu.

Par suite, repris-je, ce dernier sera juste par la raison et de la manière que nous avons souvent indiquée.

Il y a grande nécessité.

Maintenant, demandai-je, la justice s'est-elle émoussée [263] au point de nous apparaître différente de ce qu'elle était dans la cité [264]?

Je ne le crois pas, répondit-il.

Parce que, s'il restait encore quelque doute dans notre âme, nous pourrions le faire disparaître complètement e
en rapprochant notre définition de la justice des notions communes.

Lesquelles?

Par exemple, s'il nous fallait décider, au sujet de notre cité et de l'homme qui, par nature et par éducation, lui est semblable, si cet homme, ayant reçu un dépôt d'or ou d'argent, paraît devoir le détourner, penses-tu
443 que personne le crût plus capable d'une telle action que ceux qui ne lui ressemblent pas?

Je ne le pense point.

Mais cet homme-là ne sera-t-il pas également pur de sacrilège, de vol et de trahison, tant particulière à l'égard de ses amis, que publique à l'égard de sa cité?

Il en sera pur.

Et, assurément, il ne manquera d'aucune manière à sa parole, qu'il s'agisse de serments ou d'autres promesses.

Comment le pourrait-il?

Et l'adultère, le défaut de sollicitude envers les parents et de piété envers les dieux conviennent à tout autre plutôt qu'à lui.

A tout autre, certes.

b Or, la cause de tout cela n'est-elle pas dans le fait que chaque élément de son âme remplit sa tâche propre, soit pour commander, soit pour obéir?

Elle est en cela et nulle part ailleurs.

Maintenant, te demandes-tu encore si la justice est autre chose que cette force qui fait de tels hommes et de telles cités [265]?

Non par Zeus, répondit-il, non, je ne me le demande point.

Voilà donc parfaitement réalisé notre songe, ce dont nous disions nous douter, à savoir qu'il se pourrait bien que, commençant à peine de fonder la cité, nous fussions
c tombés, par bonne fortune, sur certain principe et modèle de la justice.

Oui vraiment.

Aussi bien, Glaucon, était-elle une image de la justice — et c'est pourquoi elle nous fut utile — la maxime qui déclarait bon que l'homme né pour être cordonnier s'occupât exclusivement de cordonnerie, l'homme né

pour être charpentier de charpente, et ainsi des autres.

Apparemment.

Au vrai, la justice est, ce semble, quelque chose de tel, à cela près qu'elle ne régit pas les affaires extérieures de l'homme, mais ses affaires intérieures, son être réel et ce qui le concerne réellement [266], ne permettant à aucune d
des parties de l'âme de remplir une tâche étrangère, ni aux trois parties d'empiéter réciproquement sur leurs fonctions. Elle veut que l'homme règle bien ses vraies affaires domestiques, qu'il prenne le commandement de lui-même, mette de l'ordre en lui et gagne sa propre amitié; qu'il établisse un parfait accord entre les trois éléments de son âme, comme entre les trois termes d'une harmonie — la nète, l'hypate, la mèse et les intermédiaires s'il en existe — et que, les liant ensemble, e
il devienne de multiple qu'il était absolument un, tempérant et harmonieux; qu'alors seulement il s'occupe, si tant est qu'il s'en occupe [267], d'acquérir des richesses, de soigner son corps, d'exercer son activité en politique ou dans les affaires privées, et qu'en tout cela il estime et appelle belle et juste l'action qui sauvegarde et contribue à parfaire l'ordre qu'il a mis en lui, et sagesse la science qui préside à cette action; qu'au contraire il nomme injuste l'action qui détruit cet ordre, et ignorance 444
l'opinion qui préside à cette dernière action.

C'est tout à fait vrai, Socrate.

Soit, repris-je; maintenant si nous disions que nous avons trouvé ce qu'est l'homme juste, la cité juste, et en quoi consiste la justice dans l'un et dans l'autre, nous ne passerions pas, je pense, pour nous tromper beaucoup.

Non, certes.

Disons-le donc?

Disons-le.

Bien. Après cela il faut, je crois, examiner l'injustice [268].

Evidemment.

Or peut-elle être autre chose qu'une sorte de sédition entre les trois éléments de l'âme, une confusion, une b
usurpation de leurs tâches respectives — la révolte

d'une partie contre le tout pour se donner une autorité à laquelle elle n'a point droit, parce que sa nature la destine à subir une servitude que ne doit point subir ce qui est de race royale [269]? C'est de là, dirons-nous, de ce trouble et de ce désordre, que naissent l'injustice, l'incontinence, la lâcheté, l'ignorance, et tous les vices en un mot.

c Certainement.

Mais, poursuivis-je, puisque nous connaissons la nature de l'injustice et de la justice, nous voyons déjà clairement en quoi consistent l'action injuste et l'action juste.

Comment donc?

Elles ne diffèrent point, répondis-je, des choses saines et des choses malsaines; ce que ces dernières sont pour le corps, elles le sont pour l'âme.

De quelle façon?

Les choses saines engendrent la santé, et les malsaines la maladie.

Oui.

De même les actions justes n'engendrent-elles pas
d la justice, et les injustes l'injustice?

Si, nécessairement.

Or, engendrer la santé c'est établir selon la nature les rapports de domination et de sujétion entre les divers éléments du corps; engendrer la maladie c'est leur permettre de gouverner ou d'être gouvernés l'un par l'autre contre nature [270].

C'est cela.

Donc, engendrer la justice n'est-ce pas établir selon la nature les rapports de domination et de sujétion entre les divers éléments de l'âme? et engendrer l'injustice n'est-ce pas leur permettre de gouverner ou d'être gouvernés l'un par l'autre contre nature?

Sans doute.

Par suite, la vertu est, ce semble, santé, beauté,
e bonne disposition de l'âme, et le vice maladie, laideur et faiblesse.

Il en est ainsi.

Mais les belles actions ne portent-elles pas à l'acquisition de la vertu, et les honteuses à celle du vice?

Il y a nécessité.

Nous n'avons plus maintenant qu'à examiner s'il est profitable d'agir justement, de s'appliquer à ce qui est 445
honnête et d'être juste, fût-on ou non connu pour tel — ou de commettre l'injustice et d'être injuste, ne fût-on pas puni et ne devînt-on pas meilleur par le châtiment.

Mais, Socrate, observa-t-il, cet examen me semble désormais ridicule. Car si la vie paraît insupportable quand la constitution du corps est ruinée, même avec tous les plaisirs de la table, avec toute la richesse et toute la puissance possibles, à plus forte raison l'est-elle quand son principe se trouve altéré et corrompu, eût-on b
le pouvoir de tout faire à son gré, — excepté d'échapper au vice et à l'injustice, et d'acquérir la justice et la vertu. J'entends : si ces choses sont telles que nous les avons décrites.

En effet, cet examen serait ridicule, avouai-je. Cependant, puisque nous avons atteint un point d'où nous pouvons discerner avec la plus grande clarté que telle est la vérité, nous ne devons pas faiblir.

Non, par Zeus, dit-il, nous ne devons pas faiblir le moins du monde.

Approche donc, repris-je, pour voir sous combien de c
formes se présente le vice : celles du moins qui, selon moi, méritent d'appeler l'attention.

Je te suis, montre-les.

Eh bien! à voir les choses de l'observatoire où nous sommes — puisque c'est ici que la discussion nous a conduits — il me semble que la forme de la vertu est une, et que les formes du vice sont sans nombre, mais qu'il en existe quatre dignes d'être retenues.

Que veux-tu dire? demanda-t-il.

Il se pourrait, répondis-je, qu'il y eût autant d'espèces d'âmes qu'il y a d'espèces de constitutions politiques.

Et combien? d

Cinq espèces de constitutions et cinq espèces d'âmes.

Nomme-les.

Voici : la constitution que nous avons décrite en est une, bien qu'on la puisse appeler de deux noms. Si, en effet, il y a un homme parmi les chefs qui surpasse remarquablement les autres on la nomme monarchie, s'il y en a plusieurs aristocratie [271].

C'est exact.

Mais je dis qu'il n'y a là qu'une espèce de constitution;
e car, qu'ils soient plusieurs ou un seul, ils n'ébranleront pas les lois fondamentales de la cité tant qu'ils observeront les principes d'éducation que nous avons décrits.

Non, apparemment.

LIVRE V

Est. II
p. 449

J'appelle donc bonne et droite une pareille constitution a
soit dans la cité soit dans l'homme; et j'appelle les autres mauvaises et déviées — si celle-là est droite — qu'elles aient pour objet le gouvernement des cités ou l'organisation du caractère chez l'individu. Ces constitutions représentent quatre sortes de vices.

Quelles sont-elles?

Et moi j'allais les dénombrer dans l'ordre où elles me paraissaient se former les unes des autres [272], lorsque b
Polémarque, qui était assis un peu plus loin qu'Adimante, avançant la main saisit ce dernier à l'épaule par son manteau, le tira à lui et, se penchant, lui dit à voix basse quelques mots dont nous n'entendîmes que ceux-ci :

Le laisserons-nous passer outre ou que ferons-nous?

Pas le moins du monde, répondit Adimante, élevant déjà la voix.

Qu'est-ce au juste que vous ne voulez pas laisser passer?

Toi, dit-il.

Et pour quelle raison? c

Il nous semble que tu perds courage, que tu nous dérobes toute une partie, et non la moindre, du sujet pour n'avoir pas à l'étudier, et que tu t'imagines nous échapper en disant à la légère qu'à l'égard des femmes et des enfants tout le monde trouverait évident qu'il y eût communauté entre amis [273].

Ne l'ai-je pas dit à bon droit, Adimante?

Si, concéda-t-il; mais ce bon droit-là, comme le reste, a besoin d'explications. Quel sera le caractère de cette communauté? Il y en a, en effet, beaucoup de possibles. N'omets donc pas de préciser quelle est celle que tu veux

d dire. Depuis longtemps nous attendons que tu nous entretiennes de la procréation des enfants — comment elle se fera, et comment, après leur naissance, ils seront élevés — et que tu t'expliques sur toute cette communauté des femmes et des enfants dont tu parles; car nous croyons qu'elle entraînera dans la constitution de grandes différences, ou plutôt une différence totale, suivant qu'elle sera bien ou mal réalisée. Maintenant donc que tu passes à un autre gouvernement sans avoir traité ces questions de façon satisfaisante, nous avons résolu,
450 comme tu viens de l'entendre, de ne pas te laisser aller plus loin avant que tu n'aies, comme le reste, développé tout cela.

Considérez-moi, dit Glaucon, comme votant aussi cette résolution.

Sois tranquille, intervint Thrasymaque. Rends-toi compte, Socrate, que c'est un parti pris par nous tous.

Qu'avez-vous fait, m'écriai-je, en vous emparant de moi ! Quelle discussion soulevez-vous de nouveau sur la constitution, comme si nous en étions encore au principe ! Je me félicitais déjà d'en avoir fini avec elle, heureux que l'on voulût bien s'en tenir à ce que j'ai dit
b tantôt. En rappelant ces questions vous ne savez pas quel essaim de disputes vous réveillez ! Je le vis et l'évitai tout à l'heure de peur qu'il ne fût cause de grands embarras.

Mais quoi ! observa Thrasymaque, crois-tu que ces jeunes gens soient venus ici pour fondre de l'or [274] et non pour écouter des discours ?

Sans doute, répondis-je, pour écouter des discours, mais de longueur mesurée.

La mesure de pareils discours, dit Glaucon, est la vie entière pour des hommes sensés [275]. Mais laisse ce qui nous concerne; pour toi ne te lasse point de répondre à nos questions, de la manière qui te semblera bonne; de
c nous dire quelle sorte de communauté s'établira entre nos gardiens [276] pour ce qui est des enfants et des femmes et quelle première éducation sera donnée à l'enfance

pendant cette période intermédiaire qui va de la naissance à l'éducation proprement dite — tâche qui paraît assurément la plus pénible de toutes. Essaie donc de nous montrer comment il faut s'y prendre.

C'est ce qui n'est pas facile à faire, heureux homme, dis-je. Le sujet, en effet, comporte beaucoup plus d'invraisemblances que ceux que nous avons précédemment traités. On ne croira pas notre projet réalisable; et même le supposât-on réalisé aussi parfaitement que possible, on douterait encore de sa précellence. Aussi bien éprouvé-je d
quelque hésitation l'aborder mon cher camarade, dans la crainte que ce que j'en dirais ne semble qu'un vain souhait.

N'hésite pas, reprit-il; car tu seras écouté par des gens qui ne sont ni sots, ni incrédules, ni malveillants.

Et moi : O excellent ami, demandai-je, est-ce dans l'intention de me rassurer que tu tiens ces propos ?

Assurément, répondit-il.

Eh bien ! c'est tout le contraire que tu fais ! Si j'étais persuadé de parler en connaissance de cause ton encouragement me serait utile; discourir en effet, au milieu d'hommes sensés et amis, sur des questions de la plus e
haute importance qu nous tiennent à cœur, est chose que l'on peut faire avec sûreté et confiance quand on connaît la vérité; mais parler quand on n'est pas persuadé et que l'on cherche, comme moi en ce moment, est chose effrayante et dangereuse, non pas parce qu'elle expose 451
au rire — cette considération serait puérile — mais parce qu'en glissant hors de la vérité on entraîne ses amis dans sa chute, en un cas où il importe au plus haut point de ne pas perdre pied. Je me prosterne donc devant Adrastée [277], Glaucon, pour ce que je vais dire. Car j'estime que celui qui tue quelqu'un involontairement commet un moindre crime que celui qui se rend coupable de tromperie en ce qui concerne les belles, bonnes et justes lois. Encore vaut-il mieux courir ce risque au milieu d'ennemis qu'au milieu d'amis : de sorte que tu m'en- b
courages joliment !

Alors Glaucon souriant : Si nous subissons quelque dommage du fait de la discussion, Socrate, nous t'acquitterons comme innocent du meurtre et de la tromperie dont nous aurons été les victimes ! Prends donc courage et parle.

Certes, dis-je, l'acquitté est un innocent aux termes de la loi [278]. Il est donc naturel, s'il en est ainsi dans ce cas, qu'il en soit de même dans le cas présent.

Alors parle pour cette raison.

Il faut donc, repris-je, revenir en arrière et dire ce que j'eusse peut-être dû dire dans l'ordre, au moment voulu.
c Peut-être cependant est-il bon qu'après avoir parfaitement déterminé le rôle des hommes nous déterminions celui des femmes, d'autant plus que tu le veux ainsi.

Pour des hommes par nature et par éducation tels que nous les avons décrits il n'y a, selon moi, de possession et d'usage légitimes des enfants et des femmes que dans la voie où nous les avons engagés au début. Or nous avons essayé d'en faire, en quelque sorte, les gardiens d'un troupeau.

Oui.

d Suivons donc cette idée; donnons-leur pour ce qui touche à la procréation et à l'éducation des règles correspondantes, puis examinons si le résultat nous convient ou non.

Comment? demanda-t-il.

De la sorte, répondis-je : estimons-nous que les femelles des chiens doivent coopérer avec les mâles à la garde, chasser avec eux et faire tout le reste en commun, ou bien qu'elles doivent rester au chenil, incapables d'autre chose parce qu'elles enfantent et nourrissent les petits, tandis que les mâles travaillent et assument toute la charge du troupeau [279] ?

Nous voulons, dit-il, que tout leur soit commun, réserve
e faite que, pour les services que nous en attendons, nous traitons les femelles comme plus faibles et les mâles comme plus forts.

Or, peut-on tirer d'un animal les mêmes services que

d'un autre s'il n'a été nourri et élevé de la même manière?

C'est impossible assurément.

Si donc nous exigeons des femmes les mêmes services que des hommes nous devons les former aux mêmes disciplines.

Certes. 452

Mais nous avons enseigné à ces derniers la musique et la gymnastique.

Oui.

Aux femmes, par conséquent, il faut apprendre ces deux arts ainsi que ce qui concerne la guerre, et exiger d'elles les mêmes services.

Cela ressort de ce que tu viens de dire.

Il se peut pourtant qu'à l'égard de l'usage reçu beaucoup de ces choses paraissent ridicules, si l'on passe de la parole à l'action.

Très certainement.

Et laquelle trouves-tu la plus ridicule? N'est-ce pas, évidemment, que les femmes s'exercent nues dans les palestres, avec les hommes, et non seulement les jeunes b
mais les vieilles aussi, tout comme ces vieillards qui, ridés et d'aspect peu agréable, continuent à se plaire aux exercices du gymnase?

Par Zeus ! s'écria-t-il, cela paraîtra ridicule, du moins dans l'état présent des mœurs !

Mais, repris-je, puisque nous nous sommes lancés dans la discussion il ne faut pas craindre les railleries des plaisants [280], tant et de tels propos qu'ils tiennent là-contre, quand un pareil changement se produira touchant les exercices du corps, la musique et surtout le port des c
armes et l'équitation.

Tu as raison.

Donc, puisque nous avons commencé de parler, il faut avancer jusqu'aux aspérités que présente notre loi, après avoir prié les railleurs de renoncer à leur rôle et d'être sérieux, et leur avoir rappelé que le temps n'est pas bien lointain où les Grecs croyaient, comme le croient encore

la plupart des barbares [281], que la vue d'un homme nu est un spectacle honteux et ridicule; et que, quand les exercices gymniques furent pratiqués pour la première
d fois par les Crétois, puis par les Lacédémoniens [282], les citadins d'alors eurent beau jeu de se moquer de tout cela. Ne le penses-tu pas?

Si.

Mais lorsque par l'usage, j'imagine, il leur apparut qu'il valait mieux être nu qu'habillé dans tous ces exercices, ce qu'il y avait à leurs yeux de ridicule dans la nudité fut dissipé par la raison, qui venait de découvrir où était le meilleur. Et cela montra qu'est insensé celui qui croit ridicule autre chose que le mal, qui tente d'exciter le rire en prenant pour objet de ses railleries
e un autre spectacle que celui de la folie et de la perversité, ou qui se propose et poursuit sérieusement un but de beauté qui diffère du bien [283].

Rien de plus vrai.

Mais ne faut-il pas convenir d'abord de la possibilité ou de l'impossibilité de notre projet, et accorder à qui voudra, homme plaisant ou sérieux, de mettre en ques-
453 tion si, dans la race humaine, la femelle est capable de s'associer à tous les travaux du mâle, ou pas même à un seul, ou bien aux uns et non aux autres — et de demander dans laquelle de ces classes se rangent les travaux de la guerre? Un si beau début ne mènerait-il pas, comme il est naturel, à la plus belle des conclusions?

Si, très certainement.

Veux-tu donc que nous mettions nous-mêmes la chose en question afin de ne pas assiéger une place déserte?
b Rien ne s'y oppose, dit-il.

Prenons donc la parole pour nos adversaires : « O Socrate et Glaucon, point n'est besoin que d'autres vous fassent des objections; vous-mêmes en effet êtes convenus, quand vous jetiez les fondements de votre cité, que chacun devait s'occuper de l'unique tâche propre à sa nature [284].

« Nous en sommes convenus, il est vrai.

« Or se peut-il que l'homme ne diffère pas infiniment de la femme par nature?

« Comment ne différerait-il pas [285]?

« Il convient donc d'assigner à chacun une tâche différente, en accord avec sa nature. c

« Assurément.

« Par suite, comment ne vous tromperiez-vous pas, maintenant, et ne seriez-vous pas en contradiction avec vous-mêmes en affirmant qu'hommes et femmes doivent remplir les mêmes tâches, bien qu'ils aient des natures fort distinctes? » Pourrais-tu, étonnant ami, répondre quelque chose à cela?

Sur-le-champ, avoua-t-il, ce n'est pas facile du tout; mais j'aurai à te prier, et je te prie effectivement, d'éclaircir aussi le sens, quel qu'il soit, de notre thèse.

Ces difficultés, Glaucon, et beaucoup d'autres semblables, je les ai prévues depuis longtemps : voilà pour- d
quoi j'éprouvais de la crainte et j'hésitais à aborder la loi sur la possession et l'éducation des femmes et des enfants.

Par Zeus! ce n'est pas chose aisée!

Certes non. Mais, à la vérité, qu'un homme tombe dans une piscine ou au beau milieu de la mer il ne se met pas moins à nager.

Sans doute.

Eh bien! nous devons nager nous aussi et essayer de sortir saufs de la discussion, soutenus par l'espoir que nous trouverons peut-être un dauphin [286] pour nous porter, ou quelque autre impossible moyen de salut!

Il le semble. e

Or çà, dis-je, voyons si nous trouvons quelque issue. Nous avons admis qu'une différence de nature entraîne une différence de fonctions, et, d'autre part, que la nature de la femme diffère de celle de l'homme. Or nous prétendons maintenant que des natures différentes doivent remplir les mêmes fonctions. N'est-ce pas ce dont vous nous accusez?

Si.

454 En vérité, Glaucon, l'art de la controverse a un noble pouvoir [287] !

Pourquoi donc?

Parce que beaucoup de gens, ce me semble, y tombent sans le vouloir et croient raisonner alors qu'ils disputent. Cela vient de ce qu'ils sont incapables de traiter leur sujet en l'analysant sous ses différents aspects : ils procèdent à la contradiction en ne s'attachant qu'aux mots, et usent entre eux de chicane et non de dialectique.

Oui, c'est ce qui arrive à beaucoup de gens. Mais cela nous regarderait-il en ce moment?

b Parfaitement; il y a risque que, sans le vouloir, nous ayons été entraînés dans la dispute.

Comment?

Nous insistons courageusement et en vrais disputeurs sur ce point que des natures *autres* ne doivent pas avoir les mêmes emplois, alors que nous n'avons nullement examiné de quelle sorte de nature *autre* et de nature *même* il s'agit, ni sous quel rapport nous les distinguions quand nous avons assigné aux natures *autres* des fonctions différentes et aux natures *mêmes* des fonctions identiques.

En effet, dit-il, nous ne l'avons pas examiné.

c Dès lors nous pouvons aussi bien nous demander, ce semble, si la nature des chauves et celle des chevelus sont identiques, et, après être convenus qu'elles sont opposées, défendre aux chevelus d'exercer le métier de cordonnier, dans le cas où les chauves l'exerceraient, et réciproquement faire pareille défense aux chauves, si ce sont les chevelus qui l'exercent.

Certes, ce serait ridicule !

Mais, poursuivis-je, serait-ce ridicule pour une autre raison que celle-ci : dans l'exposé de notre principe il n'était pas question de natures absolument identiques d ou différentes; nous ne retenions que cette forme de différence ou d'identité qui a trait aux emplois eux-mêmes. Nous disions par exemple que le médecin et

l'homme doué pour la médecine [288] ont une même nature, n'est-ce pas?

Oui

Et qu'un médecin et un charpentier ont une nature différente.

Parfaitement.

Si donc il apparaît que les deux sexes diffèrent entre eux pour ce qui est de leur aptitude à exercer certain art ou certaine fonction, nous dirons qu'il faut assigner cet art ou cette fonction à l'un ou à l'autre; mais si la différence consiste seulement en ce que la femelle enfante et le mâle engendre, nous n'admettrons pas pour cela e comme démontré que la femme diffère de l'homme sous le rapport qui nous occupe, et nous continuerons à penser que les gardiens et leurs femmes doivent remplir les mêmes emplois.

Et nous n'aurons pas tort.

Après cela nous inviterons notre contradicteur à nous apprendre quel est l'art ou l'emploi, concernant le service 455 de la cité, pour l'exercice duquel la nature de la femme diffère de celle de l'homme.

Cette invitation est juste.

Peut-être nous dira-t-on, comme toi tout à l'heure, qu'il n'est pas aisé de répondre sur-le-champ de manière satisfaisante, mais qu'après examen ce n'est pas difficile.

On peut le dire, en effet.

Veux-tu donc que nous demandions à notre contradicteur de nous suivre, tandis que nous essaierons de lui b montrer qu'il n'est aucun emploi exclusivement propre à la femme en ce qui regarde l'administration de la cité?

Certainement.

Or çà, lui dirons-nous, réponds à ceci : quand tu prétends qu'un homme est bien doué pour une chose, et un autre mal doué, entends-tu que le premier l'apprend aisément et le second avec difficulté? que l'un, après une courte étude, porte ses découvertes bien au delà de ce qu'il a appris, tandis que l'autre, avec beaucoup d'étude

et d'application, ne sauve même pas le savoir reçu?
c que chez l'un les dispositions du corps secondent l'esprit, et que chez l'autre elles lui font obstacle? Est-il d'autres signes que ceux-là par lesquels tu distingues l'homme doué pour quoi que ce soit de celui qui ne l'est pas?

Personne ne prétendra qu'il y en ait d'autres.

Maintenant, connais-tu quelque occupation humaine en laquelle les hommes ne surpassent pas les femmes [289]? Allongerons-nous notre discours en mentionnant le tissage, la pâtisserie et la cuisine, ouvrages qui semblent
d relever des femmes, et où leur infériorité est au plus haut point ridicule?

Tu as raison, observa-t-il, d'affirmer qu'en tout, pour ainsi dire, le sexe mâle l'emporte de beaucoup sur l'autre sexe. Pourtant, nombre de femmes sont supérieures à nombre d'hommes, en maints travaux. Mais en général la chose se présente comme tu dis.

Par suite, mon ami, il n'est aucun emploi concernant l'administration de la cité qui appartienne à la femme en tant que femme, ou à l'homme en tant qu'homme; au contraire, les aptitudes naturelles sont également réparties entre les deux sexes, et il est conforme à la
e nature que la femme, aussi bien que l'homme, participe à tous les emplois, encore qu'en tous elle soit plus faible que l'homme.

Parfaitement.

Assignerons-nous donc tous les emplois aux hommes et aucun aux femmes?

Comment agir de la sorte?

Mais il est, dirons-nous, des femmes qui naturellement sont propres à la médecine ou à la musique, et d'autres qui ne le sont pas.

Certes.

Et n'en est-il pas qui sont propres aux exercices gym-
456 niques et militaires; d'autres qui n'aiment ni la guerre ni le gymnase?

Je le crois.

Mais quoi! n'est-il pas de femmes qui aiment et

d'autres qui haïssent la sagesse? n'en est-il pas d'irascibles et d'autres sans ardeur [290]?

Si

Il y a donc des femmes qui sont propres à la garde et d'autres qui ne le sont pas. Or n'avons-nous pas choisi, pour en faire nos gardiens, des hommes de cette nature [291]?

Si.

Donc la femme et l'homme ont même nature sous le rapport de leur aptitude à garder la cité, réserve faite que la femme est plus faible et l'homme plus fort.

Il le semble.

Et par suite il faut choisir des femmes semblables à b
no guerriers qui vivront avec eux et avec eux garderont la cité, puisqu'elles en sont capables et que leurs natures sont parentes.

Sans doute.

Mais ne faut-il pas assigner les mêmes occupations aux mêmes natures?

Les mêmes.

Voici donc que le circuit parcouru nous ramène à notre point de départ, et nous convenons qu'il n'est pas contre nature d'appliquer les femmes de nos gardiens à la musique et à la gymnastique.

Très certainement.

Dès lors la loi que nous avons établie n'est ni impos- c
sible ni comparable à un vain souhait puisqu'elle est conforme à la nature [292]. Bien plutôt ce sont les règles actuellement reçues qui sont contre nature.

On le dirait.

Mais n'avions-nous pas à examiner si notre institution était possible et si elle était désirable ?

Si.

Or elle a été reconnue possible.

Oui.

Il faut après cela nous convaincre qu'elle est désirable.

Évidemment.

L'éducation qui formera les femmes à la garde ne sera point différente de celle qui y forme les hommes,

d n'est-ce pas, surtout si elle a charge de cultiver des natures identiques.

Elle ne sera point différente.

Eh bien ! quelle est ton opinion sur ceci ?

Sur quoi ?

Admets-tu qu'un homme soit meilleur et l'autre pire, où les crois-tu tous égaux ?

Je ne les crois nullement égaux.

Maintenant, dans la cité que nous avons fondée, quels sont à ton avis les meilleurs : les gardiens qui ont reçu l'éducation décrite par nous, ou les cordonniers qui ont été instruits dans l'art de la chaussure ?

Ta question est ridicule ! observa-t-il.

Je comprends, répondis-je. Mais quoi ! les gardiens ne e sont-ils pas l'élite des citoyens ?

Sans comparaison.

Et les gardiennes ne seront-elles pas l'élite des femmes ?

Si, également.

Or est-il pour une cité chose qui vaille mieux que de posséder les meilleurs hommes et les meilleures femmes ?

Non.

Mais cela ne sera-t-il pas le résultat de la musique et de la gymnastique appliquées de la façon que nous 457 avons décrite.

Si, sans doute.

Par conséquent nous avons établi une loi non seulement possible mais désirable pour la cité.

Oui.

Ainsi les femmes de nos gardiens quitteront leurs vêtements, puisque la vertu leur en tiendra lieu; elles participeront à la guerre et à tous les travaux qui concernent la garde de la cité [293], sans s'occuper d'autre chose; seulement nous leur assignerons dans le service la part b la plus légère, à cause de la faiblesse de leur sexe. Quant à celui qui se moque des femmes nues [294], lorsqu'elles s'exercent en vue d'un but excellent, *il cueille vert le fruit du rire* [295]; il ne sait pas, apparemment, de quoi il se moque, ni ce qu'il fait; car on a et on aura toujours raison

d'affirmer que l'utile est beau et qu'il n'y a de honteux que le nuisible [296].

Tu as parfaitement raison.

Cette disposition de la loi sur les femmes est, pouvons-nous dire, comme une vague à laquelle nous venons d'échapper à la nage. Et non seulement nous n'avons pas été submergés en établissant que nos gardiens et nos c gardiennes doivent faire tout en commun, mais notre discours est en quelque sorte convenu avec lui-même que la chose est à la fois possible et avantageuse.

Vraiment, ce n'est pas à une petite vague que tu viens d'échapper !

Tu ne diras pas qu'elle est grande quand tu verras celle qui vient après.

Parle donc; montre-la-moi.

A cette loi et aux précédentes fait suite, je pense, celle-ci.

Laquelle ?

Les femmes de nos guerriers seront communes toutes à tous : aucune d'elles n'habitera en particulier avec d aucun d'eux; de même les enfants seront communs, et les parents ne connaîtront pas leurs enfants ni ceux-ci leurs parents.

Voilà qui est de bien plus belle taille que le reste sous le rapport de l'invraisemblance, et qui sera difficilement estimé possible et avantageux !

Je ne pense pas qu'on puisse contester, en ce qui concerne l'avantage, que la communauté des femmes et des enfants ne soit un très grand bien, si elle est réalisable; mais je crois qu'au sujet de sa possibilité on peut élever longue contestation.

L'un et l'autre point, observa-t-il, se peuvent très bien e contester.

Tu veux dire que j'aurai à affronter une ligue de difficultés. Et moi qui espérais fuir l'une, si tu convenais de l'avantage, et n'avoir plus à discuter que la possibilité !

Oui, mais tu n'as pas su dissimuler ta fuite. Rends donc raison de ces deux points.

Il faut, avouai-je, que je subisse la peine encourue.
458 Cependant accorde-moi cette grâce : laisse-moi prendre congé comme ces paresseux qui ont coutume de se repaître de leurs propres pensées lorsqu'ils cheminent seuls. Ces sortes de gens, en effet, n'attendent pas de découvrir par quels moyens ils obtiendront la chose qu'ils désirent : rejetant cette préoccupation afin de ne point se fatiguer à délibérer sur le possible et l'impossible, ils supposent qu'ils ont ce qu'ils veulent, arrangent le reste à leur gré, et se plaisent à énumérer tout ce qu'ils feront après le succès, rendant ainsi leur âme, déjà particulièrement
b paresseuse, plus paresseuse encore. Eh bien ! moi aussi je cède à la paresse et désire remettre à plus tard la question de savoir comment mon projet est possible; pour le moment je le suppose possible et vais examiner, si tu me le permets, quels arrangements prendront les magistrats quand il sera appliqué, et montrer que rien ne sera plus avantageux que son application, pour la cité et pour les gardiens. Voilà ce que j'essaierai d'abord d'examiner avec toi, si tu le veux bien; nous verrons ensuite l'autre question.

Mais je le veux bien, dit-il; examine.

Je crois donc que les chefs et leurs auxiliaires, s'ils
c sont dignes du nom qu'ils portent, voudront, ceux-ci faire ce qui leur sera commandé, ceux-là commander en se conformant aux lois, ou en s'inspirant d'elles dans les cas que nous abandonnerons à leur prudence.

C'est naturel.

Toi donc, leur législateur, de même que tu as choisi les hommes tu choisiras les femmes, assortissant autant que possible les natures semblables. Or celles et ceux que tu auras choisis, ayant commune demeure, prenant en commun leurs repas et ne possédant rien en propre,
d seront toujours ensemble; et se trouvant mêlés dans les exercices du gymnase et pour tout le reste de l'éducation, ils seront amenés par une nécessité naturelle, je pense, à former des unions. Ne te semble-t-il pas que c'est là chose nécessaire ?

Non pas de nécessité géométrique, répondit-il, mais amoureuse, laquelle a chance d'être plus forte que la première pour convaincre et entraîner la masse des hommes.

Tu as raison, repris-je; mais, Glaucon, former des unions au hasard, ou commettre faute du même genre, e
serait une impiété dans une cité heureuse, et les chefs ne la souffriront pas.

Certes ce ne serait pas juste, dit-il.

Il est donc évident qu'après cela nous ferons des mariages aussi saints qu'il sera en notre pouvoir [207]; or les plus saints seront les plus avantageux.

Assurément. 459

Mais comment seront-ils les plus avantageux ? Dis-le-moi, Glaucon. Je vois en effet dans ta maison des chiens de chasse et un grand nombre de nobles oiseaux; par Zeus ! as-tu donné quelque attention à leurs unions et à la façon dont ils procréent ?

Que veux-tu dire ?

D'abord, parmi ces animaux, quoique tous soient de bonne race, n'en est-il pas qui sont ou qui deviennent supérieurs aux autres ?

Il en est.

Or donc, veux-tu avoir des petits de tous également, ou t'attaches-tu à n'en avoir que des meilleurs ?

Des meilleurs.

Mais quoi ? des plus jeunes, des plus vieux, ou de ceux b
qui sont dans la fleur de l'âge ?

De ceux qui sont dans la fleur de l'âge.

Et ne crois-tu pas que si la procréation ne se faisait pas ainsi la race de tes chiens et de tes oiseaux dégénérerait beaucoup ?

Si.

Mais quelle est ton opinion touchant les chevaux et les autres animaux ? En est-il autrement pour eux ?

Ce serait absurde.

Oh ! oh ! mon cher camarade, m'écriai-je, de quelle éminente supériorité devront être doués nos chefs, s'il en est de même à l'égard de la race humaine !

c Sans doute il en est de même. Mais pourquoi parler ainsi?

Parce qu'ils seront dans la nécessité, répondis-je, d'employer grande quantité de remèdes [298]. Or un médecin plutôt médiocre nous paraît suffire quand la maladie ne réclame point de remèdes et veut bien céder à l'observation d'un régime; par contre, quand elle exige des remèdes nous savons qu'il faut un médecin plus courageux [299].

C'est vrai. Mais que visent tes propos?

Ceci : il y a chance que nos gouvernants soient obligés d d'user largement de mensonges et de tromperie pour le bien des gouvernés; et nous avons dit quelque part que de pareilles pratiques étaient utiles sous forme de remèdes.

Nous avons dit là chose raisonnable.

Or cette chose sera tout particulièrement raisonnable, ce semble, en ce qui concerne les mariages et la procréation des enfants.

Comment?

Il faut, selon nos principes, rendre les rapports très fréquents entre les hommes et les femmes d'élite, et très rares, au contraire, entre les sujets inférieurs de l'un et de l'autre sexe; de plus, il faut élever les enfants des e premiers et non ceux des seconds, si l'on veut que le troupeau atteigne à la plus haute perfection; et toutes ces mesures devront rester cachées, sauf aux magistrats, pour que la troupe des gardiens soit, autant que possible, exempte de discorde.

Très bien.

Donc, nous instituerons des fêtes, où nous rassemblerons fiancés et fiancées, avec accompagnement de sacri-460 fices et d'hymnes que nos poètes composeront en l'honneur des mariages célébrés [300]. Pour ce qui est du nombre des mariages, nous laisserons aux magistrats le soin de le régler de telle sorte qu'ils maintiennent le même nombre d'hommes — eu égard aux pertes causées par la guerre, les maladies et autres accidents — et que notre

cité, dans la mesure du po sible, ne s'agrandisse ni ne diminue [301].

Bien, dit-il.

Nous organiserons, j'imagine, quelque ingénieux tirage au sort, afin que les sujets médiocres qui se trouveront écartés accusent, à chaque union, la fortune et non les magistrats.

Parfaitement.

Quant aux jeunes gens qui se seront signalés à la guerre b ou ailleurs, nous leur accorderons, entre autres privilèges et récompenses, une plus large liberté de s'unir aux femmes, pour qu'il y ait prétexte à ce que la plupart des enfants soient engendrés par eux.

Tu as raison.

Les enfants, à mesure qu'ils naîtront, seront remis entre les mains de personnes chargées d'en prendre soin, hommes, femmes, ou bien hommes et femmes réunis; car les charges sont communes à l'un et à l'autre sexe.

Oui.

Ces préposés porteront les enfants des sujets d'élite au c bercail, et les confieront à des nourrices habitant à part dans un quartier de la ville. Pour les enfants des sujets inférieurs, et même ceux des autres qui auraient quelque difformité, il les cacheront en un lieu interdit et secret [302], comme il convient.

... Si l'on veut conserver sa pureté à la race des gardiens, ajouta-t-il.

Ils veilleront aussi à la nourriture des enfants, conduiront les mères au bercail, à l'époque où leurs seins se gonflent de lait, et mettront en œuvre tous les moyens possibles pour qu'aucune d'elles ne reconnaisse sa progé- d niture. Si les mères ne suffisent pas à l'allaitement ils se procureront d'autres femmes pour cet office. Dans tous les cas ils auront soin qu'elles n'allaitent que pendant un temps mesuré, et ils chargeront des veilles et de tout pénible travail les nourrices et les gouvernantes.

Tu rends la maternité bien facile, dit-il, aux femmes des gardiens.

Il convient en effet qu'elle le soit. Mais poursuivons l'exposé de notre plan. Nous avons dit que la procréation des enfants devait se faire à la fleur de l'âge.

C'est vrai.

e Or ne te semble-t-il pas que la durée moyenne de la fleur de l'âge est de vingt ans pour la femme et de trente ans pour l'homme?

Mais comment places-tu ce temps pour chaque sexe? demanda-t-il.

La femme, répondis-je, enfantera pour la cité de sa vingtième à sa quarantième année; l'homme, « *après avoir franchi la plus vive étape de sa course* [303] », engendrera pour la cité jusqu'à cinquante-cinq ans.

461 Pour l'un et pour l'autre c'est en effet le temps de la plus grande vigueur de corps et d'esprit [304].

Si donc un citoyen ou plus vieux ou plus jeune se mêle de l'œuvre commune de génération, nous le déclarerons coupable d'impiété et d'injustice, car il donne à l'État un enfant dont la naissance secrète n'a pas été placée sous la protection des prières et des sacrifices que les prêtresses, les prêtres et toute la cité offriront pour chaque mariage, afin que d'hommes bons naissent des enfants meilleurs, et d'hommes utiles des enfants plus b utiles encore; une pareille naissance, au contraire, sera le fruit de l'ombre et de la terrible incontinence.

Bien.

La même loi est applicable à celui qui, encore dans l'âge de la génération, toucherait à une femme, en cet âge également, sans que le magistrat les ait unis. Nous déclarerons qu'un tel homme introduit dans la cité un bâtard dont la naissance n'a été ni autorisée, ni sanctifiée [305].

Fort bien.

Mais lorsque l'un et l'autre sexe aura passé l'âge de la génération, nous laisserons les hommes libres de s'unir c à qui ils voudront, hormis leurs filles, leurs mères, leurs petites-filles et leurs aïeules; et les femmes de même, hormis leurs fils, leurs pères et leurs parents en ligne

directe, descendante ou ascendante [306]. Nous leur accorderons cette liberté après leur avoir recommandé de prendre toutes les précautions possibles pour que nul enfant, fruit de ces unions, ne voie le jour, et, s'il en est un qui se fraie de force sa route vers la lumière, de disposer de lui en tenant bien compte que la cité ne se charge pas de le nourrir [307].

Tes propos sont raisonnables, dit-il; mais comment distingueront-ils leurs pères, leurs filles, et les autres d parents dont tu viens de parler?

Ils ne les distingueront pas, répondis-je. Mais tous les enfants qui naîtront du septième au dixième mois, à partir du jour où l'on aura marié un gardien, seront appelés par lui, ceux de sexe masculin fils, ceux de sexe féminin filles, et l'appelleront père; il nommera les enfants de ceux-ci petits-fils : eux, à leur tour, le nommeront grand-père, lui et ses compagnons de mariage, et nommeront grand'mères leurs compagnes; enfin tous ceux qui seront nés dans le temps où leurs pères et leurs mères donnaient des enfants à la cité se traiteront de frères et de sœurs, de manière, comme nous l'avons dit, e à ne point contracter d'unions entre eux. Toutefois, la loi permettra aux frères et aux sœurs de s'unir si pareil mariage est décrété par le sort, et approuvé en outre par la Pythie.

Très bien, dit-il.

Telle sera donc, Glaucon, la communauté des femmes et des enfants chez les gardiens de ta cité. Que cette communauté s'accorde avec le reste de la constitution et qu'elle est éminemment désirable, voilà ce que notre discours doit maintenant confirmer, n'est-ce pas [308]?

Oui, par Zeus! 462

Or, comme point de départ de notre accord, ne devons-nous pas nous demander à nous-mêmes quel est, dans l'organisation d'une cité, le plus grand bien, celui que le législateur doit viser en établissant ses lois, et quel est aussi le plus grand mal? Ensuite ne faut-il pas examiner si la communauté que nous avons décrite tout à l'heure

nous met sur la trace de ce grand bien et nous éloigne de ce grand mal?

On ne peut mieux dire.

Mais est-il plus grand mal pour une cité que ce qui la b divise et la rend multiple au lieu d'une? Est-il plus grand bien que ce qui l'unit et la rend une?

Non.

Eh bien! la communauté de plaisir et de peine n'est-elle pas un bien dans la cité, lorsque, autant que possible, tous les citoyens se réjouissent ou s'affligent également des mêmes événements heureux ou malheureux?

Si, très certainement.

Et n'est-ce pas l'égoïsme de ces sentiments [309] qui la divise, lorsque les uns éprouvent une vive douleur, et les autres une vive joie, à l'occasion des mêmes évé- c nements publics ou particuliers?

Sans doute.

Or, cela ne vient-il pas de ce que les citoyens ne sont point unanimes à prononcer ces paroles: ceci me concerne, ceci ne me concerne pas, ceci m'est étranger?

Sans aucun doute.

Par conséquent, la cité dans laquelle la plupart des citoyens disent à propos des mêmes choses: ceci me concerne, ceci ne me concerne pas, cette cité est excellemment organisée?

Certainement.

Et ne se comporte-t-elle pas, à très peu de chose près, comme un seul homme? Je m'explique: quand un de nos doigts reçoit quelque coup, la communauté du corps d et de l'âme, qui forme une seule organisation, à savoir celle de son principe directeur, éprouve une sensation; tout entière et simultanément elle souffre avec l'une de ses parties: aussi disons-nous que l'homme a mal au doigt. Il en est de même de toute autre partie de l'homme, qu'il s'agisse du malaise causé par la douleur, ou du mieux-être qu'entraîne le plaisir.

Il en est de même, en effet. Et pour en revenir à ce que tu demandais, une cité bien gouvernée se trouve

dans une condition très voisine de celle de l'homme.

Qu'il arrive donc à un citoyen un bien ou un mal quelconque, ce sera surtout une pareille cité qui fera e siens les sentiments qu'il éprouvera, et qui, tout entière, partagera sa joie ou sa peine.

Il y a nécessité qu'il en soit ainsi dans une cité aux bonnes lois.

Maintenant, il serait temps de revenir à notre cité, et d'examiner si les conclusions de notre discours s'appliquent tout particulièrement à elle, ou s'appliquent plutôt à quelque autre cité.

Oui, nous devons procéder ainsi.

Or donc, dans les autres cités n'y a-t-il pas magistrats 463 et gens du peuple, comme dans la nôtre?

Si.

Et tous se donnent entre eux le nom de citoyens?

Comment non?

Mais, outre ce nom de citoyens, quel nom particulier le peuple donne-t-il, dans les autres cités, à ceux qui le gouvernent?

Dans la plupart il les appelle maîtres, et dans les gouvernements démocratiques, archontes.

Et dans notre cité? Quel nom, outre celui de citoyens, le peuple donnera-t-il aux chefs?

Celui de sauveurs et de défenseurs, répondit-il. b

Ceux-ci, à leur tour, comment appelleront-ils le peuple?

Distributeur du salaire et de la nourriture.

Mais dans les autres cités, comment les chefs traitent-ils les peuples?

D'esclaves.

Et comment se traitent-ils entre eux?

De collègues dans l'autorité.

Et dans la nôtre?

De collègues dans la garde.

Pourrais-tu me dire si, dans les autres cités, les chefs en usent en amis avec tel de leurs collègues, et en étrangers avec tel autre?

Beaucoup agissent de la sorte.

Ainsi, ils pensent et disent que les intérêts de l'ami les
c touchent, et non ceux de l'étranger.

Oui.

Mais chez tes gardiens? En est-il un seul qui puisse penser ou dire d'un de ses collègues qu'il lui est étranger?

Point du tout, puisque chacun croira voir dans les autres un frère ou une sœur, un père ou une mère, un fils ou une fille, ou quelque autre parent dans la ligne ascendante ou descendante [310].

Très bien dit, observai-je; mais réponds encore à ceci: légiféreras-tu simplement pour qu'ils se donnent des
d noms de parenté, ou pour que toutes leurs actions soient en accord avec ces noms, pour qu'ils rendent à leurs pères tous les devoirs de respect, de sollicitude et d'obéissance que prescrit la loi à l'égard des parents — sous peine d'encourir la haine des dieux et des hommes, en agissant autrement? Car agir autrement c'est commettre une impiété et une injustice. Sont-ce ces maximes ou d'autres que tous tes citoyens feront, de bonne heure, sonner aux oreilles des enfants, en les entretenant de leurs pères, qu'ils leur désigneront, et de leurs autres parents?

e Celles-là mêmes, répondit-il. Il serait en effet ridicule qu'ils eussent à la bouche ces noms de parenté sans remplir les devoirs qu'ils impliquent.

Ainsi dans notre État, plus que dans tous les autres, les citoyens prononceront d'une seule voix, quand il arrivera du bien ou du mal à l'un d'eux, nos paroles de tout à l'heure: mes affaires vont bien, ou mes affaires vont mal [311].

Rien de plus vrai.

464 Mais n'avons-nous pas dit qu'en conséquence de cette conviction et de cette manière de parler il y aurait entre eux communauté de joies et de peines?

Si, et nous l'avons dit avec raison.

Nos citoyens seront fortement unis dans ce qu'ils nommeront leur intérêt propre, et, unis de la sorte, éprouveront joies et peines en parfaite communion.

Oui.

Or, quelle en sera la cause sinon — en dehors de nos

autres institutions — la communauté des femmes et des enfants établie chez les gardiens?

Assurément c'en sera la principale cause.

Mais nous sommes convenus que cette union d'intérêts b
était, pour la cité, le plus grand bien, lorsque nous comparions une cité sagement organisée au corps, dans la façon dont il se comporte à l'égard d'une de ses parties, pour ce qui est du plaisir et de la douleur.

Et nous en sommes convenus à bon droit.

Par suite, il est pour nous démontré que la cause du plus grand bien qui puisse arriver à la cité est la communauté, entre les auxiliaires, des enfants et des femmes.

Certainement.

Ajoute que nous sommes d'accord avec nos précédents propos. Car, avons-nous dit, ils ne doivent avoir en propre ni maisons, ni terres, ni aucune autre possession, mais, recevant des autres citoyens leur nourriture, comme salaire c
de la garde, ils la doivent mettre en commun, s'ils veulent être de vrais gardiens.

Fort bien.

Dès lors n'ai-je pas raison d'affirmer que nos dispositions antérieures, jointes à celles que nous venons de prendre, feront d'eux, plus encore, de vrais gardiens, et les empêcheront de diviser la cité, ce qui arriverait si chacun ne nommait pas *siennes* les mêmes choses, mais des choses différentes; si, habitant séparément, ils tiraient dans leurs maisons respectives tout ce dont ils pourraient s'assurer la possession pour eux seuls; et si, ayant femme d
et enfants différents, ils se créaient des jouissances et des peines personnelles — tandis qu'avec une croyance identique touchant ce qui leur appartient, ils auront tous le même but et éprouveront, autant que possible, mêmes joies et mêmes douleurs [312]?

C'est incontestable.

Mais quoi? ne verra-t-on pas à peu près disparaître procès et accusations réciproques d'une cité où chacun n'aura à soi que son corps, et où tout le reste sera commun? Ne s'ensuit-il pas que nos citoyens seront à l'abri de

e toutes les dissensions que fait naître parmi les hommes la possession de richesses, d'enfants et de parents?

Il y a grande nécessité qu'ils soient délivrés de tous ces maux.

De plus, aucune action pour violences ou voies de fait ne sera légitimement intentée chez eux; car nous leur dirons qu'il est noble et juste que des égaux se défendent contre leurs égaux, et nous leurs ferons un devoir de veiller à leur sécurité corporelle [313].

Bien, dit-il.

465 Cette loi, repris-je, a encore l'avantage que voici: lorsqu'un citoyen s'emportera contre un autre, s'il assouvit sa colère de cette façon, il sera moins porté, ensuite, à aggraver le différend.

Sans doute.

Nous aurons donné au plus âgé autorité sur quiconque sera plus jeune, avec droit de punir.

C'est évident.

Il l'est aussi que les jeunes gens n'essaieront pas, sans un ordre des magistrats, d'user de violence à l'égard d'hommes plus âgés, ni de les frapper; ils ne les outrageront pas non plus, je crois, d'aucune autre manière,

b car deux gardiens suffiront à les empêcher: la crainte et le respect; le respect en leur montrant un père dans la personne qu'ils veulent frapper, la crainte en leur faisant appréhender que les autres ne se portent au secours de la victime, ceux-ci en qualité de fils, ceux-là en qualité de frères ou de pères.

Il ne peut en être autrement.

Ainsi, de par nos lois les guerriers jouiront entre eux d'une paix parfaite.

D'une grande paix, certes.

Mais s'ils vivent eux-mêmes dans la concorde, il n'est point à craindre que la discorde se mette entre eux et les autres citoyens, ou qu'elle divise ces derniers [314].

Non, assurément.

c Quant aux moindres des maux dont ils seront exempts. j'hésite, par respect pour les convenances, à les mentionner:

pauvres, ils ne seront pas dans la nécessité de flatter les riches; ils ne connaîtront pas les embarras et les ennuis que l'on éprouve à élever des enfants, à amasser du bien, et qui résultent de l'obligation où l'on est, pour cela, d'entretenir des esclaves; ils n'auront pas, tantôt à emprunter, tantôt à renier leurs dettes, tantôt à se procurer de l'argent par tous les moyens pour le mettre à la disposition de femmes et de serviteurs, en leur confiant le soin de le ménager : ils ignoreront enfin, mon

ami, tous les maux que l'on endure dans ces cas — maux évidents, sans noblesse, et indignes d'être cités.

Oui, ils sont évidents, même pour un aveugle.

Ils seront délivrés de toutes ces misères et mèneront une vie plus heureuse que la vie bienheureuse des vainqueurs Olympiques.

Comment ?

Ceux-ci ne jouissent que d'une petite partie du bonheur réservé à nos guerriers. La victoire de ces derniers est plus belle, et le sort que leur assure l'État plus parfait; leur victoire, en effet, c'est le salut de la cité entière, et pour couronne [315] ils reçoivent, eux et leurs enfants, la nourriture et tout ce qui est nécessaire à l'existence [316]; tant qu'ils vivent la cité leur confère des privilèges, et après leur mort ils ont une sépulture digne d'eux.

Ce sont là, dit-il, de très belles récompenses.

Te souviens-tu qu'il nous fut reproché tout à l'heure par je ne sais plus qui [317] de négliger le bonheur de nos gardiens, lesquels, pouvant avoir tout le bien des autres citoyens, ne possédaient rien en propre ? Nous avons répondu, je crois, que nous examinerions ce reproche une autre fois, si l'occasion s'en présentait; que pour le moment nous nous proposions de former de vrais gardiens, de rendre la cité aussi heureuse que possible, et non de façonner le bonheur d'une seule des classes qui la composent.

Je m'en souviens.

Maintenant donc que la vie des auxiliaires nous apparaît plus belle et meilleure que celle des vainqueurs Olympiques, l'estimerons-nous sous quelque rapport comparable à la vie des cordonniers, des autres artisans, ou des laboureurs ?

Il ne me le semble pas.

Au reste, il est à propos de répéter ici ce que je disais alors : si le gardien cherche un bonheur qui fasse de lui autre chose qu'un gardien; si une condition modeste mais stable, et qui est, disons-nous, la meilleure, ne lui suffit pas; si une opinion folle et puérile le pousse, parce qu'il en a le pouvoir, à s'emparer de tout dans la cité, il connaîtra combien Hésiode a montré de vraie sagesse en disant que *la moitié est plus que le tout* [318].

S'il veut m'en croire, il restera dans sa condition.

Approuves-tu donc, demandai-je, qu'il y ait communauté entre femmes et hommes, comme nous l'avons exposé, pour ce qui regarde l'éducation, les enfants, et la protection des autres citoyens ? Conviens-tu que les femmes, qu'elles restent à la ville ou aillent à la guerre, doivent monter la garde avec les hommes, chasser avec eux, comme font les femelles des chiens, et s'associer aussi complètement que possible à tous leurs travaux; qu'ainsi elles agiront de manière excellente et point

contraire à la nature des relations de femelle à mâle, en tant qu'ils sont faits pour vivre en commun ? ,

J'en conviens.

Il ne reste plus qu'à examiner s'il est possible d'établir dans la race humaine cette communauté [319] qui existe dans les autres races, et comment cela est possible.

Tu m'as prévenu, dit-il; j'allais t'en parler.

Pour ce qui est de la guerre, on voit assez, je pense, comment ils la feront [320].

Comment ?

Il est évident qu'ils la feront en commun, et qu'ils y conduiront ceux de leurs enfants qui sont robustes, afin que ceux-ci, comme les fils d'artisans, voient d'avance ce qu'ils auront à faire quand ils seront arrivés à l'âge mûr, qu'en outre ils puissent fournir aide et service en tout ce qui concerne la guerre, et assister leurs pères et mères. N'as-tu pas remarqué ce qui se pratique dans les métiers, et, par exemple, quel long temps les fils de potiers passent à aider et à regarder travailler leurs pères, avant de mettre eux-mêmes la main à l'ouvrage ?

Certes, je l'ai remarqué.

Les artisans doivent-ils donc mettre plus de soin que les gardiens à former leurs enfants par l'expérience et par la vue de ce qu'il convient de faire ?

Ce serait ridicule! avoua-t-il.

D'ailleurs tout animal lutte plus courageusement en présence de sa progéniture [321].

Oui, mais il y a grand risque, Socrate, qu'éprouvant l'un de ces revers qui sont fréquents à la guerre, ils ne périssent, eux et leurs enfants, et que le reste de la cité ne puisse se relever d'une telle perte.

Tu dis vrai, repris-je; mais penses-tu que notre premier devoir soit de ne jamais les exposer au danger ?

Nullement.

Eh bien! s'ils doivent affronter le danger, n'est-ce pas dans les cas où le succès les rendra meilleurs ?

Si, évidemment.

Or, crois-tu qu'il importe peu que des enfants destinés à devenir des guerriers voient ou ne voient pas le spectacle de la guerre, et que la chose ne vaille pas le risque ?

Non, cela importe au contraire sous le rapport que tu mentionnes.

Nous ferons donc en sorte que les enfants soient spectateurs des combats, en pourvoyant à leur sécurité, et tout ira bien, n'est-ce pas ?

Oui.

D'abord leurs pères ne seront pas des ignorants, mais sauront, autant que des hommes le peuvent, quelles sont les expéditions périlleuses et celles qui ne le sont pas.

C'est naturel.

Par suite, ils conduiront les enfants aux unes, mais se garderont de les conduire aux autres.

Bien.

Et ils ne leur donneront pas pour chefs, poursuivis-je, les plus médiocres des citoyens, mais ceux que l'expérience et l'âge rendent capables de conduire et de gouverner des enfants [322].

Oui, c'est ce qui convient.

Mais, dirons-nous, il arrive souvent des accidents imprévus.

Certes.

En vue de pareilles éventualités il faut donc, mon ami, donner de bonne heure des ailes aux enfants, afin qu'ils puissent, si c'est nécessaire, s'échapper en s'envolant.

Que veux-tu dire ? demanda-t-il.

Qu'il faut, répondis-je, les faire monter à cheval aussi jeunes que possible, et bien exercés, les conduire au combat comme spectateurs, non sur des chevaux ardents et belliqueux, mais sur des chevaux très légers à la course et très dociles au frein. De cette façon ils verront parfaitement ce qu'ils auront à faire un jour, et, au besoin, ils se sauveront en toute sécurité à la suite de leurs vieux gouverneurs.

Il me semble que tu as raison.

Mais que dire de ce qui touche à la guerre ? Comment tes soldats se conduiront-ils entre eux et à l'égard de l'ennemi ? Crois-tu que mon opinion là-dessus soit juste ou non ?

Expose-la.

Le soldat qui aura quitté son poste, jeté ses armes, ou commis quelque action semblable par lâcheté, ne doit-il pas être relégué parmi les artisans ou les laboureurs ?

Si, très certainement.

Et celui qui aura été pris vivant par l'ennemi, ne le laissera-t-on pas en présent à ceux qui l'auront pris, pour qu'ils fassent de leur capture ce qu'ils voudront ?

Si.

Quant à celui qui se sera distingué par sa belle conduite, ne convient-il pas, en premier lieu, que sur le champ de bataille les jeunes gens et les enfants ayant suivi l'expédition viennent, chacun à son tour, le couronner ? N'es-tu pas de cet avis ?

Si.

... Et lui donner la main ?

Je suis aussi de cet avis.

Mais ceci, j'imagine, n'aura pas ton approbation.

Quoi ?

Que chacun d'eux l'embrasse et en soit embrassé [323].

Plus que tout autre chose, répondit-il, j'approuve cela. J'ajoute même à ce règlement que, pendant la

durée de l'expédition, il ne sera permis à aucun de ceux qu'il voudrait embrasser de s'y refuser, afin que le guerrier qui aimerait quelqu'un, homme ou femme, soit plus ardent à remporter le prix de la valeur.

Bien, repris-je. D'ailleurs nous avons déjà dit qu'on ménagerait aux citoyens d'élite des unions plus nombreuses qu'aux autres, et que pour les mariages le choix se porterait plus souvent sur eux que sur les autres, afin que leur race se multiplie autant que possible.

Nous l'avons dit, en effet.

Selon Homère, il est également juste d'honorer les jeunes gens qui se distinguent par des faveurs de ce genre-ci. Homère en effet raconte qu'Ajax s'étant signalé dans un combat, *on l'honora* en lui servant *le dos entier d'une victime* [324], et par là il entend que cette récompense convenait bien à un guerrier jeune et vaillant, étant à la fois pour lui une distinction et un moyen d'accroître ses forces.

Parfaitement.

Nous suivrons donc sur ce point l'autorité d'Homère : dans les sacrifices et dans toutes les solennités semblables nous honorerons les braves, selon leur mérite, non seulement par des hymnes et par les distinctions dont nous venons de parler, mais encore *par des sièges réservés, par des viandes et par des coupes pleines* [325], afin de les former, hommes et femmes, tout en les honorant.

Très bien.

Pour ce qui est des guerriers morts dans l'expédition, ne dirons-nous pas de celui qui aura trouvé une fin glorieuse qu'il appartient à la race d'or [326] ?

Nous le dirons, sans aucun doute.

Ensuite ne croirons-nous pas avec Hésiode qu'après leur trépas les hommes de cette race deviennent

> *des génies purs et bons, résidant sur la terre,*
> *qui préservent du mal et gardent les mortels* [327] ?

Si, nous le croirons.

Nous consulterons le dieu [328] sur la sépulture qu'il faut donner à ces hommes merveilleux et divins, et sur les marques d'honneur qui leur sont dues, puis nous procéderons aux funérailles de la manière qui nous sera indiquée.

Assurément.

Dès lors, comme s'ils étaient des génies, leurs tombeaux seront l'objet de notre culte et de notre vénération. Nous décernerons les mêmes honneurs à ceux, morts de vieillesse ou de quelque autre manière, en qui l'on aura reconnu, pendant leur vie, un mérite éminent.

C'est juste.

Maintenant, comment nos soldats se conduiront-ils à l'égard de l'ennemi ?

En quoi ?

Premièrement en ce qui concerne l'esclavage. Estimes-tu juste que des cités grecques asservissent des Grecs, ou bien faut-il qu'elles le défendent aux autres, dans la mesure du possible, et que les Grecs s'habituent à ménager la race grecque, par crainte de tomber dans la servitude des barbares ?

En tout et pour tout, répondit-il, il importe que les Grecs en usent entre eux avec ménagement.

Il importe donc qu'ils ne possèdent pas eux-mêmes des esclaves Grecs, et qu'ils conseillent aux autres Grecs de suivre leur exemple [329].

Parfaitement; ainsi ils tourneront davantage leurs forces contre les barbares et s'abstiendront de les tourner contre eux-mêmes.

Mais quoi ? enlever aux morts d'autres dépouilles que leurs armes, après la victoire, est-ce bellement se comporter ? Cela ne donne-t-il point aux lâches le prétexte, pour ne pas aller au fort du combat, d'accomplir une besogne nécessaire en restant penchés sur les cadavres ? La pratique de telles rapines n'a-t-elle point déjà perdu bien des armées ?

Si.

N'y a-t-il pas bassesse et cupidité à dépouiller un cadavre ? N'est-ce pas le signe d'un esprit de femme et mesquin que de traiter en ennemi le corps d'un adversaire, quand ce dernier est mort et s'est envolé, ne laissant que l'instrument dont il se servait pour combattre ? Crois-tu que la conduite de ceux qui agissent ainsi diffère de celle des chiennes, qui mordent la pierre qu'on leur jette et ne font aucun mal à celui qui l'a jetée ?

Elle n'en diffère nullement, dit-il.

Il faut donc cesser de dépouiller les cadavres et d'interdire à l'ennemi de les enlever.

Oui, par Zeus, il faut cesser!

Nous ne porterons pas non plus dans les temples, pour les y consacrer aux dieux, les armes des vaincus, surtout celles des Grecs, pour peu que nous soyons jaloux de la bienveillance de nos compatriotes. Nous craindrons plutôt de souiller les temples en y apportant les dépouilles de nos proches, à moins que le dieu ne le veuille autrement.

Très bien.

Passons maintenant à la dévastation du territoire grec et à l'incendie des maisons. Comment se conduiront tes soldats à l'égard de l'ennemi ?

J'aurais plaisir à entendre ton opinion là-dessus.

Eh bien! je crois qu'on ne doit ni dévaster ni incendier, mais enlever seulement la récolte de l'année. Veux-tu que je te dise pour quelle raison ?

Oui.

Il me semble donc que si guerre et discorde sont deux noms différents, ils désignent deux choses réellement différentes, et s'appliquent aux divisions qui surviennent en deux objets [330]. Or je dis que le premier de ces objets est ce qui appartient à la famille ou lui est apparenté, et le second ce qui appartient à autrui ou est étranger à la famille. Ainsi le nom de discorde s'applique à l'inimitié entre parents et celui de guerre à l'inimitié entre étrangers.

Tu ne dis rien que de fort juste.

Vois si ce que je vais dire l'est aussi : je prétends en effet que les Grecs appartiennent à une même famille et sont parents entre eux, et que les barbares appartiennent à une famille différente et étrangère.

Bien, approuva-t-il.

Par suite, lorsque les Grecs combattent les barbares, et les barbares les Grecs, nous dirons qu'ils guerroient, qu'ils sont ennemis par nature, et nous appellerons guerre leur inimitié; mais s'il arrive quelque chose de semblable entre Grecs, nous dirons qu'ils sont amis par nature, mais qu'en un tel moment la Grèce est malade [331], en état de sédition, et nous donnerons à cette inimitié le nom de discorde.

Je suis tout à fait de ton sentiment.

Considère maintenant, repris-je, ce qui arrive quand un de ces troubles, que l'on est convenu d'appeler séditions, se produit et divise une cité : si les citoyens de chaque faction ravagent les champs et brûlent les maisons des citoyens de la faction adverse, on estime que la sédition est funeste, et que ni les uns ni les autres n'aiment leur patrie — car s'ils l'aimaient, ils n'oseraient pas déchirer ainsi leur nourrice et leur mère; par contre on estime raisonnable que les vainqueurs n'enlèvent que leurs récoltes aux vaincus, dans la pensée qu'ils se réconcilieront un jour avec eux et ne leur feront pas toujours la guerre.

Cette pensée dénote un plus haut degré de civilisation que la pensée contraire.

Mais quoi ? n'est-ce pas un État grec que tu fondes ?

Si, il doit être grec.

Ses citoyens seront, par conséquent, bons et civilisés ?

Au plus haut point.

Mais n'aimeront-ils pas les Grecs ? Ne regarderont-ils par la Grèce comme leur patrie ? N'assisteront-ils pas à de communes solennités religieuses ?

Sans doute.

Ils regarderont donc leurs différends avec les Grecs comme une discorde entre parents, et ne leur donneront pas le nom de guerre.

Parfaitement.

Et dans ces différends ils se conduiront comme devant un jour se réconcilier avec leurs adversaires.

Certes.

Ils les ramèneront doucement à la raison, et ne leur infligeront point, comme châtiment, l'esclavage et la ruine, étant des amis qui corrigent et non des ennemis.

Oui.

Grecs, ils ne ravageront pas la Grèce et ne brûleront pas les maisons; ils ne regarderont pas comme des adversaires tous les habitants d'une cité, hommes, femmes, enfants [332], mais seulement ceux, en petit nombre, qui sont responsables du différend; en conséquence, et puisque la plupart des citoyens sont leurs amis, ils se refuseront à ravager leurs terres et à détruire leurs demeures; enfin ils ne feront durer le différend qu'autant que les coupables n'auront pas été contraints, par les innocents qui souffrent, à subir le châtiment mérité.

Je reconnais avec toi que nos citoyens doivent ainsi se comporter à l'égard de leurs adversaires, et traiter les barbares comme les Grecs se traitent maintenant entre eux [333].

Faisons donc aussi une loi interdisant aux gardiens de dévaster les terres et d'incendier les maisons.

Oui, dit-il, et admettons qu'elle aura de bons effets, comme les précédentes [334].

Mais il me semble, Socrate, que si l'on te laisse poursuivre tu ne te souviendras jamais de la question que tu as écartée tantôt pour entrer dans tous ces développements : à savoir si pareil gouvernement est possible et comment il est possible. Que s'il se réalise dans une cité il y engendre tous ces biens, j'en conviens avec toi, et je citerai même d'autres avantages que tu omets : les citoyens lutteront d'autant plus vaillamment contre l'ennemi qu'ils ne s'abandonneront jamais les uns les autres, se connaissant comme frères, pères et fils, et s'appelant de ces noms. Et si leurs femmes combattent avec eux — soit dans les mêmes rangs, soit placées à l'arrière pour effrayer l'ennemi et porter secours en cas de nécessité — je sais qu'alors ils seront invincibles. Je vois aussi les biens qu'ils goûteront chez eux, et dont tu n'as pas fait mention. Mais puisque je t'accorde qu'ils auront tous ces avantages, et mille autres, si ce gouvernement se réalise, cesse de m'en parler. Essayons plutôt de nous convaincre qu'une telle cité est possible, de quelle manière elle est possible, et laissons tranquille toute autre question.

Quelle irruption, m'écriai-je, fais-tu tout à coup dans mon discours, sans indulgence pour mes lenteurs! Mais peut-être ne sais-tu pas qu'au moment où je viens, avec peine, d'échapper à deux vagues, tu en soulèves une nouvelle, la plus haute et la plus terrible des trois. Lorsque tu l'auras vue et entendue, tu m'excuseras certainement d'avoir, non sans raison, éprouvé hésitation et

crainte à énoncer et à tenter d'examiner proposition aussi paradoxale.

Plus tu parleras de la sorte, moins nous te dispenserons de dire comment pareil gouvernement peut être réalisé. Explique-le donc sans tarder.

D'abord, repris-je, nous devons nous rappeler que c'est la recherche de la nature de la justice et de l'injustice qui nous a conduits jusqu'ici.

Sans doute, mais que fait cela ? demanda-t-il.

Rien. Seulement, si nous découvrons ce qu'est la justice, estimerons-nous que l'homme juste ne doit en rien différer d'elle, mais lui être parfaitement identique — ou bien nous contenterons-nous qu'il s'en rapproche le plus possible, et participe d'elle dans une plus grande mesure que les autres ?

Nous nous contenterons de cela.

C'était donc pour avoir des modèles que nous cherchions ce qu'est la justice en elle-même, et ce que serait l'homme parfaitement juste s'il venait à exister; pour cette même raison nous recherchions la nature de l'injustice et de l'homme absolument injuste : nous voulions, portant nos regards sur l'un et sur l'autre, voir le bonheur et le malheur dévolu à chacun d'eux, afin d'être obligés de convenir, en ce qui nous concerne nous-mêmes, que celui qui leur ressemblera le plus aura le sort le plus semblable au leur; mais notre dessein n'était point de montrer que ces modèles pussent exister.

Tu dis vrai, avoua-t-il.

Or donc, penses-tu que l'habileté d'un peintre se trouve diminuée si, après avoir peint le plus beau modèle d'homme qui soit, et donné à sa peinture tous les traits qui conviennent, il est incapable de démontrer qu'un tel homme puisse exister ?

Non, par Zeus, je ne le pense pas.

Mais nous-mêmes qu'avons-nous fait dans cet entretien, sinon tracé le modèle [335] d'une bonne cité ?

Rien d'autre.

Crois-tu donc que ce que nous avons dit fût moins bien dit si nous étions incapables de démontrer qu'on peut fonder une cité sur ce modèle ?

Certes non.

Telle est donc la vérité, repris-je; mais si tu veux que je m'efforce de montrer, pour te faire plaisir, de quelle façon particulière, et dans quelles conditions, pareille cité est au plus haut point réalisable, fais-moi de nouveau, pour cette démonstration, la même concession que tout à l'heure.

Laquelle ?

Est-il possible d'exécuter une chose telle qu'on la décrit ? Ou bien est-il dans la nature des choses que l'exécution ait moins de prise sur le vrai que le discours, bien que

certains ne le croient pas ? Mais toi, en conviens-tu ou non ?

J'en conviens.

Ne me force donc pas à te montrer parfaitement réalisé le plan que nous avons tracé dans notre discours. Si nous sommes à même de découvrir comment, d'une manière très proche de celle que nous avons décrite, une cité peut être organisée, avoue que nous aurons découvert que tes prescriptions sont réalisables. Ne seras-tu pas content de ce résultat ? Pour moi, je le serai.

Et moi aussi, dit-il.

Maintenant nous devons, ce semble, tâcher de découvrir et de montrer quel vice intérieur empêche les cités actuelles d'être organisées comme nous disons, et quel est le moindre changement possible qui les conduira à notre forme de gouvernement : de préférence un seul, sinon, deux, sinon, les moins nombreux et les moins importants qu'il se puisse [336].

Parfaitement.

Or nous croyons pouvoir montrer qu'avec un seul changement les cités actuelles seraient complètement transformées; il est vrai que ce changement n'est ni peu important, ni facile, mais il est possible.

Quel est-il ?

Me voici arrivé à ce que nous comparions à la plus haute vague : mais la chose sera dite, dût-elle, comme une vague en gaieté me couvrir de ridicule et de honte. Examine ce que je vais dire.

Parle.

Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes; tant que la puissance politique et la philosophie ne se rencontreront pas dans le même sujet; tant que les nombreuses natures qui poursuivent actuellement l'un ou l'autre de ces buts de façon exclusive ne seront pas mises dans l'impossibilité d'agir ainsi [337], il n'y aura de cesse, mon cher Glaucon, aux maux des cités, ni, ce me semble, à ceux du genre humain, et jamais la cité que nous avons décrite tantôt ne sera réalisée, autant qu'elle peut l'être, et ne verra la lumière du jour. Voilà ce que j'hésitais depuis longtemps à dire, prévoyant combien ces paroles heurteraient l'opinion commune [338]. Il est en effet difficile de concevoir qu'il n'y ait pas de bonheur possible autrement, pour l'État et pour les particuliers.

Alors lui : après avoir proféré semblable discours, tu dois t'attendre, Socrate, à voir beaucoup de gens — et non pas sans valeur — jeter, pour ainsi dire, leurs habits, et nus, saisissant la première arme à leur portée, fondre sur toi de toutes leurs forces, dans l'intention de faire des merveilles. Si tu ne les repousses avec les armes de la rai-

son, et si tu ne leur échappes, tu apprendras à tes dépens ce que railler veut dire.

N'est-ce pas toi qui en es la cause ?

J'ai eu raison d'agir comme j'ai fait, répondit-il. Cependant, je ne te trahirai pas, mais t'aiderai autant que je le puis; or je puis me montrer bienveillant et t'encourager; peut-être même répondrai-je avec plus de justesse qu'un autre à tes questions. Assuré d'un tel secours, essaie de prouver aux incrédules qu'il en est comme tu dis.

Je l'essaierai, repris-je, puisque tu m'offres si puissante alliance. Donc, il me semble nécessaire, si nous voulons échapper à ces assaillants, de distinguer quels sont les philosophes dont nous parlons quand nous osons dire qu'il faut leur confier le gouvernement, afin — cette distinction faite — d'être à même de nous défendre, en montrant qu'aux uns il convient par nature de se mêler de philosophie et de gouverner dans la cité, aux autres, de ne pas se mêler de philosophie, et d'obéir au chef.

Il serait temps de faire cette distinction.

Allons! suis-moi et voyons si, d'une manière ou d'une autre, nous pouvons nous expliquer suffisamment là-dessus.

Avance, dit-il.

Eh bien! faudra-t-il te rappeler, ou te rappelles-tu, que lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il aime une chose, on n'entend point par là, si l'on parle juste, qu'il aime une partie de cette chose et non l'autre, mais qu'il la chérit tout entière ?

Il faut, je crois, me le rappeler, car je ne m'en souviens pas bien.

Il siérait à un autre, Glaucon, de parler comme tu fais; mais un homme amoureux ne doit pas oublier que tous ceux qui sont en leur bel âge piquent et émeuvent, de manière ou d'autre, celui qui aime les enfants, parce que tous lui paraissent dignes de ses soins et de sa tendresse. N'est-ce pas ainsi que vous faites, vous autres, à l'égard des beaux garçons ? Vous louez de l'un le nez camus, après l'avoir dénommé charmant; vous prétendez que le nez aquilin de l'autre est royal, et le nez moyen d'un troisième parfaitement proportionné; pour vous, ceux qui ont le teint brun ont un air viril, et ceux qui l'ont blanc sont fils des dieux. Et l'expression « teint jaune de miel », crois-tu qu'elle ait été créée par quelque autre qu'un amant qui flattait ainsi la pâleur d'un mot tendre, ne lui trouvant rien de déplaisant sur le visage de la jeunesse [339] ? En bref, vous saisissez tous les prétextes, vous employez toutes les expressions pour ne repousser aucun de ceux dont fleurit le bel âge.

Si tu veux dire, en me prenant pour exemple, que les amoureux agissent de la sorte, j'y consens, dans l'intérêt de la discussion.

Mais quoi ? repris-je, ne vois-tu pas que les personnes

adonnées au vin agissent de même, et ne manquent jamais de prétextes pour faire bon accueil à toute espèce de vin ?

Si, je le vois très bien.

Tu vois aussi, je pense, que les ambitieux, lorsqu'ils ne peuvent avoir le haut commandement, commandent un tiers de tribu, et que, lorsqu'ils ne sont pas honorés par des gens d'une classe supérieure et respectable, ils se contentent de l'être par des gens d'une classe inférieure et méprisable, parce qu'ils sont avides de distinctions, quelles qu'elles soient.

Parfaitement.

Maintenant réponds-moi : si nous disons de quelqu'un qu'il désire une chose, affirmerons-nous par là qu'il la désire dans sa totalité, ou qu'il ne désire d'elle que ceci et non cela ?

Qu'il la désire dans sa totalité.

Ainsi nous dirons que le philosophe désire la sagesse, non pas dans telle ou telle de ses parties, mais tout entière [340].

C'est vrai.

Nous ne dirons pas de celui qui se montre rebelle aux sciences, surtout s'il est jeune et ne distingue pas encore ce qui est utile de ce qui ne l'est pas, qu'il est ami du savoir et philosophe : de même qu'on ne dit pas d'un homme qui se montre difficile sur la nourriture qu'il a faim, ni qu'il désire quelque aliment, mais qu'il est sans appétit.

Oui, et nous aurons raison.

Mais celui qui veut goûter de toute science, qui se met joyeusement à l'étude et s'y révèle insatiable, celui-là nous l'appellerons à bon droit philosophe, n'est-ce pas [341] ?

Alors Glaucon : à ce compte tu auras de nombreux et d'étranges philosophes, car me paraissent l'être tous ceux qui aiment les spectacles, à cause du plaisir qu'ils éprouvent à apprendre; mais les plus bizarres à ranger dans cette classe sont ces gens avides d'entendre qui, certes, n'assisteraient pas volontiers à une discussion telle que la nôtre, mais qui, comme s'ils avaient loué leurs oreilles pour écouter tous les chœurs, courent aux Dionysies, ne manquant ni celles des cités, ni celles des campagnes. Appellerons-nous philosophes tous ces hommes et ceux qui montrent de l'ardeur pour apprendre de semblables choses et ceux qui étudient les arts inférieurs ?

Assurément non; ces gens ressemblent simplement aux philosophes.

Quels sont alors, selon toi, les vrais philosophes ?

Ceux qui aiment le spectacle de la vérité, répondis-je.

Tu as certainement raison, reprit-il; mais qu'entends-tu par là ?

Ce ne serait point facile à expliquer à un autre; mais je crois que tu m'accorderas ceci [342].

Quoi ?

Puisque le beau est l'opposé du laid ce sont deux choses distinctes.

Comment non ?

Mais puisque ce sont deux choses distinctes, chacune d'elles est une ?

Oui.

Il en est de même du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais et de toutes les autres formes : chacune d'elles, prise en soi, est une; mais du fait qu'elles entrent en communauté avec des actions, des corps, et entre elles, elles apparaissent partout, et chacune semble multiple [343].

Tu as raison, dit-il.

C'est en ce sens que je distingue d'une part ceux qui aiment les spectacles, les arts, et sont des hommes pratiques, et d'autre part ceux dont il s'agit dans notre discours, les seuls qu'on puisse à bon droit appeler philosophes.

En quel sens ? demanda-t-il.

Les premiers, répondis-je, dont la curiosité est toute dans les yeux et dans les oreilles, aiment les belles voix, les belles couleurs, les belles figures et tous les ouvrages où il entre quelque chose de semblable, mais leur intelligence est incapable de voir et d'aimer la nature du beau lui-même.

Oui, il en est ainsi.

Mais ceux qui sont capables de s'élever jusqu'au beau lui-même, et de le voir dans son essence, ne sont-ils pas rares ?

Très rares.

Celui donc qui connaît les belles choses, mais ne connaît pas la beauté elle-même et ne pourrait pas suivre

le guide qui le voudrait mener à cette connaissance, te semble-t-il vivre en rêve ou éveillé? Examine : rêver n'est-ce pas, qu'on dorme ou qu'on veille, prendre la ressemblance d'une chose non pour une ressemblance, mais pour la chose elle-même [344]?

Assurément, c'est là rêver.

Mais celui qui croit, au contraire, que le beau existe en soi, qui peut le contempler dans son essence et dans les d objets qui y participent, qui ne prend jamais les choses belles pour le beau, ni le beau pour les choses belles, celui-là te semble-t-il vivre éveillé ou en rêve?

Eveillé, certes.

Donc, ne dirions-nous pas avec raison que sa pensée est connaissance, puisqu'il connaît, tandis que celle de l'autre est opinion, puisque cet autre juge sur des apparences?

Sans doute.

Mais si ce dernier, qui, selons nous, juge sur des apparences et ne connaît pas [345], s'emporte et conteste la vérité de notre assertion, n'aurons-nous rien à lui dire e pour le calmer et le convaincre doucement, tout en lui cachant qu'il est malade?

Il le faut pourtant.

Eh bien ! vois ce que nous lui dirons; ou plutôt veux-tu que nous l'interrogions, l'assurant que nous ne lui envions nullement les connaissances qu'il peut avoir, que nous serions heureux, au contraire, qu'il sût quelque chose? « Mais, lui demanderons-nous, dis-moi : celui qui connaît, connaît-il quelque chose ou rien? » Glaucon, réponds pour lui.

Je répondrai qu'il connaît quelque chose.

Qui est ou qui n'est pas?

Qui est; car comment connaître ce qui n'est pas [346]? 477

Dès lors, sans pousser plus loin notre examen, nous sommes suffisamment sûrs de ceci : que ce qui est parfaitement peut être parfaitement connu, et que ce qui n'est nullement ne peut être nullement connu.

Nous en sommes très suffisamment sûrs.

Soit; mais s'il y avait une chose qui fût et ne fût pas en même temps, ne tiendrait-elle pas le milieu entre ce qui est absolument [347] et ce qui n'est point du tout?

Elle tiendrait ce milieu.

Si donc la connaissance porte sur l'être, et l'ignorance, nécessairement, sur le non-être, il faut chercher, pour ce
b qui tient le milieu entre l'être et le non-être, quelque intermédiaire entre la science et l'ignorance, supposé qu'il existe quelque chose de tel.

Sans doute.

Mais est-ce quelque chose que l'opinion?

Certes!

Est-ce une puissance [348] distincte de la science ou identique à elle?

C'est une puissance distincte.

Ainsi l'opinion a son objet à part, et la science de même, chacune selon sa propre puissance.

Oui.

Et la science, portant par nature sur l'être, a pour objet de connaître qu'il est l'être. — Mais je crois que nous devons d'abord nous expliquer ainsi.

Comment?

c Nous dirons que les puissances sont un genre d'êtres qui nous rendent capables, nous et tous les autres agents, des opérations qui nous sont propres. Par exemple, je dis que la vue et l'ouïe sont des puissances. Tu comprends ce que j'entends par ce nom générique.

Je comprends.

Ecoute donc quelle est ma pensée au sujet des puissances. Je ne vois en elles ni couleur, ni figure, ni aucun de ces attributs que possèdent maintes autres choses et par rapport à quoi je fais en moi-même des distinc-
d tions [349] entre ces choses. Je n'envisage dans une puissance que l'objet auquel elle s'applique et les effets qu'elle opère: pour cette raison je leur ai donné à toutes le nom de puissances, et j'appelle identiques celles qui s'appliquent au même objet et opèrent les mêmes effets,

et différentes celles dont l'objet et les effets sont différents. Mais toi, comment fais-tu?

De la même manière.

Maintenant reprenons, excellent ami, dis-je; mets-tu la science au nombre des puissances ou dans un autre genre d'êtres?

Je la mets au nombre des puissances: elle est même e
la plus forte de toutes.

Et l'opinion? la rangerons-nous parmi les puissances ou dans une autre classe?

Nullement, répondit-il, car l'opinion n'est autre chose que la puissance qui nous permet de juger sur l'apparence.

Mais, il n'y a qu'un instant, tu convenais que science et opinion sont choses distinctes.

Sans doute. Et comment un homme sensé pourrait-il confondre ce qui est infaillible avec ce qui ne l'est pas?

Bien, repris-je; ainsi il est évident que nous distinguons 478
l'opinion de la science.

Oui.

Par suite, chacune d'elles a par nature un pouvoir distinct sur un objet distinct.

Nécessairement.

La science sur ce qui est, pour connaître comment se comporte l'être.

Oui.

Et l'opinion, disons-nous, pour juger sur l'apparence.

Oui.

Mais connaît-elle ce que connaît la science? Une même chose peut-elle être à la fois l'objet de la science et de l'opinion? ou bien est-ce impossible?

De notre aveu c'est impossible; car si des puissances différentes ont par nature des objets différents, si d'ailleurs science et opinion sont deux puissances différentes, b
il s'ensuit que l'objet de la science ne peut être celui de l'opinion.

Si donc l'objet de la science est l'être, celui de l'opinion sera autre chose que l'être.

Autre chose.

Mais l'opinion peut-elle porter sur le non-être? ou est-il impossible de connaître par elle ce qui n'est pas? Réfléchis : celui qui opine, opine-t-il sur quelque chose, ou bien peut-on opiner et n'opiner sur rien [350]?

C'est impossible.

Ainsi celui qui opine, opine sur une certaine chose.

Oui.

Mais certes on appellerait à très bon droit le non-être
c un néant, et non pas une certaine chose.

Assurément.

Aussi avons-nous dû, de toute nécessité, rapporter l'être à la science et le non-être à l'ignorance.

Nous avons bien fait.

L'objet de l'opinion n'est donc ni l'être ni le non-être.

Non.

Et par conséquent l'opinion n'est ni science ni ignorance.

Non, à ce qu'il semble.

Est-elle donc au delà de l'une ou de l'autre, surpassant la science en clarté ou l'ignorance en obscurité?

Non.

Alors te paraît-elle plus obscure que la science et plus claire que l'ignorance?

Certainement, répondit-il.

d Se trouve-t-elle entre l'une et l'autre?

Oui.

L'opinion est donc quelque chose d'intermédiaire entre la science et l'ignorance.

Tout à fait.

Or, n'avons-nous pas dit précédemment que si nous trouvions une chose qui fût et ne fût pas en même temps, cette chose tiendrait le milieu entre l'être absolu et l'absolu néant, et ne serait l'objet ni de la science ni de l'ignorance, mais de ce qui apparaîtrait intermédiaire entre l'une et l'autre?

Nous l'avons dit avec raison.

Mais il apparaît maintenant que cet intermédiaire est ce que nous appelons opinion.

Cela apparaît.

Il nous reste donc à trouver, ce semble, quelle est e
cette chose qui participe à la fois de l'être et du non-être, et qui n'est exactement ni l'un ni l'autre : si nous la découvrons nous l'appellerons à bon droit objet de l'opinion, assignant les extrêmes aux extrêmes, et les intermédiaires aux intermédiaires, n'est-ce pas?

Sans doute.

Cela posé, qu'il me réponde, dirai-je, cet honnête 479
homme qui ne croit pas à la beauté en soi, à l'idée du beau éternellement immuable, mais ne reconnaît que la multitude des belles choses, cet amateur de spectacles qui ne peut souffrir qu'on affirme que le beau est un, de même que le juste et les autres réalités semblables. « Parmi ces nombreuses choses belles, excellent homme, lui dirons-nous, en est-il une qui ne puisse paraître laide [351]? ou parmi les justes, injuste? ou parmi les saintes, profane? »

Non, il y a nécessité que les mêmes choses, d'une certaine façon, paraissent belles et laides, et ainsi du b
reste.

Et les nombreux doubles? Peuvent-ils moins paraître des moitiés que des doubles [352]?

Nullement.

J'en dis autant des choses qu'on appelle grandes ou petites, pesantes ou légères; chacune de ces qualifications leur convient-elle plus que la qualification contraire?

Non, elles tiennent toujours de l'une et de l'autre.

Ces nombreuses choses sont-elles plutôt qu'elles ne sont pas ce qu'on les dit être?

Elles ressemblent, répondit-il, à ces propos équivoques que l'on tient dans les banquets, et à l'énigme des enfants c
sur l'eunuque frappant la chauve-souris [353], où il est dit de mystérieuse façon avec quoi il la frappa et sur quoi elle était perchée. Ces nombreuses choses dont tu parles ont un caractère ambigu, et aucune d'elles ne se peut fixement concevoir comme étant ou n'étant pas, ou ensemble l'un et l'autre, ou bien ni l'un ni l'autre.

Qu'en faire, par conséquent, et où les placer mieux qu'entre l'être et le non-être? Elles n'apparaîtront pas plus obscures que le non-être sous le rapport du moins
d d'existence, ni plus claires que l'être sous celui du plus d'existence.

Certainement non.

Nous avons donc trouvé, ce semble, que les multiples formules de la multitude concernant le beau et les autres choses semblables, roulent, en quelque sorte, entre le néant et l'existence absolue.

Oui, nous l'avons trouvé.

Mais nous sommes convenus d'avance que si pareille chose était découverte, il faudrait dire qu'elle est l'objet de l'opinion et non l'objet de la connaissance, ce qui erre ainsi dans un espace intermédiaire étant appréhendé par une puissance intermédiaire [354].

Nous en sommes convenus.

Ainsi ceux qui promènent leurs regards sur la multitude
e des belles choses, mais n'aperçoivent pas le beau lui-même et ne peuvent suivre celui qui les voudrait conduire à cette contemplation, qui voient la multitude des choses justes sans voir la justice même, et ainsi du reste, ceux-là, dirons-nous, opinent sur tout mais ne connaissent rien des choses sur lesquelles ils opinent.

Nécessairement.

Mais que dirons-nous de ceux qui contemplent les choses en elles-mêmes, dans leur essence immuable? Qu'ils ont des connaissances et non des opinions, n'est-ce pas?

Cela est également nécessaire.

Ne dirons-nous pas aussi qu'ils ont de l'attachement et de l'amour pour les choses qui sont l'objet de la science,
480 tandis que les autres n'en ont que pour celles qui sont l'objet de l'opinion? Ne te souviens-tu pas que nous disions de ces derniers qu'ils aiment et admirent les belles voix, les belles couleurs et les autres choses semblables, mais n'admettent pas que le beau lui-même soit une réalité?

Je m'en souviens.

Dès lors, leur ferons-nous tort en les appelant philodoxes plutôt que philosophes? S'emporteront-ils beaucoup contre nous si nous les traitons de la sorte?

Non, s'ils veulent m'en croire, dit-il; car il n'est pas permis de s'emporter contre la vérité [355].

Il faudra donc appeler philosophes, et non philodoxes, ceux qui en tout s'attachent à la réalité?

Sans aucun doute [356].

LIVRE VI

Est. II
p. 484

a Ainsi donc, Glaucon, avec quelque peine et au terme d'une assez longue discussion, nous avons distingué les philosophes de ceux qui ne le sont pas.

Peut-être, dit-il, n'était-il pas aisé d'en venir à bout dans une courte discussion.

Peut-être, avouai-je. Et je crois même que la chose eût été portée à un plus haut degré d'évidence si nous n'avions eu à discourir que sur ce point, et qu'il ne restât mainte autre question à traiter, pour bien voir b en quoi la vie de l'homme juste diffère de celle de l'homme injuste.

Qu'avons-nous donc à traiter, demanda-t-il, après cela?

Hé! quoi d'autre que ce qui suit immédiatement? Puisque sont philosophes ceux qui peuvent atteindre à la connaissance de l'immuable, tandis que ceux qui ne le peuvent, mais errent dans la multiplicité des objets changeants, ne sont pas philosophes, lesquels faut-il prendre pour chefs de la cité?

Que dire ici pour faire une sage réponse?

Ceux qui paraîtront capables de veiller sur les lois et les institutions de la cité sont ceux que nous devons c établir gardiens.

Bien, dit-il.

Mais, poursuivis-je, la question se pose-t-elle de savoir si c'est à un aveugle ou à un clairvoyant qu'il faut confier la garde d'un objet quelconque?

Comment, répondit-il, se poserait-elle?

Or, en quoi diffèrent-ils, selon toi, des aveugles ceux qui sont privés de la connaissance de l'être réel de chaque

chose, qui n'ont dans leur âme aucun modèle lumineux, ni ne peuvent, à la manière des peintres [357], tourner leurs regards vers le vrai absolu, et après l'avoir contemplé avec la plus grande attention, s'y rapporter pour établir ici-bas les lois du beau, du juste et du bon, s'il est besoin d de les établir, ou veiller à leur sauvegarde, si elles existent déjà?

Par Zeus, dit-il, ils ne diffèrent pas beaucoup des aveugles!

Les prendrons-nous donc comme gardiens, de préférence à ceux qui connaissent l'être de chaque chose, et qui, d'ailleurs, ne le leur cèdent ni en expérience ni en aucun genre de mérite?

Il serait absurde d'en choisir d'autres que ces derniers, si, pour le reste, ils ne le cèdent en rien aux premiers; car sur le point qui est peut-être le plus important ils détiennent la supériorité.

Faut-il dire maintenant de quelle manière ils pourront 485 joindre l'expérience à la spéculation?

Certainement.

Comme nous le disions au début de cet entretien [358], il faut d'abord bien connaître le naturel qui leur est propre; et je pense que si nous arrivons là-dessus à un accord satisfaisant, nous conviendrons aussi qu'ils peuvent joindre l'expérience à la spéculation, et que c'est à eux, et non à d'autres, que doit appartenir le gouvernement de la cité.

Comment cela?

Convenons d'abord, au sujet des naturels philosophes, qu'ils aiment toujours la science, parce qu'elle peut leur b faire connaître cette essence éternelle qui n'est point soumise aux vicissitudes de la génération et de la corruption.

Convenons-en.

Et qu'ils aiment cette science tout entière [359], ne renonçant volontiers à aucune de ses parties, petite ou grande, honorée ou méprisée [360], comme les ambitieux et les amants dont nous avons parlé tout à l'heure.

Tu as raison.

Considère à présent s'il n'est pas nécessaire que des
c hommes qui doivent être tels que nous venons de dire possèdent, en outre, cette qualité.

Laquelle?

La sincérité, et une disposition naturelle à ne point admettre volontairement le mensonge [361], mais à le haïr et à chérir la vérité.

C'est vraisemblable.

Non seulement, mon ami, c'est vraisemblable, mais il est de toute nécessité que celui qui ressent naturellement de l'amour pour quelqu'un, chérisse tout ce qui s'apparente et tient à l'objet de son amour.

Tu as raison, dit-il.

Or, pourrais-tu trouver quelque chose qui tienne plus étroitement à la science que la vérité?

Et comment le pourrais-je?

Se peut-il donc que le même naturel soit à la fois ami
d de la sagesse et ami du mensonge?

Nullement.

Par suite, celui qui aime réellement la sagesse doit, dès sa jeunesse, aspirer aussi vivement que possible à saisir toute vérité.

Certes.

Mais nous savons que quand les désirs se portent avec force vers un seul objet, ils sont plus faibles pour le reste, comme un cours d'eau détourné dans cette unique voie.

Sans doute.

Ainsi, quand les désirs d'un homme se portent vers les sciences et tout ce qui y touche, je crois qu'ils poursuivent les plaisirs que l'âme éprouve en elle-même, et qu'ils délaissent ceux du corps — du moins s'il s'agit
e d'un homme vraiment philosophe et qui ne feint point seulement de l'être.

Il y a grande nécessité.

Un tel homme est tempérant et nullement ami des richesses; car des raisons pour lesquelles on recherche

la fortune, avec son accompagnement de larges dépenses, à tout autre que lui il appartient de faire cas.

Certes.

Il faut encore considérer ce point, si tu veux distinguer 486
le naturel philosophe de celui qui ne l'est pas.

Lequel?

Prends garde qu'il n'ait aucune bassesse de sentiments : car la petitesse d'esprit est peut-être ce qui répugne le plus à une âme qui doit tendre sans cesse à embrasser, dans leur ensemble et leur totalité, les choses divines et humaines.

Rien de plus vrai.

Mais crois-tu qu'un homme doué d'élévation dans la pensée, et à qui il est donné de contempler tous les temps et tous les êtres, puisse regarder la vie humaine comme quelque chose de grand?

C'est impossible, dit-il.

Ainsi, il ne pensera pas que la mort soit à craindre. b

Pas le moins du monde.

Donc, un naturel lâche et bas n'aura nul commerce, ce semble, avec la vraie philosophie.

Non, à mon avis.

Mais quoi! un homme réglé, exempt d'avidité, de bassesse, d'arrogance et de lâcheté, peut-il être, d'une manière quelconque, insociable et injuste?

Nullement.

Lors donc que tu voudras distinguer l'âme philosophe de celle qui ne l'est pas, tu observeras, dès les premières années, si elle se montre juste et douce, ou insociable et farouche.

Parfaitement.

Tu ne négligeras pas non plus ceci, je pense. c

Quoi?

Si elle a de la facilité ou de la difficulté à apprendre; peux-tu en effet attendre de quelqu'un qu'il s'attache fortement à ce qu'il fait avec beaucoup de peine et peu de succès?

Non, jamais.

Mais quoi ! s'il est incapable de rien retenir de ce qu'il apprend, s'il est plein d'oubli, se peut-il qu'il ne soit pas vide de science?

Non.

Se donnant inutilement de la peine, ne penses-tu pas qu'il sera forcé, à la fin, de se haïr lui-même et ce genre d'études.

d Comment n'y serait-il pas forcé?

Ainsi nous n'admettrons jamais une âme oublieuse parmi les âmes propres à la philosophie, car nous voulons que celles-ci soient douées d'une bonne mémoire.

Certainement.

Mais le défaut de goût et de décence entraîne inévitablement, dirons-nous, le manque de mesure [362].

Sans doute.

Or, crois-tu que la vérité soit liée à la mesure ou au manque de mesure?

A la mesure.

Dès lors, outre les autres dons, cherchons dans le philosophe un esprit plein de mesure et de grâce, que ses e dispositions innées porteront aisément vers l'Idée de chaque être.

Très bien.

Mais ne te semble-t-il pas que les qualités que nous venons d'énumérer se tiennent entre elles, et qu'elles sont toutes nécessaires à une âme qui doit participer, de façon pleine et parfaite, à la connaissance de l'être?

487 Elles lui sont au plus haut point nécessaires, dit-il.

T'est-il donc possible de blâmer en quelque endroit une profession que l'on n'exercera jamais convenablement si l'on n'est, par nature, doué de mémoire, de facilité à apprendre, de grandeur d'âme et de bonne grâce; si l'on n'est ami et comme parent de la vérité, de la justice, du courage et de la tempérance [363]?

Non, avoua-t-il, Momus [364] lui-même n'y trouverait rien à reprendre.

Eh bien ! n'est-ce pas à de tels hommes, mûris par l'éducation et par l'âge, que tu confieras le gouvernement de la cité?

Adimante prit alors la parole : Socrate, dit-il, personne b ne saurait rien opposer à tes raisonnements. Mais voici ce qu'on éprouve toutes les fois qu'on t'entend discourir comme tu viens de faire : on s'imagine que par inexpérience dans l'art d'interroger et de répondre on s'est laissé fourvoyer un peu à chaque question, et ces petits écarts s'accumulant, apparaissent, à la fin de l'entretien, sous la forme d'une grosse erreur, toute contraire à ce qu'on avait accordé au début; et de même qu'au trictrac les joueurs inhabiles finissent par être bloqués par les c habiles au point de ne savoir quelle pièce avancer, de même ton interlocuteur est bloqué et ne sait que dire, en cette sorte de trictrac où l'on joue, non avec des pions, mais avec des arguments [365]; et cependant il n'incline pas plus à penser que la vérité soit dans tes discours. Je parle ainsi eu égard à la discussion présente : car maintenant on pourrait te dire qu'on n'a rien à opposer en paroles à chacune de tes questions, mais qu'en fait on voit bien que ceux qui s'appliquent à la philosophie, et qui, après l'avoir étudiée dans la jeunesse pour leur d instruction, ne l'abandonnent pas mais y restent attachés, deviennent la plupart des personnages tout à fait bizarres, pour ne pas dire tout à fait pervers, tandis que ceux qui semblent les meilleurs, gâtés néanmoins par cette étude que tu vantes, sont inutiles aux cités.

Et moi l'ayant écouté : Penses-tu, lui demandai-je, que ceux qui tiennent ces propos ne disent pas la vérité?

Je ne sais, répondit-il, mais j'aurais plaisir à connaître ton avis là-dessus.

Sache donc qu'ils me paraissent dire vrai. e

Mais alors, reprit-il, comment est-on fondé à prétendre qu'il n'y aura point de cesse aux maux qui désolent les cités tant que celles-ci ne seront pas gouvernées par ces philosophes que nous reconnaissons, par ailleurs, leur être inutiles?

Tu me poses là une question à laquelle je ne puis répondre que par une image.

Pourtant, dit-il, il me semble que tu n'as pas coutume de t'exprimer par images !

Bien, repris-je; tu me railles après m'avoir engagé dans une question si difficile à résoudre. Or donc, écoute
488 ma comparaison afin de mieux voir encore combien je suis attaché à ce procédé. Le traitement que les États font subir aux hommes les plus sages est si dur qu'il n'est personne au monde qui en subisse de semblable, et que, pour en composer une image, celui qui les veut défendre est obligé de réunir les traits de multiples objets, à la manière des peintres qui représentent des animaux moitié boucs et moitié cerfs, et d'autres assemblages du même genre. Imagine donc quelque chose comme ceci se passant à bord d'un ou de plusieurs vaisseaux. Le patron, en taille et en force, surpasse tous les membres
b de l'équipage, mais il est un peu sourd, un peu myope, et a, en matière de navigation, des connaissances aussi courtes que sa vue. Les matelots se disputent entre eux le gouvernail : chacun estime que c'est à lui de le tenir, quoiqu'il n'en connaisse point l'art, et qu'il ne puisse dire sous quel maître ni dans quel temps il l'a appris. Bien plus, ils prétendent que ce n'est point un art qui s'apprenne, et si quelqu'un ose dire le contraire, ils sont
c prêts à le mettre en pièces [366]. Sans cesse autour du patron, ils l'obsèdent de leurs prières, et usent de tous les moyens pour qu'il leur confie le gouvernail; et s'il arrive qu'ils ne le puissent persuader, et que d'autres y réussissent, ils tuent ces derniers ou les jettent par-dessus bord. Ensuite ils s'assurent du brave patron, soit en l'endormant avec de la mandragore, soit en l'enivrant, soit de toute autre manière; maîtres du vaisseau, ils s'approprient alors tout ce qu'il renferme et, buvant et festoyant, naviguent comme peuvent naviguer de pareilles gens [367]; en outre, ils louent et appellent bon
d marin, excellent pilote, maître en l'art nautique, celui qui sait les aider à prendre le commandement — en

usant de persuasion ou de violence à l'égard du patron — et blâment comme inutile quiconque ne les aide point : d'ailleurs, pour ce qui est du vrai pilote, ils ne se doutent même pas qu'il doit étudier le temps, les saisons, le ciel, les astres, les vents, s'il veut réellement devenir capable de diriger un vaisseau; quant à la manière de commander, avec ou sans l'assentiment de telle ou telle partie de e
l'équipage, ils ne croient pas qu'il soit possible de l'apprendre, par l'étude ou par la pratique, et en même temps l'art du pilotage. Ne penses-tu pas que sur les vaisseaux où se produisent de pareilles scènes le vrai 489
pilote sera traité par les matelots de bayeur aux étoiles, de vain discoureur et de propre à rien?

Sans doute, répondit Adimante.

Tu n'as pas besoin, je crois, de voir cette comparaison expliquée pour y reconnaître l'image du traitement qu'éprouvent les vrais philosophes dans les cités : j'espère que tu comprends ma pensée.

Sans doute.

Présente donc, d'abord, cette comparaison à celui qui s'étonne de voir que les philosophes ne sont pas honorés dans les cités, et tâche de lui persuader que ce serait une merveille bien plus grande qu'ils le fussent. b

Je le ferai.

Ajoute que tu ne te trompais pas en déclarant que les plus sages d'entre les philosophes sont inutiles au plus grand nombre, mais fais observer que de cette inutilité ceux qui n'emploient pas les sages sont la cause, et non les sages eux-mêmes, Il n'est pas naturel [368], en effet, que le pilote prie les matelots de se laisser gouverner par lui, ni que les sages aillent attendre aux portes des riches. L'auteur de cette plaisanterie a dit faux [369]. La vérité est que, riche ou pauvre, le malade doit aller frapper à la porte du médecin, et que quiconque a c
besoin d'un chef doit aller frapper à celle de l'homme qui est capable de commander : ce n'est pas au chef, si vraiment il peut être utile, à prier les gouvernés de se soumettre à son autorité. Ainsi, en comparant les poli-

tiques qui gouvernent aujourd'hui aux matelots dont nous parlions tout à l'heure, et ceux qui sont traités par eux d'inutiles et de bavards perdus dans les nuages aux véritables pilotes, tu ne te tromperas pas.

Très bien.

Il suit de là qu'en pareil cas il est difficile que la meilleure profession soit estimée par ceux qui pour-
d suivent des fins contraires aux siennes. Mais la plus grave et la plus sérieuse accusation qui frappe la philosophie lui vient à l'occasion de ceux qui prétendent la cultiver et qui, selon toi, font dire au détracteur de cette étude que la plupart de ceux qui s'y appliquent sont tout à fait pervers, et que les plus sages sont inutiles [370] : opinion qu'avec toi j'ai reconnue vraie, n'est-ce pas?

Oui.

Mais ne venons-nous pas de trouver la raison de l'inutilité des meilleurs d'entre les philosophes?

Si fait.

De la perversité du plus grand nombre veux-tu qu'après cela nous cherchions la cause nécessaire, et que nous
e tâchions de montrer, si nous le pouvons, que cette cause n'est point la philosophie?

Certainement.

Eh bien! écoutons et rappelons à notre mémoire la description faite par nous tantôt du caractère qu'il faut avoir reçu de la nature pour devenir un homme noble
490 et bon. D'abord, ce caractère était guidé, si tu t'en souviens, par la vérité, qu'il devait suivre en tout et partout, sous peine, usant d'imposture, de ne participer d'aucune manière à la vraie philosophie.

Oui, c'est ce que nous avons dit.

Or, sur ce point, l'opinion qui règne aujourd'hui n'est-elle pas tout à fait contraire?

Si, dit-il.

Mais n'aurons-nous pas raison de répondre pour notre défense que le véritable ami de la science aspire naturel-
b lement à l'être, ne s'arrête pas à la multitude des choses

particulières auxquelles l'opinion prête l'existence, mais procède sans défaillance et ne se relâche point de son ardeur qu'il n'ait pénétré l'essence de chaque chose avec l'élément de son âme à qui il appartient de la pénétrer — cela appartient à l'élément apparenté à cette essence [371] — puis, s'étant attaché et uni par une sorte d'hymen à la réalité véritable, et ayant engendré l'intelligence et la vérité, atteint à la connaissance et à la vraie vie, et y trouve sa nourriture et le repos des douleurs de l'enfantement [372]?

Ce serait répondre aussi raisonnablement que possible, dit-il.

Mais quoi? un tel homme sera-t-il porté à aimer le mensonge ou, tout au contraire, à le haïr?

A le haïr, répondit-il.
c

Et certes, lorsque la vérité sert de guide, nous ne dirons pas, je pense, que le chœur des vices marche à sa suite.

Comment, en effet, le pourrait-on dire?

C'est au contraire celui des mœurs pures et justes, que la tempérance accompagne [373].

Tu as raison.

Est-il donc besoin maintenant d'énumérer de nouveau, en insistant sur leur nécessité, les autres vertus qui composent le naturel philosophe? Tu t'en souviens, nous avons vu successivement défiler le courage, la grandeur d'âme, la facilité à apprendre et la mémoire. Alors tu nous objectas que, sans doute, tout homme serait forcé de
d convenir de ce que nous disions, mais que, laissant de côté les discours, et portant ses regards sur les personnages en question, il dirait qu'il voit bien que les uns sont inutiles, et la plupart d'une perversité accomplie. Cherchant la cause de cette accusation nous en sommes venus à examiner pourquoi la plupart des philosophes sont pervers, et voilà ce qui nous a obligés à reprendre encore une fois la définition du naturel des vrais philosophes.

C'est bien cela.
e

Nous devons maintenant considérer les dégradations

de ce naturel : comment il se perd chez le plus grand nombre, comment il n'échappe à la corruption que chez quelques-uns, ceux qu'on appelle non pas pervers mais inutiles; nous considérerons ensuite celui qui affecte de
491 l'imiter et s'attribue son rôle [374] : quels sont les naturels qui, usurpant une profession dont ils sont indignes et qui les dépasse, donnent dans mille écarts, et attachent à la philosophie cette fâcheuse réputation que tu signales.

Mais, demanda-t-il, quelles sont les dégradations dont tu parles?

J'essaierai, répondis-je, si j'en suis capable, de te les décrire. Tout le monde conviendra avec nous, j'espère, que ces naturels, réunissant toutes les qualités que nous
b avons exigées du philosophe accompli, apparaissent rarement et en petit nombre; ne le penses-tu pas?

Si fait.

Pour ces rares natures, considère à présent combien sont nombreuses et puissantes les causes de destruction.

Quelles sont-elles?

Ce qui est le plus étrange à entendre, c'est que chacune des qualités que nous avons louées perd l'âme qui la possède et l'arrache à la philosophie : je veux dire le courage, la tempérance et les autres vertus que nous avons énumérées.

C'est bien étrange à entendre, avoua-t-il.

c Outre cela, repris-je, tout ce à quoi on donne le nom de biens pervertit l'âme et la détourne de la philosophie : beauté, richesse, puissantes alliances dans la cité, et tous autres avantages de cette espèce; tu as sans doute une idée générale des choses dont je parle.

Oui, mais j'aurais plaisir à te voir préciser davantage.

Saisis donc bien ce principe général : il te paraîtra très clair, et ce que je viens de dire à ce sujet n'aura rien d'étrange pour toi.

Comment, demanda-t-il, veux-tu que je fasse?

d Tout germe, répondis-je, ou tout rejeton — qu'il s'agisse de plantes ou d'animaux — qui ne trouve pas

la nourriture, le climat et le lieu qui lui conviennent, demande, nous le savons, d'autant plus de soins qu'il est plus vigoureux, car le mal est plus contraire à ce qui est bon qu'à ce qui ne l'est pas [375].

Sans doute.

Il est donc conforme à la raison qu'une nature excellente, soumise à un régime contraire, devienne pire qu'une nature médiocre.

Oui.

Ne dirons-nous pas aussi, Adimante, que les âmes les e
plus heureusement douées, lorsqu'elles reçoivent une mauvaise éducation, deviennent mauvaises au dernier point [376]? ou bien penses-tu que les grands crimes et la perversité sans mélange viennent d'une médiocre et non pas d'une vigoureuse nature, et qu'une âme faible fasse jamais de grandes choses, soit en bien, soit en mal [377]?

Non, je pense comme toi.

Si donc ce naturel que nous avons attribué au philo- 492
sophe reçoit l'enseignement qui lui convient, c'est une nécessité qu'en se développant il parvienne à toutes les vertus; mais s'il a été semé, a grandi et a puisé sa nourriture dans un sol ne lui convenant pas [378], c'est une nécessité qu'il produise tous les vices, à moins qu'un dieu ne lui porte secours. Crois-tu aussi, comme la multitude, qu'il y ait quelques jeunes gens corrompus par les sophistes et quelques sophistes, simples particuliers, qui les corrompent, au point que le fait soit digne de mention? Ne penses-tu pas plutôt que ceux qui le prétendent sont eux-mêmes les plus grands des sophistes, et qu'ils savent b
parfaitement instruire et façonner à leur guise jeunes et vieux, hommes et femmes?

Quand donc? demanda-t-il.

Lorsque, assis en rangs pressés dans les assemblées, les tribunaux, les théâtres, les camps, et partout où il y a foule, ils blâment telles paroles ou telles actions, et approuvent telles autres, dans les deux cas à grand tumulte et de façon exagérée, criant et applaudissant tandis que les rochers [379] et les lieux d'alentour font écho, et redou- c

blent le fracas du blâme et de l'éloge. Au milieu de pareilles scènes le jeune homme ne sentira-t-il pas, comme on dit, le cœur lui manquer? Quelle éducation particulière tiendra là-contre, ne sera pas submergée par tant de blâmes et d'éloges et emportée au gré de leur courant? Le jeune homme ne se prononcera-t-il pas comme la multitude au sujet du beau et du laid? Ne s'attachera-t-il
d pas aux mêmes choses qu'elle? Ne lui deviendra-t-il pas semblable?

Il y a, Socrate, grande nécessité.

Et cependant nous n'avons pas encore parlé de la plus grande épreuve qu'il doit subir.

Laquelle?

Celle que ces éducateurs et ces sophistes-là infligent en fait quand ils ne peuvent persuader par le discours. Ne sais-tu pas qu'ils punissent celui qui ne se laisse point convaincre en le notant d'infamie, en le condamnant à l'amende ou à la peine de mort [380]?

Je le sais fort bien.

e Or, quel autre sophiste, quel enseignement particulier opposé à celui-là, pourraient prévaloir?

Il n'en est point, ce me semble.

Non, sans doute, repris-je; et même tenter pareille chose serait grande folie. Il n'y a pas, il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais de caractère formé à la vertu contre les leçons que donne la multitude : j'entends de caractère *humain*, mon cher camarade, car, comme dit le proverbe, nous devons faire exception pour le divin. Sache bien en
493 effet que si, en de semblables gouvernements, il en est un qui soit sauvé et devienne ce qu'il doit être, tu peux dire sans crainte d'erreur que c'est à une protection divine [381] qu'il le doit.

Aussi bien ne suis-je pas d'un avis différent.

Alors tu pourrais être encore de mon avis sur ceci.

Sur quoi?

Tous ces particuliers mercenaires, que le peuple appelle sophistes et regarde comme ses rivaux, n'enseignent pas d'autres maximes que celles que le peuple lui-même pro-

fesse dans ses assemblées, et c'est là ce qu'ils appellent sagesse. On dirait un homme qui, après avoir observé les mouvements instinctifs et les appétits d'un animal grand et robuste, par où il faut l'approcher et par où le toucher, b
quand et pourquoi il s'irrite ou s'apaise, quels cris il a coutume de pousser en chaque occasion, et quel ton de voix l'adoucit ou l'effarouche, après avoir appris tout cela par une longue expérience, l'appellerait sagesse, et l'ayant systématisé en une sorte d'art, se mettrait à l'enseigner, bien qu'il ne sache vraiment ce qui, de ces habitudes et de ces appétits, est beau ou laid, bon ou mauvais, juste ou injuste; se conformant dans l'emploi c
de ces termes aux instincts du grand animal; appelant bon ce qui le réjouit, et mauvais ce qui l'importune, sans pouvoir légitimer autrement ces qualifications; nommant juste et beau le nécessaire, parce qu'il n'a pas vu et n'est point capable de montrer aux autres combien la nature du nécessaire diffère, en réalité, de celle du bon. Un tel homme, par Zeus! ne te semblerait-il pas un étrange éducateur?

Certes! dit-il.

Eh bien! quelle différence y a-t-il entre cet homme et celui qui fait consister la sagesse à connaître les sentiments et les goûts d'une multitude composée de gens de d
toute sorte, qu'il s'agisse de peinture, de musique ou de politique? Il est clair que si quelqu'un se présente devant cette foule pour lui soumettre un poème [382], un ouvrage d'art ou un projet d'utilité publique, et qu'il s'en rapporte sans réserve à son autorité, c'est pour lui une nécessité diomédéenne [383], comme on dit, de se conformer à ce qu'elle approuvera. Or as-tu jamais entendu quelqu'un de ceux qui la composent prouver que ces œuvres sont vraiment belles autrement que par des raisons ridicules?

Non, jamais, et je n'y compte guère. e

Tout cela étant bien compris, rappelle-toi ceci : est-il possible que la foule admette et conçoive que le beau en soi existe distinct de la multitude des belles choses, ou 494

les autres essences distinctes de la multitude des choses particulières?

Pas le moins du monde.

Par suite, il est impossible que le peuple soit philosophe.

Impossible.

Et il est nécessaire que les philosophes soient blâmés par lui.

Oui.

Et aussi par ces particuliers qui se mêlent à la foule et désirent lui plaire.

C'est évident.

D'après cela quelle chance de salut vois-tu pour le naturel philosophe, qui lui permette de persévérer dans sa profession et d'atteindre son but? Conçois-le d'après
b ce que nous avons dit plus haut: nous sommes convenus, en effet, que la facilité à apprendre, la mémoire, le courage et la grandeur d'âme appartiennent au naturel philosophe.

Oui.

Donc, dès l'enfance ne sera-t-il pas le premier en tout, particulièrement si, chez lui, les qualités du corps répondent à celles de l'âme?

Si, certainement.

Or, quand il sera plus avancé en âge, ses parents et ses concitoyens voudront faire servir ses talents à leurs intérêts.

Comment non?

c Ils déposeront à ses pieds supplications et hommages, captant et flattant par avance son pouvoir futur.

D'ordinaire, en effet, cela se passe ainsi.

Que veux-tu donc qu'il fasse en de telles conjonctures[384], surtout s'il est né dans une grande cité, s'il est riche, noble, agréable et de belle prestance? Ne s'emplira-t-il pas d'un espoir démesuré, s'imaginant qu'il est capable
d de gouverner les Grecs et les barbares[385]? et, là-dessus, ne va-t-il pas s'exalter, se gonfler de suffisance et d'orgueil vide et insensé?

Assurément.

Et si, lorsqu'il est disposé de la sorte, quelqu'un s'approchant doucement, lui faisait entendre le langage de la vérité[386], lui disait que la raison lui manque, et qu'il en a besoin, mais qu'il ne peut l'acquérir qu'en se soumettant à elle, crois-tu qu'au milieu de tant de mauvaises influences il consentirait à écouter?

Il s'en faut de beaucoup, répondit-il.

Si pourtant à cause de ses bonnes dispositions natives et de l'affinité de ces discours avec sa nature, il les écou- e
tait, se laissait fléchir et entraîner vers la philosophie, que pensons-nous que fassent alors les autres, persuadés qu'ils vont perdre son appui et son amitié? Discours, actions, ne mettront-ils pas tout en œuvre, et auprès de lui pour qu'il ne se laisse point convaincre, et auprès de celui qui veut le convaincre pour qu'il ne le puisse, soit en lui tendant secrètement des pièges, soit en le traduisant publiquement devant les tribunaux[387]?

Il y a grande nécessité, dit-il. 495

Eh bien! se peut-il encore que ce jeune homme devienne philosophe?

Non pas.

Tu vois donc, repris-je, que nous n'avions pas tort de dire[388] que les éléments qui composent le naturel philosophe, quand ils sont gâtés par une mauvaise éducation, le font déchoir en quelque sorte de sa vocation, et aussi ce qu'on appelle les biens, les richesses et les autres avantages de ce genre.

Non, nous n'avions pas tort.

Telle est, ô merveilleux ami, dans toute son étendue, la corruption qui perd les meilleures natures, faites pour b
la meilleure des professions, et par ailleurs si rares, comme nous l'avons remarqué. C'est de pareils hommes que sortent et ceux qui causent les plus grands maux aux cités et aux particuliers[389], et ceux qui leur font le plus de bien quand ils suivent la bonne voie; mais un naturel médiocre ne fait jamais rien de grand en faveur ou au détriment de personne, simple particulier ou cité.

Rien de plus vrai.

c Donc, ces hommes, nés pour la philosophie, s'en étant éloignés et l'ayant laissée seule et inféconde, pour mener une vie contraire à leur nature et à la vérité, d'autres, indignes, s'introduisent auprès de cette orpheline abandonnée de ses proches [390], la déshonorent, et lui attirent les reproches dont tu dis que la chargent ses détracteurs : à savoir que de ceux qui ont commerce avec elle certains ne sont bons à rien, et la plupart méritent les plus grands maux [391].

C'est bien, en effet, ce qu'on dit.

Et non sans raison, poursuivis-je. Car voyant la place d inoccupée, mais pleine de beaux noms et de beaux titres, des hommes de rien, à la manière des échappés de prison qui se réfugient dans les temples, désertent avec joie leur profession pour la philosophie, alors qu'ils sont très habiles dans leur petit métier. Aussi bien, par rapport aux autres arts, la philosophie, même à l'état où elle est réduite, conserve-t-elle une éminente dignité qui la fait rechercher par une foule de gens de nature inférieure, e et chez qui l'exercice d'un métier mécanique a usé et mutilé l'âme [392] en même temps que déformé le corps. Et cela n'est-il pas inévitable?

Si fait.

A les voir ne dirais-tu pas quelque forgeron chauve et de petite taille qui, ayant gagné de l'argent et s'étant récemment libéré de ses fers, court au bain, s'y décrasse, revêt un habit neuf, et paré comme un fiancé, va épouser la fille de son maître que la pauvreté et l'isolement ont réduite à cette extrémité?

496 C'est bien cela.

Or, quels enfants naîtront vraisemblablement de pareils époux? Des êtres bâtards et chétifs?

Nécessairement.

Eh bien! ces âmes indignes de culture, lorsqu'elles approcheront de la philosophie et auront avec elle un indigne commerce, quelles pensées et quelles opinions, selon nous, produiront-elles? Des sophismes, n'est-ce pas?

pour les appeler de leur vrai nom — rien de légitime, rien qui enferme une part d'authentique sagesse.

Très certainement, dit-il

Bien faible, ô Adimante, reste donc le nombre de ceux qui peuvent avoir dignement commerce avec la philoso- b phie : peut-être quelque noble caractère formé par une bonne éducation et sauvé par l'exil, qui, en l'absence de toute influence corruptrice, demeure fidèle à sa nature et à sa vocation; ou quelque grande âme, née dans une humble cité, qui méprise et dédaigne les charges publiques [393]; peut-être encore quelque rare et heureux naturel qui déserte, pour aller à la philosophie, une autre profession qu'à bon droit il estime inférieure. Le frein de notre camarade Théagès [394] peut aussi en retenir quelques-uns. Théagès, en effet, a été doté de toutes les qualités qui éloignent de la philosophie, mais les soins c que réclame son corps maladif le tiennent à l'écart de la vie politique. Quant à nous, il ne convient guère que nous parlions de notre signe démonique, car il est douteux qu'on en puisse trouver un autre exemple dans le passé [395]. Or parmi ce petit nombre, celui qui est devenu philosophe et a goûté la douceur et la félicité que procure la possession de la sagesse, qui a bien vu la folie de la multitude et qu'il n'est pour ainsi dire personne qui fasse rien de sensé dans le domaine des affaires publiques, celui qui sait qu'il n'a point d'allié avec qui il pourrait se porter au secours de la justice sans se d perdre, mais qu'au contraire, comme un homme tombé au milieu de bêtes féroces, se refusant à participer à leurs crimes et par ailleurs incapable de résister seul à ces êtres sauvages, il périrait avant d'avoir servi sa patrie et ses amis, inutile à lui-même et aux autres [396] : pénétré de ces réflexions, il se tient en repos et s'occupe de ses propres affaires : semblable au voyageur qui, pendant un orage, alors que le vent soulève des tourbillons de poussière et de pluie, s'abrite derrière un petit mur, il voit les autres souillés d'iniquités, et il est heureux s'il peut vivre sa vie d'ici-bas pur lui-même d'injustice et d'actions e

impies, et la quitter, souriant et tranquille, avec une belle espérance [397].

497 En vérité, dit-il, il ne s'en ira point sans avoir accompli de grandes choses.

Oui, mais il n'aura pas rempli sa plus haute destinée, faute d'avoir rencontré un gouvernement convenable. Dans un gouvernement convenable, en effet, le philosophe va grandir encore, et assurer le salut commun en même temps que le sien propre. Or donc, sur la cause et l'injustice des accusations élevées contre la philosophie, nous avons, ce semble, assez discouru — à moins qu'il ne te reste quelque chose à dire.

Non, je n'ai rien à ajouter sur ce point. Mais parmi les gouvernements actuels, quel est celui qui, selon toi, convient à la philosophie?

b Aucun, répondis-je. Je me plains précisément de ne trouver aucune constitution politique qui convienne au naturel philosophe [398] : aussi le voyons-nous s'altérer et se corrompre. De même qu'une semence exotique, confiée au sol hors de son pays d'origine, perd d'ordinaire sa force et passe, sous l'influence de ce sol, de son type propre au type indigène, ainsi le caractère philosophe perd sa vertu et se transforme en un caractère tout différent. Mais s'il venait à rencontrer un gouvernement c dont l'excellence répondît à la sienne, on verrait alors qu'il est vraiment divin, et qu'il n'est rien que d'humain dans les autres natures et les autre professions. Tu me demanderas évidemment, après cela, quel est ce gouvernement.

Tu te trompes : car je n'allais pas te poser cette question, mais te demander si c'est celui dont nous avons tracé le plan ou bien un autre.

Celui-là même, dis-je, à un point près. Nous avons, à la vérité, déjà dit qu'il fallait que fût conservé dans la d cité l'esprit de la constitution, dont tu t'es inspiré, toi législateur, pour établir les lois.

Nous l'avons dit.

Mais nous n'avons pas suffisamment développé ce

point, dans la crainte des objections que vous nous avez faites, nous montrant que la démonstration en serait longue et difficile; d'autant plus que ce qui nous reste à expliquer n'est pas facile du tout.

De quoi s'agit-il.

De la manière dont la cité doit traiter la philosophie pour ne point périr. Aussi bien, toute grande entreprise ne va pas sans péril, et comme on dit, les belles choses sont, en vérité, difficiles.

Achève cependant ta démonstration en éclaircissant e ce point.

Si je n'y parviens pas, repris-je, ce ne sera pas la mauvaise volonté mais l'impuissance qui m'en empêchera. Je te fais juge de mon zèle. Vois d'abord avec quelle audace et quel mépris du danger j'avance que la cité doit adopter à l'égard de cette profession une conduite opposée à sa conduite actuelle.

Comment donc?

Aujourd'hui, ceux qui s'appliquent à la philosophie sont des jeunes gens à peine sortis de l'enfance; dans 498 l'intervalle qui les sépare du temps où ils s'adonneront à l'économie et au commerce, ils abordent sa partie la plus difficile — je veux dire la dialectique — puis abandonnent ce genre d'études : et ce sont ceux-là qu'on regarde comme des philosophes accomplis. Par la suite, ils croient faire beaucoup d'assister à des entretiens philosophiques, lorsqu'ils en sont priés, estimant qu'il ne saurait s'agir là que d'un passe-temps. La vieillesse approche-t-elle? à l'exception d'un petit nombre, leur ardeur s'éteint bien plus que le soleil d'Héraclite [399], puisqu'elle ne se rallume pas. b

Et que faut-il faire? demanda-t-il.

Tout le contraire : donner aux adolescents et aux enfants une éducation et une culture appropriées à leur jeunesse; prendre grand soin de leur corps à l'époque où il croît et se forme, afin de le préparer à servir la philosophie; puis quand l'âge vient où l'âme entre dans sa maturité, renforcer les exercices qui lui sont propres; et lorsque les forces

déclinent, et que le temps est passé des travaux politiques et militaires, libérer dans le champ sacré [400], exempts de toute occupation importante, ceux qui veulent mener ici-bas une vie heureuse et, après leur mort, couronner dans l'autre monde la vie qu'ils auront vécue d'une destinée digne d'elle.

En vérité tu me sembles parler avec zèle, Socrate; je crois cependant que tes auditeurs mettront plus de zèle encore à te résister, n'étant pas convaincus le moins du monde, à commencer par Thrasymaque.

Ne vas pas nous brouiller, m'écriai-je, Thrasymaque et moi, qui sommes amis depuis peu — et qui n'avons jamais été ennemis. Nous ne négligerons aucun effort tant que nous ne serons pas arrivés à le convaincre, lui et les autres, ou du moins à leur faire quelque bien en vue de cette vie à venir, où, nés sous une forme nouvelle, ils participeront à de semblables entretiens [401].

Tu parles là d'un temps bien proche!

Et qui n'est rien, repris-je, par rapport à l'éternité. Que, néanmoins, la plupart des gens ne se laissent point persuader par ces discours, il n'y a là rien de surprenant; car ils n'ont jamais vu se produire ce que nous disons, mais bien plutôt n'ont entendu là-dessus que des phrases d'une symétrie recherchée [402], au lieu de propos spontanément assemblés comme les nôtres. Mais un homme aussi parfaitement conforme que possible à la vertu — dans ses actions et dans ses paroles — voilà ce qu'ils n'ont jamais vu, n'est-ce pas?

Non jamais.

Et ils n'ont guère assisté, non plus, bienheureux ami, à de beaux et libres entretiens, où l'on recherche la vérité avec passion et par tous les moyens, dans le seul but de la connaître, et où l'on salue de bien loin les élégances, les subtilités et tout ce qui ne tend qu'à engendrer l'opinion et la dispute [403] dans les débats judiciaires et les conversations privées.

Certes non.

Telles sont les réflexions qui nous préoccupaient et

nous faisaient craindre de parler; cependant, forcés par la vérité, nous avons dit qu'il ne fallait point s'attendre à voir de cité, de gouvernement, ni même d'homme parfaits avant qu'une heureuse nécessité ne contraigne, bon gré mal gré, ce petit nombre de philosophes qu'on nomme non pas pervers mais inutiles, à se charger du gouvernement de l'État, et à répondre à son appel — ou qu'une inspiration divine ne remplisse les fils des souverains et des rois [404], ou ces princes eux-mêmes, d'un sincère amour de la vraie philosophie. Que l'une ou l'autre de ces deux choses, ou toutes les deux, soient impossibles, je déclare qu'on n'a aucune raison de le prétendre; autrement c'est à bon droit qu'on se moquerait de nous, comme de gens qui formulent de vains souhaits, n'est-ce pas?

Oui.

Si donc quelque nécessité a contraint des hommes éminents en philosophie à se charger du gouvernement d'un État, dans l'étendue infinie du temps passé, ou les y contraint actuellement en quelque contrée barbare que la distance dérobe à nos regards, on doit les y contraindre un jour, nous sommes prêts à soutenir que la constitution dont nous parlons a existé, existe, ou existera, quand la Muse philosophique deviendra maîtresse d'une cité. Il n'est pas impossible en effet qu'elle le devienne, et nous ne proposons pas des choses impossibles; mais qu'elles soient difficiles, nous le reconnaissons.

J'en conviens avec toi.

Mais la multitude n'est pas de cet avis, diras-tu.

Peut-être.

O bienheureux ami, repris-je, n'accuse point trop la multitude. Elle changera d'opinion si, au lieu de lui chercher querelle, tu la conseilles, et, réfutant les accusations portées contre l'amour de la science, tu lui désignes ceux que tu nommes philosophes, et lui définis, comme tantôt, leur nature et leur profession, afin qu'elle ne s'imagine pas que tu lui parles des philosophes tels qu'elle les conçoit. Quand elle verra les choses de la sorte, ne penses-

tu pas qu'elle s'en formera une autre opinion [405], et répondra différemment? Ou crois-tu qu'il soit naturel de s'emporter contre qui ne s'emporte pas, et de haïr qui ne hait pas, quand on est soi-même doux et sans haine? Pour moi, prévenant ton objection, j'affirme qu'un caractère aussi intraitable ne se rencontre que chez quelques personnes, et non pas dans la multitude.

Sois tranquille, j'en conviens.

b Conviens-tu aussi que des mauvaises dispositions du grand nombre à l'égard de la philosophie sont responsables ces étrangers [406] qui s'introduisent chez elle comme d'indésirables libertins dans une partie de plaisir, et qui, s'injuriant, se traitant avec malveillance, et ramenant toujours leurs discussions à des questions de personnes, se conduisent de la façon qui convient le moins à la philosophie?

Sans doute.

Aussi bien, Adimante, celui dont la pensée s'applique vraiment à la contemplation des essences n'a-t-il pas le c loisir d'abaisser ses regards vers les occupations des hommes, de partir en guerre contre eux, et de s'emplir de haine et d'animosité; la vue retenue par des objets fixes et immuables, qui ne se portent ni ne subissent de mutuels préjudices, mais sont tous sous la loi de l'ordre et de la raison, il s'efforce de les imiter, et, autant que possible, de se rendre semblable à eux [407]. Car penses-tu qu'il y ait moyen de ne pas imiter ce dont on s'approche sans cesse avec admiration?

Cela ne se peut.

Donc, le philosophe ayant commerce avec ce qui est divin et soumis à l'ordre devient lui-même ordonné et d divin, dans la mesure où cela est possible à l'homme; mais il n'est rien qui échappe au dénigrement, n'est-ce pas?

Assurément.

Or, si quelque nécessité le forçait à entreprendre de faire passer l'ordre qu'il contemple là-haut dans les mœurs publiques et privées des hommes, au lieu de se borner à

façonner son propre caractère, penses-tu qu'il serait un mauvais artisan de tempérance, de justice et de toute autre vertu démotique [408]?

Point du tout, répondit-il.

Maintenant si le peuple vient à comprendre que nous disons la vérité sur ce point, s'irritera-t-il encore contre e les philosophes, et refusera-t-il de croire avec nous qu'une cité ne sera heureuse qu'autant que le plan en aura été tracé par des artistes utilisant un modèle divin?

Il ne s'irritera point, dit-il, si toutefois il parvient à comprendre. Mais de quelle manière entends-tu que les 501 philosophes tracent ce plan?

Prenant comme toile une cité et des caractère humains, ils commenceront par les rendre nets — ce qui n'est point facile du tout. Mais tu sais qu'ils diffèrent déjà en cela des autres, qu'ils ne voudront s'occuper d'un État ou d'un individu pour lui tracer des lois, que lorsqu'ils l'auront reçu net, ou eux-mêmes rendu tel.

Et avec raison.

Après cela, n'esquisseront-ils pas la forme du gouvernement?

Sans doute.

Ensuite, je pense, parachevant cette esquisse, ils por- b teront fréquemment leurs regards, d'un côté sur l'essence [409] de la justice, de la beauté, de la tempérance et des vertus de ce genre, et de l'autre sur la copie humaine qu'ils en font [410]; et par la combinaison et le mélange d'institutions appropriées, ils s'efforceront d'atteindre à la ressemblance de l'humanité véritable [411], en s'inspirant de ce modèle qu'Homère [412], lorsqu'il le rencontre parmi les hommes, appelle divin et semblable aux dieux.

Bien, dit-il.

Et ils effaceront, je pense, et peindront de nouveau, jusqu'à ce qu'ils aient obtenu des caractères humains c aussi chers à la Divinité que de tels caractères peuvent l'être [413].

Certes, ce sera là un superbe tableau!

Eh bien! demandai-je, aurons-nous convaincu ceux

que tu représentais comme prêts à fondre sur nous [414] qu'un tel peintre de constitutions est l'homme que nous leur vantions tout à l'heure, et qui excitait leur mauvaise humeur, parce que nous voulions lui confier le gouvernement des cités? se sont-ils adoucis en nous écoutant?

Beaucoup, répondit-il, s'ils sont raisonnables.

d Qu'auraient-ils donc encore à nous objecter? Que les philosophes ne sont pas épris de l'être et de la vérité?

Ce serait absurde.

Que leur naturel, tel que nous l'avons décrit, n'est pas apparenté à ce qu'il y a de meilleur?

Non plus.

Quoi donc? que ce naturel, rencontrant des institutions convenables, n'est pas plus propre que tout autre à devenir parfaitement bon et sage? ou diront-ils que le sont davantage ceux que nous avons écartés?

e Non certes.

S'effaroucheront-ils donc encore de nous entendre dire qu'il n'y aura de cesse aux maux de la cité et des citoyens que lorsque les philosophes détiendront le pouvoir, et que le gouvernement que nous avons imaginé sera réalisé en fait?

Peut-être moins, dit-il.

Veux-tu que nous laissions de côté ce « moins », et que nous les déclarions tout à fait radoucis et persuadés [415],
502 afin que la honte, à défaut d'autre raison, les oblige d'en convenir?

Je le veux bien, concéda-t-il.

Tenons-les donc, repris-je, pour convaincus à cet égard. Maintenant, qui nous contestera qu'il puisse se trouver des fils de rois ou de souverains nés philosophes?

Personne.

Et qui peut dire que, nés avec de telles dispositions, il y a grande nécessité qu'ils se corrompent? Qu'il leur soit difficile de se préserver, nous-mêmes en convenons;
b mais que, dans toute la suite des temps, pas un seul ne se sauve, est-il quelqu'un pour le soutenir?

Assurément non.

Or, il suffit d'un seul qui se sauve [416], et qui trouve une cité docile à ses vues, pour accomplir toutes ces choses qu'on estime aujourd'hui impossibles.

Un seul suffit, en effet.

Car ce chef ayant établi les lois et les institutions que nous avons décrites, il n'est certes pas impossible que les citoyens veuillent s'y conformer.

Pas le moins du monde.

Mais est-il étonnant et impossible que ce que nous approuvons soit aussi approuvé par d'autres?

Je ne le crois pas, dit-il.

Et certes, nous avons suffisamment démontré, je pense, c
que notre projet est le meilleur, s'il est réalisable.

Suffisamment, en effet.

Nous voilà donc amenés à conclure, ce semble, touchant notre plan de législation, que d'une part il est excellent s'il peut être réalisé, et que d'autre part la réalisation en est difficile, mais non pas, cependant, impossible [417].

Nous y sommes amenés, en effet.

Eh bien! puisque nous sommes parvenus, non sans peine, à ce résultat, il faut traiter ce qui suit, c'est-à-dire de quelle manière, par quelles études et quels exercices, d
nous formerons les sauveurs de la constitution, et à quel âge nous devrons les y appliquer.

Oui, il faut traiter cette question, approuva-t-il.

Mon habileté ne m'a servi de rien, avouai-je, quand j'ai voulu précédemment passer sous silence la difficulté de la possession des femmes, la procréation des enfants et l'établissement des chefs, sachant combien la réglementation la plus conforme à la vérité est mal vue et difficile à appliquer; car maintenant je ne me trouve pas moins obligé d'en parler. Il est vrai que nous en avons e
fini avec ce qui regarde les femmes et les enfants; mais pour ce qui est des chefs, il faut reprendre la question au début. Nous avons dit [418], si tu t'en souviens, que, mis à l'épreuve du plaisir et de la douleur, ils devaient faire paraître leur amour pour la cité, et ne jamais se 503

départir de leur conviction patriotique au milieu des travaux, des dangers, et des autres vicissitudes; qu'il fallait rejeter celui qui se montrerait défaillant, et celui qui sortirait de toutes ces épreuves aussi pur que l'or du feu, l'établir chef et le combler de distinctions et d'honneurs, pendant sa vie et après sa mort. Voilà ce
b que j'ai dit en termes détournés et enveloppés, craignant de provoquer la discussion où nous nous trouvons engagés maintenant.

C'est très exact, je m'en souviens.

J'hésitais, mon ami, à dire ce que j'avance à présent. Mais le parti en est pris, et je déclare que les meilleurs gardiens de la cité doivent être des philosophes.

Soit.

Observe combien il est probable que tu en aies peu. Car les éléments qui doivent selon nous composer leur naturel se trouvent rarement rassemblés dans le même être; le plus souvent ce naturel est comme déchiré en deux

c Comment l'entends-tu?

Ceux qui sont doués de facilité à apprendre, de mémoire, d'intelligence, de sagacité et de toutes les qualités qui s'ensuivent, n'ont pas coutume, tu le sais, de joindre naturellement à la fougue et à l'élévation des idées un penchant qui les porte à vivre dans l'ordre avec calme et constance. De tels hommes se laissent aller où leur vivacité les emporte et ne présentent rien de stable.

Tu dis vrai.

Mais d'autre part ces caractères fermes et solides,
d auxquels on se confie de préférence, et qui, à la guerre, restent impassibles en face du danger, se comportent de même à l'égard des sciences; comme engourdis, ils sont lents à s'émouvoir, lents à comprendre, et somnolent, bâillent à l'envie, quand ils ont à se livrer à un travail de ce genre [419].

C'est cela.

Or nous avons dit que les gardiens devaient bel et bien participer de ces deux caractères, sans quoi ils ne pouvaient prétendre ni à une éducation supérieure, ni aux honneurs, ni au pouvoir.

Et avec raison.

Eh bien! conçois-tu que cela sera rare?

Comment non?

Il faut donc les soumettre aux épreuves dont nous e
parlions tout à l'heure, travaux, dangers, plaisirs, et de plus — nous l'avons omis alors mais le déclarons maintenant — les exercer dans un grand nombre de sciences, afin de voir si leur nature est à même de supporter les plus hautes études, ou si elle perd courage, 504
comme d'autres font dans la lutte.

Il convient en effet de les soumettre à cette épreuve. Mais quelles sont ces « plus hautes études » dont tu parles?

Tu te souviens peut-être, répondis-je, qu'après avoir distingué trois parties dans l'âme, nous nous sommes servis de cette distinction pour expliquer la nature de la justice, de la tempérance, du courage et de la sagesse.

Si je ne m'en souvenais point, observa-t-il, je ne mériterais pas d'entendre le reste.

Te rappelles-tu aussi ce que nous avons dit auparavant?

Quoi donc? b

Nous avons dit que pour arriver à la connaissance la plus parfaite de ces vertus il y avait une autre route plus longue [420], et qu'à celui qui l'aurait parcourue elles seraient clairement révélées; mais qu'il était possible aussi de rattacher la démonstration à ce qui avait été dit précédemment. Vous avez prétendu que cela suffisait, et, de la sorte, la démonstration qui fut faite manqua, à mon sens, d'exactitude [421]. Si vous en êtes satisfaits, c'est à vous de le dire.

Mais il me semble que tu nous as fait juste mesure, et c'est aussi l'opinion des autres.

Mais mon ami, repris-je, en de semblables sujets toute c
mesure qui s'écarte tant soit peu de la réalité n'est pas une juste mesure; car rien d'imparfait n'est la juste

mesure de rien; pourtant on trouve quelquefois des personnes qui s'imaginent que cela suffit et qu'il n'est nul besoin de pousser les recherches plus loin.

Oui, dit-il, c'est le sentiment que la paresse inspire à beaucoup de gens.

Mais s'il est quelqu'un qui doive se défendre de l'éprouver, observai-je, c'est bien le gardien de la cité et des lois.

Apparemment.

d Il faut donc, camarade, qu'il suive la plus longue route, et qu'il ne travaille pas moins à s'instruire qu'à exercer son corps; autrement, comme nous l'avons dit, il ne parviendra jamais au terme de cette science sublime qui lui convient tout particulièrement.

Ainsi ce dont nous parlons n'est pas ce qu'il y a de plus sublime, et il existe quelque chose de plus grand que la justice et les vertus que nous avons énumérées?

Oui, quelque chose de plus grand; et j'ajoute que de ces vertus mêmes il ne suffit point de contempler, comme maintenant, une simple esquisse : on ne saurait se dispenser d'en rechercher le tableau le plus achevé. Ne serait-il pas en effet ridicule de mettre tout en œuvre e pour atteindre, en des sujets de peu d'importance, au plus haut degré de précision et de netteté, et de ne pas juger dignes de la plus grande application les sujets les plus élevés?

Si, dit-il [422]. Mais crois-tu qu'on te laissera passer outre sans te demander quelle est cette science que tu appelles la plus élevée, et quel est son objet?

Non pas, repris-je, mais interroge-moi. En tout cas, tu m'as entendu parler plus d'une fois de cette science; mais maintenant, ou tu l'as oublié, ou tu songes à me 505 susciter de nouveaux embarras. Et je penche pour cette dernière opinion puisque tu m'as souvent entendu dire que l'idée du bien est la plus haute des connaissances [423], celle à qui la justice et les autres vertus empruntent leur utilité et leurs avantages. Tu n'ignores guère, à présent, que c'est là ce que je vais dire, en ajoutant

que nous ne connaissons pas suffisamment cette idée. Or si nous ne la connaissons pas, connussions-nous aussi bien que possible tout le reste, tu sais que ces connaissances ne nous seraient sans elle d'aucun profit, non plus, de même, que la possession d'un objet sans celle du bon. b Crois-tu en effet qu'il soit avantageux de posséder beaucoup de choses, si elles ne sont pas bonnes, ou de tout connaître, à l'exception du bien, et de ne rien connaître de beau ni de bon?

Non, par Zeus, je ne le crois pas.

Et certes, tu sais également que la plupart des hommes font consister le bien dans le plaisir [424], et les plus raffinés dans l'intelligence.

Comment non?

Et aussi, mon ami, que ceux qui sont de ce sentiment ne peuvent expliquer de quelle intelligence il s'agit, mais sont forcés de dire, à la fin, que c'est de l'intelligence du bien.

Oui, dit-il, et cela est fort plaisant.

Et comment ne serait-il pas plaisant de leur part c de nous reprocher notre ignorance à l'égard du bien, et de nous en parler ensuite comme si nous le connaissions? Ils disent que c'est l'intelligence du bien, comme si nous devions les comprendre dès qu'ils auront prononcé ce nom de bien.

C'est très vrai.

Mais que dire de ceux qui définissent le bien par le plaisir? sont-ils dans une moindre erreur que les autres? Et ne sont-ils pas forcés de convenir qu'il y a des plaisirs mauvais [425]?

Si fait.

Il leur arrive donc, je pense, de convenir que les mêmes d choses sont bonnes et mauvaises, n'est-ce pas?

Sans doute.

Ainsi il est évident que le sujet comporte de graves et nombreuses difficultés.

Comment le nier?

Mais quoi? n'est-il pas aussi évident que la plupart des gens optent pour ce qui paraît juste et beau, et,

même si cela ne l'est pas, veulent cependant le faire, le posséder, ou en tirer réputation, tandis que nul ne se contente de ce qui paraît bon, qu'on recherche ce qui l'est réellement, et que chacun, en ce domaine, méprise l'apparence?

Certes, dit-il.

e Or, ce bien que toute âme poursuit et en vue duquel elle fait tout, dont elle soupçonne l'existence sans pouvoir, dans sa perplexité, saisir suffisamment ce qu'il est, et y croire de cette foi solide qu'elle a en d'autres choses — ce qui la prive des avantages qu'elle pourrait tirer de ces
506 dernières — ce bien si grand et si précieux, dirons-nous qu'il doit rester couvert de ténèbres pour les meilleurs de la cité, ceux à qui nous confierons tout?

Assurément non, répondit-il.

Je pense donc que les choses justes et belles posséderont un gardien de peu de valeur en celui qui ignorera par où elles sont bonnes; je prédis même que personne ne les connaîtra bien avant de le savoir.

Ta prédiction est fondée.

Eh bien! aurons-nous un gouvernement parfaitement
b ordonné, s'il a pour chef un gardien qui connaisse ces choses?

Nécessairement, dit-il. Mais toi, Socrate, fais-tu consister le bien dans la science, dans le plaisir, ou dans quelque autre objet?

Ah! te voilà bien! m'écriai-je; il était clair depuis longtemps que tu ne t'en tiendrais pas à l'opinion des autres là-dessus!

C'est qu'il ne me semble pas juste, Socrate, que tu exposes les opinions des autres et non les tiennes, alors que tu t'es occupé si longtemps de ces questions.

c Quoi donc? demandai-je, te paraît-il juste qu'un homme parle de ce qu'il ignore comme s'il le savait [426]?

Non pas comme s'il le savait; mais il peut proposer à titre de conjecture ce qu'il pense.

Mais quoi! n'as-tu pas remarqué à quel point les opinions qui ne reposent pas sur la science sont misérables?

Les meilleures d'entre elles sont aveugles — car vois-tu quelque différence entre des aveugles marchant droit sur une route, et ceux qui atteignent par l'opinion une vérité dont ils n'ont pas l'intelligence?

Aucune, avoua-t-il.

Préfères-tu donc regarder des choses laides, aveugles et difformes, quand il t'est permis d'en entendre, d'autre d part, de claires et de belles?

Par Zeus! Socrate, dit alors Glaucon, ne t'arrête pas comme si tu étais déjà arrivé au terme; nous serons satisfaits si tu nous expliques la nature du bien comme tu as expliqué celle de la justice, de la tempérance et des autres vertus.

Et moi aussi, camarade, j'en serais pleinement satisfait; mais je crains d'en être incapable, et si j'ai le courage de le tenter, d'être payé de rires pour ma maladresse. Mais, bienheureux amis, de ce que peut être le bien en soi ne nous occupons pas pour le moment — car l'atteindre e en ce moment, tel qu'il m'apparaît, dépasse à mon sens la portée de notre effort présent [427]. Toutefois, je consens à vous entretenir de ce qui me paraît être la production du bien et lui ressemble le plus, si cela vous est agréable; sinon, laissons là ce sujet.

Parle toujours du fils, dit-il; une autre fois tu t'acquitteras en nous parlant du père.

Je voudrais bien qu'il fût à mon pouvoir de vous 507
payer cette dette [428], et au vôtre de la percevoir, et que nous ne dussions pas nous contenter des intérêts. Recevez cependant cet enfant, cette production du bien en soi. Mais prenez garde que je ne vous trompe involontairement, en vous rendant un faux compte de l'intérêt.

Nous y prendrons garde autant que nous le pourrons, répliqua-t-il; parle seulement.

Je le ferai, mais après m'être mis d'accord avec vous, en vous rappelant ce qui a été dit plus haut [429] et en plusieurs autres rencontres.

Quoi? demanda-t-il. b

Nous disons, répondis-je, qu'il y a de multiples choses

belles, de multiples choses bonnes, etc..., et nous les distinguons dans le discours.

Nous le disons en effet.

Et nous appelons beau en soi, bien en soi et ainsi de suite, l'être réel de chacune des choses que nous posions d'abord comme multiples, mais que nous rangeons ensuite sous leur idée propre [430], postulant l'unité de cette dernière.

C'est cela.

Et nous disons que les unes sont perçues par la vue et non par la pensée, mais que les idées sont pensées c et ne sont pas vues.

Parfaitement.

Or, par quelle partie de nous-mêmes percevons-nous les choses visibles?

Par la vue.

Ainsi nous saisissons les sons par l'ouïe, et par les autres sens toutes les choses sensibles, n'est-ce pas?

Sans doute.

Mais as-tu remarqué combien l'ouvrier de nos sens s'est mis en frais pour façonner la faculté de voir et d'être vu?

Pas précisément.

Eh bien! considère-le de la façon suivante : est-il besoin à l'ouïe et à la voix de quelque chose d'espèce différente pour que l'une entende et que l'autre soit d entendue, de sorte que si ce troisième élément vient à manquer la première n'entendra point et la seconde ne sera point entendue?

Nullement, dit-il [431].

Et je crois que beaucoup d'autres facultés [432], pour ne pas dire toutes, n'ont besoin de rien de semblable. Ou bien pourrais-tu m'en citer une?

Non, répondit-il.

Mais ne sais-tu pas que la faculté de voir et d'être vu en a besoin?

Comment?

En admettant que les yeux soient doués de la faculté

de voir, que celui qui possède cette faculté s'efforce de s'en servir, et que les objets auxquels il l'applique soient colorés [433], s'il n'intervient pas un troisième élément, destiné précisément à cette fin, tu sais que la vue ne e percevra rien et que les couleurs seront invisibles.

De quel élément parles-tu donc? demanda-t-il.

De ce que tu appelles la lumière, répondis-je.

Tu dis vrai.

Ainsi le sens de la vue et la faculté d'être vu sont unis par un lien incomparablement plus précieux que celui 508 qui forme les autres unions, si toutefois la lumière n'est point méprisable.

Mais certes, il s'en faut de beaucoup qu'elle soit méprisable!

Quel est donc de tous les dieux du ciel [434] celui que tu peux désigner comme le maître de ceci, celui dont la lumière permet à nos yeux de voir de la meilleure façon possible, et aux objets visibles d'être vus?

Celui-là même que tu désignerais, ainsi que tout le monde; car c'est le soleil évidemment que tu me demandes de nommer.

Maintenant, la vue, de par sa nature, n'est-elle pas dans le rapport que voici avec ce dieu?

Quel rapport?

Ni la vue n'est le soleil, ni l'organe où elle se forme, et que nous appelons l'œil. b

Non, certes.

Mais l'œil est, je pense, de tous les organes des sens, celui qui ressemble le plus au soleil.

De beaucoup.

Eh bien! la puissance qu'il possède ne lui vient-elle point du soleil, comme une émanation de ce dernier [435]?

Si fait.

Donc le soleil n'est pas la vue, mais, en étant le principe, il est aperçu par elle.

Oui, dit-il.

Sache donc que c'est lui que je nomme le fils du bien, que le bien a engendré semblable à lui-même. Ce que le c

bien est dans le domaine de l'intelligible à l'égard de la pensée et de ses objets, le soleil l'est dans le domaine du visible à l'égard de la vue et de ses objets.

Comment? demanda-t-il; explique-moi cela.

Tu sais, répondis-je, que les yeux, lorsqu'on les tourne vers des objets dont les couleurs ne sont plus éclairées par la lumière du jour, mais par la lueur des astres nocturnes, perdent leur acuité et semblent presque aveugles comme s'ils n'étaient point doués de vue nette.

Je le sais fort bien.

d Mais lorsqu'on les tourne vers des objets qu'illumine le soleil, ils voient distinctement et montrent qu'ils sont doués de vue nette.

Sans doute.

Conçois donc qu'il en est de même à l'égard de l'âme; quand elle fixe ses regards sur ce que la vérité et l'être illuminent, elle le comprend, le connaît, et montre qu'elle est douée d'intelligence [436]; mais quand elle les porte sur ce qui est mêlé d'obscurité, sur ce qui naît et périt, sa vue s'émousse, elle n'a plus que des opinions, passe sans cesse de l'une à l'autre, et semble dépourvue d'intelligence.

Elle en semble dépourvue, en effet.

e Avoue donc que ce qui répand la lumière de la vérité sur les objets de la connaissance et confère au sujet qui connaît le pouvoir de connaître, c'est l'idée du bien [437]; puisqu'elle est le principe de la science et de la vérité, tu peux la concevoir comme objet de connaissance [438], mais si belles que soient ces deux choses, la science et la vérité, tu ne te tromperas point en pensant que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté; comme,
509 dans le monde visible, on a raison de penser que la lumière et la vue sont semblables au soleil, mais tort de croire qu'elles sont le soleil, de même, dans le monde intelligible, il est juste de penser que la science et la vérité sont l'une et l'autre semblables au bien, mais faux de croire que l'une ou l'autre soit le bien; la nature du bien doit être regardée comme beaucoup plus précieuse.

Sa beauté, d'après toi, est au-dessus de toute expression s'il produit la science et la vérité et s'il est encore plus beau qu'elles. Assurément, tu ne le fais pas consister dans le plaisir.

Ne blasphème pas, repris-je; mais considère plutôt son image de cette manière.

Comment? b

Tu avoueras, je pense, que le soleil donne aux choses visibles non seulement le pouvoir d'être vues, mais encore la génération, l'accroissement et la nourriture, sans être lui-même génération.

Comment le serait-il, en effet?

Avoue aussi que les choses intelligibles ne tiennent pas seulement du bien leur intelligibilité, mais tiennent encore de lui leur être et leur essence, quoique le bien ne soit point l'essence, mais fort au-dessus de cette dernière en dignité et en puissance [439].

Alors Glaucon s'écria de façon comique : Par Apollon! c voilà une merveilleuse supériorité!

C'est ta faute aussi! Pourquoi m'obliger à dire ma pensée sur ce sujet?

Ne t'arrête pas là, reprit-il, mais achève ta comparaison avec le soleil, s'il te reste encore quelque chose à dire.

Mais certes! il m'en reste encore un grand nombre!

N'omets donc pas la moindre chose.

Je pense que j'en omettrai beaucoup. Cependant, tout ce que je pourrai dire en ce moment, je ne l'omettrai pas de propos délibéré.

C'est cela.

Conçois donc, comme nous disons, qu'ils sont deux d rois, dont l'un règne sur le genre et le domaine de l'intelligible, et l'autre du visible : je ne dis pas du ciel de peur que tu ne croies que je joue sur les mots [440]. Mais imagines-tu ces deux genres, le visible et l'intelligible?

Je les imagine.

Prends donc une ligne coupée en deux segments inégaux [441], l'un représentant le genre visible, l'autre le genre intelligible, et coupe de nouveau chaque segment suivant la même proportion [442]; tu auras alors, en classant

les divisions obtenues d'après leur degré relatif de clarté ou d'obscurité, dans le monde visible, un premier segment,
e celui des images — j'appelle images d'abord les ombres,
510 ensuite les reflets que l'on voit dans les eaux, ou à la surface des corps opaques, polis et brillants, et toutes les représentations semblables; tu me comprends?

Mais oui.

Pose maintenant que le second segment correspond aux objets que ces images représentent, j'entends les animaux qui nous entourent, les plantes, et tous les ouvrages de l'art.

Je le pose.

Consens-tu aussi à dire, demandai-je, que, sous le rapport de la vérité et de son contraire, la division a été faite de telle sorte que l'image est à l'objet qu'elle reproduit comme l'opinion est à la science [443]?

b J'y consens fort bien.

Examine à présent comment il faut diviser le monde intelligible.

Comment?

De telle sorte que pour atteindre l'une de ses parties l'âme soit obligée de se servir, comme d'autant d'images, des originaux du monde visible [444], procédant, à partir d'hypothèses, non pas vers un principe, mais vers une conclusion; tandis que pour atteindre l'autre — qui aboutit à un principe anhypothétique [445] — elle devra, partant d'une hypothèse, et sans le secours des images utilisées dans le premier cas, conduire sa recherche à l'aide des seules idées prises en elles-mêmes.

Je ne comprends pas tout à fait ce que tu dis.

c Eh bien! reprenons-le; tu le comprendras sans doute plus aisément après avoir entendu ce que je vais dire. Tu sais, j'imagine, que ceux qui s'appliquent à la géométrie, à l'arithmétique ou aux sciences de ce genre, supposent le pair et l'impair, les figures, trois sortes d'angles et d'autres choses de la même famille, pour chaque recherche différente; qu'ayant supposé ces choses comme s'ils les connaissaient [446], ils ne daignent en donner

raison ni à eux-mêmes ni aux autres, estimant qu'elles sont claires pour tous; qu'enfin, partant de là, ils d
déduisent ce qui s'ensuit et finissent par atteindre, de manière conséquente, l'objet que visait leur enquête.

Je sais parfaitement cela, dit-il.

Tu sais donc qu'ils se servent de figures visibles [447] et raisonnent sur elles en pensant, non pas à ces figures mêmes, mais aux originaux qu'elles reproduisent; leurs raisonnements portent sur le carré en soi [448] et la diagonale en soi, non sur la diagonale qu'ils tracent, et ainsi du reste; des choses qu'ils modèlent ou dessinent, et qui e
ont leurs ombres et leurs reflets dans les eaux, ils se servent comme d'autant d'images pour chercher à voir ces choses en soi qu'on ne voit autrement que par la pensée [449]. 511

C'est vrai.

Je disais en conséquence que les objets de ce genre sont du domaine intelligible, mais que, pour arriver à les connaître, l'âme est obligée d'avoir recours à des hypothèses : qu'elle ne procède pas alors vers un principe — puisqu'elle ne peut remonter au delà de ses hypothèses — mais emploie comme autant d'images les originaux du monde visible, qui ont leurs copies dans la section inférieure, et qui, par rapport à ces copies, sont regardés et estimés comme clairs et distincts [450].

Je comprends que ce que tu dis s'applique à la géo- b
métrie et aux arts de la même famille.

Comprends maintenant que j'entends par deuxième division du monde intelligible celle que la raison même atteint par la puissance de la dialectique, en faisant des hypothèses qu'elle ne regarde pas comme des principes, mais réellement comme des hypothèses, c'est-à-dire des points de départ et des tremplins pour s'élever jusqu'au principe universel qui ne suppose plus de condition; une fois ce principe saisi, elle s'attache à toutes les conséquences qui en dépendent, et descend ainsi jusqu'à la conclusion sans avoir recours à aucune donnée sensible, mais aux seules idées, par quoi elle procède, et à quoi c
elle aboutit [451].

Je te comprends un peu, mais point suffisamment — car il me semble que tu traites un sujet fort difficile; tu veux distinguer sans doute, comme plus claire, la connaissance de l'être et de l'intelligible que l'on acquiert par la science dialectique de celle qu'on acquiert par ce que nous appelons les arts [452], auxquels des hypothèses servent de principes; il est vrai que ceux qui s'appliquent aux arts sont obligés de faire usage du raisonnement et non des sens : pourtant, comme dans leurs enquêtes d ils ne remontent pas vers un principe, mais partent d'hypothèses, tu ne crois pas qu'ils aient l'intelligence des objets étudiés, encore qu'ils l'eussent avec un principe; or tu appelles connaissance discursive, et non intelligence, celle des gens versés dans la géométrie et les arts semblables, entendant par là que cette connaissance est intermédiaire entre l'opinion et l'intelligence.

Tu m'as très suffisamment compris, dis-je. Applique maintenant à ces quatre divisions les quatre opérations e de l'âme : l'intelligence à la plus haute, la connaissance discursive à la seconde, à la troisième la foi, à la dernière l'imagination [453]; et range-les en ordre en leur attribuant plus ou moins d'évidence, selon que leurs objets participent plus ou moins à la vérité [454].

Je comprends, dit-il; je suis d'accord avec toi et j'adopte l'ordre que tu proposes.

LIVRE VII

Est. II p. 514

Maintenant, repris-je, représente-toi de la façon que a voici l'état de notre nature relativement à l'instruction et à l'ignorance. Figure-toi des hommes dans une demeure souterraine, en forme de caverne, ayant sur toute sa largeur une entrée ouverte à la lumière; ces hommes sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou enchaînés, de sorte qu'ils ne peuvent bouger ni voir ailleurs que b devant eux, la chaîne les empêchant de tourner la tête; la lumière leur vient d'un feu allumé sur une hauteur, au loin derrière eux; entre le feu et les prisonniers passe une route élevée : imagine que le long de cette route est construit un petit mur, pareil aux cloisons que les montreurs de marionnettes dressent devant eux, et au-dessus desquelles ils font voir leurs merveilles [455].

Je vois cela, dit-il.

Figure-toi maintenant le long de ce petit mur des hommes portant des objets de toute sorte, qui dépassent le mur, et des statuettes d'hommes et d'animaux, en 515 pierre, en bois, et en toute espèce de matière [456]; naturellement, parmi ces porteurs, les uns parlent et les autres se taisent.

Voilà, s'écria-t-il, un étrange tableau et d'étranges prisonniers.

Ils nous ressemblent [457], répondis-je; et d'abord, penses-tu que dans une telle situation ils aient jamais vu autre chose d'eux-mêmes et de leurs voisins que les ombres projetées par le feu sur la paroi de la caverne qui leur fait face?

Et comment? observa-t-il, s'ils sont forcés de rester la tête immobile durant toute leur vie? b

Et pour les objets qui défilent, n'en est-il pas de même?

Sans contredit.

Si donc ils pouvaient s'entretenir ensemble ne penses-tu pas qu'ils prendraient pour des objets réels les ombres qu'ils verraient [458]?

Il y a nécessité.

Et si la paroi du fond de la prison avait un écho, chaque fois que l'un des porteurs parlerait, croiraient-ils entendre autre chose que l'ombre qui passerait devant eux?

Non, par Zeus, dit-il.

c Assurément, repris-je, de tels hommes n'attribueront de réalité qu'aux ombres des objets fabriqués.

C'est de toute nécessité.

Considère maintenant ce qui leur arrivera naturellement si on les délivre de leurs chaînes et qu'on les guérisse de leur ignorance. Qu'on détache l'un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser immédiatement, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière : en faisant tous ces mouvements il souffrira, et l'éblouissement d l'empêchera de distinguer ces objets dont tout à l'heure il voyait les ombres. Que crois-tu donc qu'il répondra si quelqu'un lui vient dire qu'il n'a vu jusqu'alors que de vains fantômes, mais qu'à présent, plus près de la réalité et tourné vers des objets plus réels, il voit plus juste? si, enfin, en lui montrant chacune des choses qui passent, on l'oblige, à force de questions, à dire ce que c'est? Ne penses-tu pas qu'il sera embarrassé, et que les ombres qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus vraies que les objets qu'on lui montre maintenant?

Beaucoup plus vraies, reconnut-il.

e Et si on le force à regarder la lumière elle-même, ses yeux n'en seront-ils pas blessés? n'en fuira-t-il pas la vue pour retourner aux choses qu'il peut regarder, et ne croira-t-il pas que ces dernières sont réellement plus distinctes que celles qu'on lui montre?

Assurément.

Et si, repris-je, on l'arrache de sa caverne par force, qu'on lui fasse gravir la montée rude et escarpée, et qu'on

ne le lâche pas avant de l'avoir traîné jusqu'à la lumière du soleil, ne souffrira-t-il pas vivement, et ne se plaindra-t-il pas de ces violences? Et lorsqu'il sera parvenu à la 516
lumière pourra-t-il, les yeux tout éblouis par son éclat, distinguer une seule des choses que maintenant nous appelons vraies?

Il ne le pourra pas, répondit-il; du moins dès l'abord.

Il aura, je pense, besoin d'habitude pour voir les objets de la région supérieure. D'abord ce seront les ombres qu'il distinguera le plus facilement, puis les images des hommes et des autres objets qui se reflètent dans les eaux, ensuite les objets eux-mêmes. Après cela, il pourra, affrontant la clarté des astres et de la lune, contempler b
plus facilement pendant la nuit les corps célestes et le ciel lui-même, que pendant le jour le soleil et sa lumière.

Sans doute.

A la fin, j'imagine, ce sera le soleil — non ses vaines images réfléchies dans les eaux ou en quelque autre endroit — mais le soleil lui-même à sa vraie place, qu'il pourra voir et contempler tel qu'il est.

Nécessairement, dit-il.

Après cela il en viendra à conclure au sujet du soleil, que c'est lui qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible, et qui, d'une certaine manière, c
est la cause de tout ce qu'il voyait avec ses compagnons dans la caverne [459].

Evidemment, c'est à cette conclusion qu'il arrivera.

Or donc, se souvenant de sa première demeure, de la sagesse que l'on y professe, et de ceux qui y furent ses compagnons de captivité, ne crois-tu pas qu'il se réjouira du changement et plaindra ces derniers?

Si, certes.

Et s'ils se décernaient alors entre eux honneurs et louanges, s'ils avaient des récompenses pour celui qui saisissait de l'œil le plus vif le passage des ombres, qui se rappelait le mieux celles qui avaient coutume de venir les premières ou les dernières, ou de marcher ensemble, et d
qui par là était le plus habile à deviner leur apparition [460],

penses-tu que notre homme fût jaloux de ces distinctions, et qu'il portât envie à ceux qui, parmi les prisonniers, sont honorés et puissants? Ou bien, comme le héros d'Homère [461], ne préférera-t-il pas mille fois n'être qu'un valet de charrue, au service d'un pauvre laboureur, et souffrir tout au monde plutôt que de revenir à ses anciennes illusions et de vivre comme il vivait?

e Je suis de ton avis, dit-il; il préférera tout souffrir plutôt que de vivre de cette façon-là.

Imagine encore que cet homme redescende dans la caverne et aille s'asseoir à son ancienne place : n'aura-t-il pas les yeux aveuglés par les ténèbres en venant brusquement du plein soleil?

Assurément si, dit-il.

Et s'il lui faut entrer de nouveau en compétition, pour juger ces ombres, avec les prisonniers qui n'ont point quitté leurs chaînes, dans le moment où sa vue
517 est encore confuse et avant que ses yeux se soient remis (or l'accoutumance à l'obscurité demandera un temps assez long), n'apprêtera-t-il pas à rire à ses dépens [462], et ne diront-ils pas qu'étant allé là-haut il en est revenu avec la vue ruinée, de sorte que ce n'est même pas la peine d'essayer d'y monter? Et si quelqu'un tente de les délier et de les conduire en haut, et qu'ils le puissent tenir en leurs mains et tuer, ne le tueront-ils pas [463]?

Sans aucun doute, répondit-il.

Maintenant, mon cher Glaucon, repris-je, il faut
b appliquer point par point cette image à ce que nous avons dit plus haut, comparer le monde que nous découvre la vue au séjour de la prison, et la lumière du feu qui l'éclaire à la puissance du soleil. Quant à la montée dans la région supérieure et à la contemplation de ses objets, si tu la considères comme l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible tu ne te tromperas pas sur ma pensée, puisque aussi bien tu désires la connaître. Dieu sait si elle est vraie. Pour moi, telle est mon opinion : dans le monde intelligible l'idée du bien est perçue la dernière et avec
c peine, mais on ne la peut percevoir sans conclure qu'elle

est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toutes choses; qu'elle a, dans le monde visible, engendré la lumière et le souverain de la lumière [464]; que, dans le monde intelligible, c'est elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence; et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse dans la vie privée et dans la vie publique.

Je partage ton opinion, dit-il, autant que je le puis.

Eh bien! partage-la encore sur ce point, et ne t'étonnes pas que ceux qui se sont élevés à ces hauteurs ne veuillent plus s'occuper des affaires humaines, et que leurs âmes d
aspirent sans cesse à demeurer là-haut. Cela est bien naturel si notre allégorie est exacte.

C'est, en effet, bien naturel, dit-il.

Mais quoi? penses-tu qu'il soit étonnant qu'un homme qui passe des contemplations divines aux misérables choses humaines ait mauvaise grâce et paraisse tout à fait ridicule, lorsque, ayant encore la vue troublée et n'étant pas suffisamment accoutumé aux ténèbres environnantes, il est obligé d'entrer en dispute, devant les tribunaux ou ailleurs, sur des ombres de justice ou sur les images qui projettent ces ombres, et de combattre les interpré- e
tations qu'en donnent ceux qui n'ont jamais vu la justice elle-même [465]?

Il n'y a là rien d'étonnant.

En effet, repris-je, un homme sensé se rappellera que 518
les yeux peuvent être troublés de deux manières et par deux causes opposées : par le passage de la lumière à l'obscurité, et par celui de l'obscurité à la lumière; et ayant réfléchi qu'il en est de même pour l'âme, quand il en verra une troublée et embarrassée pour discerner certains objets, il n'en rira pas sottement, mais examinera plutôt si, venant d'une vie plus lumineuse, elle est, faute d'habitude, offusquée par les ténèbres, ou si, passant de l'ignorance à la lumière, elle est éblouie de son trop b
vif éclat; dans le premier cas il l'estimera heureuse en raison de ce qu'elle éprouve et de la vie qu'elle mène; dans le second, il la plaindra, et s'il voulait rire à ses

dépens, ses moqueries seraient moins ridicules que si elles s'adressaient à l'âme qui redescend du séjour de la lumière [466].

C'est parler, dit-il, avec beaucoup de sagesse.

Il nous faut donc, si tout cela est vrai, en conclure ceci : l'éducation n'est point ce que certains proclament qu'elle
c est : car ils prétendent l'introduire dans l'âme, où elle n'est point, comme on donnerait la vue à des yeux aveugles [467].

Ils le prétendent, en effet.

Or, repris-je, le présent discours montre que chacun possède la faculté d'apprendre et l'organe destiné à cet usage, et que, semblable à des yeux qui ne pourraient se tourner qu'avec le corps tout entier des ténèbres vers la lumière, cet organe doit aussi se détourner avec l'âme tout entière de ce qui naît, jusqu'à ce qu'il devienne capable de supporter la vue de l'être et de ce qu'il y a de
d plus lumineux dans l'être; et cela nous l'appelons le bien, n'est-ce pas?

Oui.

L'éducation est donc l'art qui se propose ce but, la conversion de l'âme, et qui recherche les moyens les plus aisés et les plus efficaces de l'opérer; elle ne consiste pas à donner la vue à l'organe de l'âme, puisqu'il l'a déjà; mais comme il est mal tourné et ne regarde pas où il faudrait, elle s'efforce de l'amener dans la bonne direction.

Il le semble, dit-il.

Maintenant, les autres vertus, appelées vertus de l'âme, paraissent bien se rapprocher de celles du corps — car, en réalité, quand on ne les a pas tout d'abord, on les peut
e acquérir dans la suite par l'habitude et l'exercice [468]; mais la vertu de science appartient très probablement à quelque chose de plus divin [469], qui ne perd jamais sa force, et qui, selon la direction qu'on lui donne, devient
519 utile et avantageux ou inutile et nuisible. N'as-tu pas encore remarqué, au sujet des gens que l'on dit méchants mais habiles, combien perçants sont les yeux de leur misérable petite âme, et avec quelle acuité ils discernent

les objets vers lesquels ils se tournent? Leur âme n'a donc pas une vue faible, mais comme elle est contrainte de servir leur malice, plus sa vue est perçante, plus elle fait de mal.

Cette remarque est tout à fait juste, dit-il.

Et cependant, poursuivis-je, si de pareils naturels étaient émondés dès l'enfance, et que l'on coupât les excroissances de la famille du devenir, comparables à des masses de plomb, qui s'y développent par l'effet de la b
gourmandise, des plaisirs et des appétits de ce genre, et qui tournent la vue de l'âme vers le bas; si, libérés de ce poids, ils étaient tournés vers la vérité, ces mêmes naturels la verraient avec la plus grande netteté, comme ils voient les objets vers lesquels ils sont maintenant tournés.

C'est vraisemblable, reconnut-il.

Mais quoi! n'est-il pas également vraisemblable, et nécessaire d'après ce que nous avons dit, que ni les gens sans éducation et sans connaissance de la vérité, ni ceux qu'on laisse passer toute leur vie dans l'étude, ne sont c
propres au gouvernement de la cité, les uns parce qu'ils n'ont aucun but fixe auquel ils puissent rapporter tout ce qu'ils font dans la vie privée ou dans la vie publique, les autres parce qu'ils ne consentiront point à s'en charger, se croyant déjà transportés de leur vivant dans les îles fortunées.

C'est vrai, dit-il.

Il nous incombera donc, à nous fondateurs, d'obliger les meilleurs naturels à se tourner vers cette science que nous avons reconnue tout à l'heure [470] comme la plus sublime, à voir le bien et à faire cette ascension; mais, d
après qu'ils se seront ainsi élevés et auront suffisamment contemplé le bien, gardons-nous de leur permettre ce qu'on leur permet aujourd'hui.

Quoi donc?

De rester là-haut, répondis-je, de refuser de descendre de nouveau parmi les prisonniers et de partager avec eux travaux et honneurs, quel que soit le cas qu'on en doive faire [471].

Hé quoi ! s'écria-t-il, commettrons-nous à leur égard l'injustice de les forcer à mener une vie misérable, alors qu'ils pourraient jouir d'une condition plus heureuse?

e Tu oublies encore une fois, mon ami, que la loi ne se préoccupe pas d'assurer un bonheur exceptionnel à une classe de citoyens, mais qu'elle s'efforce de réaliser le bonheur de la cité tout entière, en unissant les citoyens par la persuasion ou la contrainte, et en les amenant à se faire part les uns aux autres des avantages que chaque
520 classe peut apporter à la communauté; et que, si elle forme de tels hommes dans la cité, ce n'est point pour les laisser libres de se tourner du côté qu'il leur plaît, mais pour les faire concourir à fortifier le lien de l'État.

C'est vrai, dit-il, je l'avais oublié.

Au reste, Glaucon, observe que nous ne serons pas coupables d'injustice envers les philosophes qui se seront formés chez nous, mais que nous aurons de justes raisons à leur donner en les forçant à se charger de la conduite et de la garde des autres. Nous leur dirons en effet :

b « Dans les autres cités, il est naturel que ceux qui sont devenus philosophes ne participent point aux travaux de la vie publique, puisqu'ils se sont formés eux-mêmes, malgré le gouvernement de ces cités; or il est juste que celui qui se forme soi-même et ne doit sa nourriture à personne, ne veuille en payer le prix à qui que ce soit. Mais vous, nous vous avons formés dans l'intérêt de l'État comme dans le vôtre pour être ce que sont les chefs et les rois dans les ruches; nous vous avons donné une éducation meilleure et plus parfaite que celle de ces

c philosophes-là, et vous avons rendus plus capables d'allier le maniement des affaires à l'étude de la philosophie [472]. Il faut donc que vous descendiez, chacun à votre tour, dans la commune demeure, et que vous vous accoutumiez aux ténèbres qui y règnent; lorsque vous vous serez familiarisés avec elles, vous y verrez mille fois mieux que les habitants de ce séjour, et vous connaîtrez la nature de chaque image [473], et de quel objet elle est l'image, parce que vous aurez contemplé en vérité le beau,

le juste et le bien. Ainsi le gouvernement de cette cité qui est la vôtre et la nôtre sera une réalité et non pas un vain songe, comme celui des cités actuelles, où les chefs se battent pour des ombres et se disputent l'autorité, d
qu'ils regardent comme un grand bien [474]. Voici là-dessus quelle est la vérité : la cité où ceux qui doivent commander sont les moins empressés à rechercher le pouvoir, est la mieux gouvernée et la moins sujette à la sédition, et celle où les chefs sont dans des dispositions contraires se trouve elle-même dans une situation contraire. »

Parfaitement, dit-il.

Eh bien ! crois-tu que nos élèves résisteront à ces raisons et refuseront de prendre part, à tour de rôle, aux labeurs de l'État, tout en passant d'ailleurs ensemble la majeure partie de leur temps dans la région de la pure lumière?

C'est impossible, répondit-il, car nos prescriptions sont justes et s'adressent à des hommes justes. Mais il est e
certain que chacun d'eux ne viendra au pouvoir que par nécessité, contrairement à ce que font aujourd'hui les chefs dans tous les États.

Oui, repris-je, il en est ainsi, mon camarade; si tu découvres pour ceux qui doivent commander une condi- 521
tion préférable au pouvoir lui-même, il te sera possible d'avoir un État bien gouverné; car dans cet État seuls commanderont ceux qui sont vraiment riches, non pas d'or, mais de cette richesse dont l'homme a besoin pour être heureux : une vie vertueuse et sage. Par contre, si les mendiants et les gens affamés de biens particuliers viennent aux affaires publiques, persuadés que c'est là qu'il faut en aller prendre, cela ne te sera pas possible; car on se bat alors pour obtenir le pouvoir, et cette guerre domestique et intestine perd et ceux qui s'y livrent et le reste de la cité [475].

Rien de plus vrai, dit-il.

Or, connais-tu une autre condition que celle du vrai b
philosophe pour inspirer le mépris des charges publiques?

Non, par Zeus.

D'autre part, il ne faut pas que les amoureux du

pouvoir lui fassent la cour, autrement il y aura des luttes entre prétendants rivaux.

Sans doute.

Par conséquent, à qui imposeras-tu la garde de la cité, sinon à ceux qui sont les plus instruits des moyens de bien gouverner un État, et qui ont d'autres honneurs et une condition préférable à celle de l'homme public?

A personne d'autre.

c Veux-tu donc que nous examinions maintenant de quelle manière se formeront des hommes de ce caractère, et comment on les fera monter vers la lumière, comme certains sont montés, dit-on, de l'Hadès au séjour des dieux [476]?

Comment ne le voudrais-je pas?

Cela ne sera pas, apparemment, un simple tour de palet [477]; il s'agira d'opérer la conversion de l'âme d'un jour aussi ténébreux que la nuit vers le jour véritable, c'est-à-dire de l'élever jusqu'à l'être; et c'est ce que nous appellerons la vraie philosophie.

Parfaitement.

Il faut donc examiner quelle est, parmi les sciences,

d celle qui est propre à produire cet effet.

Sans doute.

Quelle est donc, Glaucon, la science qui attire l'âme de ce qui devient vers ce qui est? Mais, en parlant, ceci me revient à l'esprit : n'avons-nous pas dit que nos philosophes devaient être dans leur jeunesse des athlètes guerriers [478]?

Si, nous l'avons dit.

Il faut donc que la science que nous cherchons, outre ce premier avantage, en ait encore un autre.

Lequel?

Celui de ne pas être inutile à des hommes de guerre.

Assurément il le faut, si la chose est possible.

e Or, c'est par la gymnastique et la musique que nous les avons précédemment formés [479].

Oui.

Mais la gymnastique a pour objet ce qui devient et ce

qui meurt, puisque c'est du développement et du dépérissement du corps qu'elle s'occupe.

Evidemment.

Elle n'est donc pas la science que nous cherchons.

Non.

Serait-ce la musique, telle que nous l'avons décrite 522
plus haut?

Mais, répliqua-t-il, elle n'était, s'il t'en souvient, que la contrepartie de la gymnastique, formant les gardiens par l'habitude, et leur communiquant au moyen de l'harmonie un certain accord — et non la science — et une certaine eurythmie au moyen du rythme; et dans les discours ses caractères étaient semblables, qu'il s'agît de discours fabuleux ou véridiques; mais d'étude qui conduisît au but que tu te proposes maintenant, elle n'en comportait aucune [480]. b

Tu me rappelles très exactement ce que nous avons dit; en vérité, elle n'en comportait aucune. Mais alors, excellent Glaucon, quelle sera cette étude? Car les arts nous sont tous apparus comme mécaniques...

Sans doute. Mais quelle autre étude reste-t-il si nous écartons la musique, la gymnastique et les arts?

Eh bien ! répondis-je, si nous ne trouvons rien à prendre hors de là, prenons quelqu'une de ces études qui s'étendent à tout.

Laquelle?

Par exemple cette étude commune, qui sert à tous les c
arts, à toutes les opérations de l'esprit et à toutes les sciences, et qui est une des premières auxquelles tout homme doit s'appliquer.

Laquelle? demanda-t-il.

Cette étude vulgaire qui apprend à distinguer un, deux et trois; je veux dire, en un mot, la science des nombres et du calcul; n'est-il pas vrai qu'aucun art, aucune science ne peut s'en passer?

Certes !

Ni, par conséquent, l'art de la guerre?

Il y a grande nécessité.

En vérité, Palamède [481], chaque fois qu'il apparaît
d dans les tragédies, nous présente Agamemnon sous les traits d'un fort plaisant général. Ne prétend-il pas en effet, que c'est lui, Palamède, qui, après avoir inventé les nombres, disposa l'armée en ordre de bataille devant Ilion, et fit le dénombrement des vaisseaux et de tout le reste, comme si avant lui rien de cela n'eût été dénombré et qu'Agamemnon, apparemment, ne sût pas combien de pieds il avait, puisqu'il ne savait pas compter. Quel général serait-ce là à ton avis?

Un général singulier, dit-il, si la chose était vraie.

e Dès lors, repris-je, nous poserons comme nécessaire au guerrier la science du calcul et des nombres.

Elle lui est tout à fait indispensable s'il veut entendre quelque chose à l'ordonnance d'une armée, ou plutôt s'il veut être homme [482].

Maintenant, demandai-je, fais-tu la même remarque que moi au sujet de cette science?

Laquelle?

523 Quelle pourrait bien être une de ces sciences que nous cherchons et qui conduisent naturellement à la pure intelligence; mais personne n'en use comme il faudrait, quoiqu'elle soit parfaitement propre à élever jusqu'à l'être.

Que veux-tu dire?

Je vais t'expliquer ma pensée; ce que je distinguerai comme propre ou non à mener au but dont nous parlons, considère-le avec moi, puis donne ou refuse ton assentiment, afin que nous puissions voir plus clairement si la chose est telle que je l'imagine.

Montre ce dont il s'agit.

Je te montrerai donc, si tu veux bien regarder, que
b parmi les objets de la sensation les uns n'invitent point l'esprit à l'examen, parce que les sens suffisent à en juger, tandis que les autres l'y invitent instamment, parce que la sensation, à leur sujet, ne donne rien de sain.

Tu parles sans doute des objets vus dans le lointain et des dessins en perspective.

Tu n'as pas du tout compris ce que je veux dire.

De quoi donc veux-tu parler? demanda-t-il.

Par objets ne provoquant point l'examen, répondis-je, j'entends ceux qui ne donnent pas lieu, en même temps, à deux sensations opposées; et je considère ceux qui y c donnent lieu comme provoquant l'examen, puisque, qu'on les perçoive de près ou de loin, les sens n'indiquent pas qu'ils soient ceci plutôt que le contraire. Mais tu comprendras plus clairement ce que je veux dire de la manière suivante : voici trois doigts, le pouce, l'index et le majeur [483].

Fort bien, dit-il.

Conçois que je les suppose vus de près; maintenant, fais avec moi cette observation.

Laquelle?

Chacun d'eux nous paraît également un doigt; peu d importe à cet égard qu'on le voie au milieu ou à l'extrémité, blanc ou noir, gros ou mince, et ainsi du reste. Dans tous ces cas, l'âme de la plupart des hommes n'est pas obligée de demander à l'entendement ce que c'est qu'un doigt, car la vue ne lui a jamais témoigné en même temps qu'un doigt fût autre chose qu'un doigt.

Certes non, dit-il.

Il est donc naturel, repris-je, qu'une pareille sensation n'excite ni ne réveille l'entendement. e

C'est naturel.

Mais quoi? la vue discerne-t-elle bien la grandeur et la petitesse des doigts, et à cet égard lui est-il indifférent que l'un d'eux soit au milieu ou à l'extrémité? et n'en est-il pas de même pour le toucher à l'égard de l'épaisseur et de la minceur, de la mollesse et de la dureté? et les données des autres sens ne sont-elles pas pareillement défectueuses? N'est-ce pas ainsi que chacun d'eux procède? D'abord le sens préposé à la perception de ce 524 qui est dur a charge de percevoir aussi ce qui est mou, et il rapporte à l'âme que le même objet lui donne une sensation de dureté et de mollesse.

Il en est ainsi.

Or, n'est-il pas inévitable qu'en de tels cas l'âme soit embarrassée et se demande ce que signifie une sensation qui lui présente une même chose comme dure et comme molle? De même dans la sensation de la légèreté et dans celle de la lourdeur [484], que doit-elle entendre par léger et par lourd si l'une lui signale que le lourd est léger, et l'autre que le léger est lourd?

b En effet, dit-il, ce sont là d'étranges témoignages pour l'âme et qui réclament l'examen.

Il est donc naturel, repris-je, que l'âme appelant alors à son secours le raisonnement et l'intelligence tâche de se rendre compte si chacun de ces témoignages porte sur une chose ou sur deux.

Sans doute.

Et si elle juge que ce sont deux choses, chacune d'elles lui paraît une et distincte de l'autre.

Oui.

Si donc chacune lui paraît une, et l'une et l'autre deux, elle les concevra comme séparées; car si elles n'étaient pas séparées elle ne les concevrait pas comme étant deux

c mais une.

C'est exact.

La vue a perçu, disons-nous, la grandeur et la petitesse non point séparées, mais confondues ensemble, n'est-ce pas?

Oui.

Et pour éclaircir cette confusion, l'entendement est forcé de voir la grandeur et la petitesse non plus confondues, mais séparées, contrairement à ce que faisait la vue.

C'est vrai.

Or, n'est-ce pas de là que nous vient d'abord la pensée de nous demander ce que peuvent être la grandeur et la petitesse [485]?

Si fait.

Et c'est de la sorte que nous avons défini l'intelligible et le visible.

d Précisément.

Voilà donc ce que je voulais faire entendre tout à l'heure, quand je disais que certains objets invitent l'âme à la réflexion, et que d'autres ne l'y invitent point, distinguant comme propres à l'y inviter ceux qui donnent lieu simultanément à deux sensations contraires, et ceux qui n'y donnent point lieu comme impropres à éveiller l'intelligence.

Je comprends maintenant, dit-il, et je suis de ton avis.

Et le nombre et l'unité, dans quelle classe les ranges-tu?

Je ne sais, répondit-il.

Eh bien! juges-en d'après ce que nous venons de dire. Si l'unité est perçue en elle-même, de façon satisfaisante, par la vue ou par quelque autre sens, elle n'attirera pas e notre âme vers l'essence, non plus que le doigt dont nous parlions tout à l'heure; mais si la vue de l'unité offre toujours quelque contradiction, de sorte qu'elle ne paraisse pas plus unité que multiplicité, alors il faudra un juge pour décider; l'âme est forcément embarrassée, et, réveillant en elle l'entendement, elle est contrainte de faire des recherches et de se demander ce que peut être l'unité en soi; c'est ainsi que la perception de l'unité est de celles qui conduisent et tournent l'âme vers la con- 525 templation de l'être.

Certes, dit-il, la vue de l'unité possède ce pouvoir à un très haut degré, car nous voyons la même chose à la fois une et multiple jusqu'à l'infini.

Et s'il en est ainsi de l'unité, poursuivis-je, il en est de même de tout nombre [486]?

Sans doute.

Or, la logistique et l'arithmétique portent tout entières sur le nombre [487]?

Certainement.

Ce sont par conséquent des sciences propres à conduire b à la vérité.

Oui, éminemment propres.

Elles sont donc, semble-t-il, de celles que nous cherchons, car l'étude en est nécessaire au guerrier pour ranger une armée, et au philosophe pour sortir de la

sphère du devenir et atteindre l'essence, sans quoi il ne serait jamais arithméticien.

C'est vrai dit-il.

Mais notre gardien est à la fois guerrier et philosophe?

Sans doute.

Il conviendrait donc, Glaucon, de prescrire cette étude par une loi, et de persuader à ceux qui doivent remplir
c les plus hautes fonctions publiques de se livrer à la science du calcul, non pas superficiellement, mais jusqu'à ce qu'ils arrivent, par la pure intelligence, à connaître la nature des nombres; et de cultiver cette science non pas pour la faire servir aux ventes et aux achats, comme les négociants et les marchands [488], mais pour l'appliquer à la guerre, et pour faciliter la conversion de l'âme du monde de la génération vers la vérité et l'essence.

Très bien dit.

Et j'aperçois maintenant, après avoir parlé de la
d science des nombres, combien elle est belle et utile, sous bien des rapports, à notre dessein, à condition qu'on l'étudie pour connaître et non pour trafiquer.

Qu'admires-tu donc si fort en elle?

Ce pouvoir, dont je viens de parler, de donner à l'âme un vigoureux élan vers la région supérieure, et de l'obliger à raisonner sur les nombres en eux-mêmes, sans jamais souffrir qu'on introduise dans ses raisonnements des nombres visibles et palpables [489]. Tu sais en effet ce que
e font les gens habiles en cette science : si l'on essaie, au cours d'une discussion, de diviser l'unité proprement dite, ils se moquent et n'écoutent pas. Si tu la divises, ils la multiplient d'autant, dans la crainte qu'elle n'apparaisse plus comme une, mais comme un assemblage de parties [490].

C'est très vrai, dit-il.

526 Que crois-tu donc, Glaucon, si quelqu'un leur demandait : « Hommes merveilleux, de quels nombres parlez-vous? Où sont ces unités, telles que vous les supposez, toutes égales entre elles, sans la moindre différence, et qui ne sont pas formées de parties? » que crois-tu qu'ils répondraient?

Ils répondraient, je crois, qu'ils parlent de ces nombres qu'on ne peut saisir que par la pensée, et qu'on ne peut manier d'aucune autre façon.

Tu vois ainsi, mon ami, que cette science a l'air de nous être vraiment indispensable, puisqu'il est évident qu'elle b
oblige l'âme à se servir de la pure intelligence pour atteindre la vérité en soi.

Oui, elle est remarquablement propre à produire cet effet.

Mais n'as-tu pas observé que les calculateurs-nés sont naturellement prompts à comprendre toutes les sciences, pour ainsi dire, et que les esprits lourds, lorsqu'ils ont été exercés et rompus au calcul, même s'ils n'en retirent aucun autre avantage, y gagnent au moins celui d'acquérir plus de pénétration [491].

C'est incontestable, dit-il.

Au reste, il serait difficile, je pense, de trouver beau- c
coup de sciences qui coûtent plus à apprendre et à pratiquer que celle-là.

Certes.

Pour toutes ces raisons, il ne faut pas la négliger, mais y former les meilleurs naturels.

Je suis de ton avis.

Voilà donc, repris-je, une première science adoptée; examinons si cette deuxième, qui s'y rattache, nous convient en quelque manière.

Laquelle? demanda-t-il; est-ce de la géométrie que tu veux parler?

D'elle-même, répondis-je.

En tant qu'elle se rapporte aux opérations de la guerre, d
il est évident qu'elle nous convient; car pour asseoir un camp, prendre des places fortes, resserrer ou étendre une armée, et lui faire exécuter toutes les manœuvres qui sont d'usage dans les batailles ou dans les marches, le même général se montre autrement supérieur s'il est géomètre que s'il ne l'est pas.

Mais en vérité, répliquai-je, il n'est pas besoin pour cela de beaucoup de géométrie et de calcul. Il faut donc

e examiner si le fort de cette science et ses parties les plus avancées tendent à notre but, qui est de faire voir plus facilement l'idée du bien. Or y tend, disons-nous, tout ce qui force l'âme à se tourner vers le lieu où réside le plus heureux des êtres, que, de toute façon, elle doit contempler.

Tu as raison.

Par conséquent, si la géométrie oblige à contempler l'essence, elle nous convient; si elle s'arrête au devenir, elle ne nous convient pas [492].

C'est notre opinion.

527 Or, aucun de ceux qui savent un peu de géométrie ne nous contestera que la nature de cette science est directement opposée au langage qu'emploient ceux qui la pratiquent.

Comment? demanda-t-il.

Ce langage, assurément, est fort ridicule et misérable; car c'est en hommes de pratique, ayant en vue les applications, qu'ils parlent de carrer, de construire sur une ligne, d'ajouter, et qu'ils font sonner d'autres mots sem-
b blables, alors que cette science tout entière n'a d'autre objet que la connaissance.

C'est parfaitement vrai.

Ne faut-il donc pas convenir encore de ceci?

De quoi?

Qu'elle a pour objet la connaissance de ce qui est toujours et non de ce qui naît et périt.

Il est aisé d'en convenir, dit-il; la géométrie est en effet la connaissance de ce qui est toujours [493].

Par suite, mon noble ami, elle attire l'âme vers la vérité, et développe en elle cet esprit philosophique qui élève vers les choses d'en haut les regards que nous abaissons à tort vers les choses d'ici-bas.

Oui, elle produit cet effet autant qu'il se peut.

c Il faut donc, autant qu'il se peut, prescrire aux citoyens de ta Callipolis de ne point négliger la géométrie; elle a d'ailleurs des avantages secondaires qui ne sont pas à mépriser.

Lesquels?

Ceux que tu as mentionnés, répondis-je, et qui concernent la guerre; en outre, pour ce qui est de mieux comprendre les autres sciences, nous savons qu'il y a une différence du tout au tout entre celui qui est versé dans la géométrie et celui qui ne l'est pas.

Oui, par Zeus, du tout au tout.

Voilà donc la seconde science que nous prescrirons aux jeunes gens.

Prescrivons-la, dit-il.

Et maintenant l'astronomie sera-t-elle la troisième d science? Que t'en semble?

C'est mon avis; car savoir aisément reconnaître le moment du mois et de l'année où l'on se trouve est chose qui intéresse non seulement l'art du laboureur et l'art du pilote, mais encore, et non moins, celui du général.

Tu m'amuses, dis-je; en effet, tu sembles craindre que le vulgaire ne te reproche de prescrire des études inutiles. Or il importe beaucoup, encore que ce soit difficile, de croire que les études dont nous parlons purifient et ravivent en chacun de nous un organe de l'âme gâté et aveuglé e par les autres occupations — organe dont la conservation est mille fois plus précieuse que celle des yeux du corps, puisque c'est par lui seul qu'on aperçoit la vérité. A ceux qui partagent cette opinion tes propos paraîtront extrêmement justes; mais ceux qui n'ont là-dessus aucune lumière trouveront naturellement que ces propos ne signifient rien; car en dehors de l'utilité pratique, ils ne voient dans ces sciences aucun autre avantage digne de mention. Demande-toi donc auquel de ces deux groupes d'auditeurs tu t'adresses; ou bien si ce n'est ni pour les 528 uns ni pour les autres, mais pour toi principalement que tu raisonnes, sans envier pourtant à un autre le profit qu'il peut tirer de tes raisonnements.

C'est le parti que je choisis, répondit-il : de parler, de questionner et de répondre principalement pour moi.

Reviens alors en arrière, dis-je, car tout à l'heure nous

n'avons pas pris la science qui suit immédiatement la géométrie [494].

Comment cela? demanda-t-il.

Après les surfaces nous avons pris les solides déjà en mouvement, avant de nous occuper des solides en eux-
b mêmes; or l'ordre exige qu'après ce qui est élevé à la seconde puissance on passe à ce qui l'est à la troisième, c'est-à-dire aux cubes et aux objets qui ont de la profondeur.

C'est vrai, dit-il; mais il me semble, Socrate, que cette science n'est pas encore découverte.

Aussi bien, repris-je, cela tient à deux causes : d'abord, aucune cité n'honore ces recherches, et comme elles sont difficiles, on y travaille faiblement; ensuite, les chercheurs ont besoin d'un directeur sans lequel leurs efforts seront vains. Or il est difficile d'en trouver un, et le trouverait-on, dans l'état actuel des choses, ceux qui s'occupent de ces
c recherches ont trop de présomption pour lui obéir. Mais si une cité tout entière coopérait avec ce directeur et honorait cette science, ils obéiraient, et les questions que pose cette dernière, étudiées avec suite et vigueur, seraient élucidées, puisque même à présent, méprisée du vulgaire, tronquée par des chercheurs qui ne se rendent pas compte de son utilité [495], en dépit de tous ces obstacles, et par la seule force du charme qu'elle exerce, elle fait des progrès; aussi n'est-il pas surprenant qu'elle en soit
d au point où nous la voyons [496].

Certes, dit-il, elle exerce un charme extraordinaire. Mais explique-moi plus clairement ce que tu disais tout à l'heure. Tu mettais d'abord la science des surfaces ou géométrie.

Oui.

Et l'astronomie immédiatement après; puis, tu es revenu sur tes pas.

C'est que, dans ma hâte d'exposer rapidement tout cela, je recule au lieu d'avancer. En effet, après la géométrie, vient la science qui étudie la dimension de profondeur; mais comme elle n'a encore donné lieu qu'à des

recherches ridicules, je l'ai laissée pour passer à l'astronomie, c'est-à-dire au mouvement des solides. e

C'est exact.

Plaçons donc l'astronomie au quatrième rang, en supposant que la science que nous laissons à présent de côté se constituera quand la cité s'en occupera.

C'est vraisemblable, dit-il. Mais comme tu m'as reproché tout à l'heure de faire un éloge maladroit de l'astronomie, je vais la louer maintenant d'une manière conforme au point de vue sous lequel tu l'envisages. Il est, 529
ce me semble, évident pour tout le monde qu'elle oblige l'âme à regarder en haut et à passer des choses d'ici-bas aux choses du ciel.

Peut-être, répliquai-je, est-ce évident pour tout le monde sauf pour moi; car je n'en juge pas ainsi.

Et comment en juges-tu? demanda-t-il.

De la façon dont la traitent ceux qui prétendent l'ériger en philosophie, elle fait, à mon avis, regarder en bas.

Comment l'entends-tu?

Ma foi ! elle ne manque pas d'audace [497] ta conception de l'étude des choses d'en haut ! Tu as l'air de croire qu'un homme qui regarderait les ornements d'un pla- b
fond, la tête penchée en arrière, et y distinguerait quelque chose, userait, ce faisant, de sa raison et non de ses yeux ! Peut-être, après tout, est-ce toi qui en juges bien et moi sottement; mais je ne puis reconnaître d'autre science qui fasse regarder en haut que celle qui a pour objet l'être et l'invisible; et si quelqu'un tente d'étudier une chose sensible en regardant en haut, bouche béante, ou en bas, bouche close, j'affirme qu'il n'apprendra jamais — car la science ne comporte rien de sensible — et que son âme ne regarde pas en haut mais en bas, étudiât-il couché à c
la renverse sur terre ou flottant sur le dos en mer [498] !

Tu as raison de me reprendre; je n'ai que ce que je mérite. Mais comment disais-tu qu'il fallait réformer l'étude de l'astronomie pour la rendre utile à notre dessein?

Voici, dis-je. On doit considérer les ornements du ciel comme les plus beaux et les plus parfaits des objets de

d leur ordre, mais, puisqu'ils appartiennent au monde visible, ils sont bien inférieurs aux vrais ornements, aux mouvements selon lesquels la pure vitesse et la pure lenteur, dans le vrai nombre et toutes les vraies figures, se meuvent en relation l'une avec l'autre, et meuvent ce qui est en elles [499]; or ces choses sont perçues par l'intelligence et la pensée discursive et non par la vue; ou peut-être crois-tu le contraire?

Nullement.

Il faut donc, poursuivis-je, se servir des ornements du ciel ainsi que de modèles dans l'étude de ces choses invisibles, comme on ferait si l'on trouvait des dessins tracés
e et exécutés avec une habileté incomparable par Dédale ou par quelque autre artiste ou peintre : en les voyant, un géomètre estimerait que ce sont des chefs-d'œuvre de fini, mais il trouverait ridicule de les étudier sérieusement dans le propos d'y saisir la vérité sur les rapports des
530 quantités égales, doubles ou autres.

En effet, ce serait ridicule.

Et le véritable astronome, ne crois-tu pas qu'il éprouvera le même sentiment en considérant les mouvements des astres? Il pensera que le ciel et ce qu'il renferme ont été disposés par leur créateur avec toute la beauté qu'on peut mettre en de pareils ouvrages; mais quant aux rapports du jour à la nuit, du jour et de la nuit aux mois, des mois à l'année, et des autres astres au soleil,
b à la lune et à eux-mêmes, ne trouvera-t-il pas qu'il est absurde de croire que ces rapports soient toujours les mêmes et ne varient jamais — alors qu'ils sont corporels et visibles — et de chercher par tous les moyens à y saisir la vérité [500]?

C'est mon avis, dit-il, maintenant que je viens de t'entendre.

Donc, repris-je, nous étudierons l'astronomie comme la géométrie, à l'aide de problèmes, et nous laisserons les
c phénomènes du ciel, si nous voulons saisir vraiment cette science, et rendre utile la partie intelligente de notre âme, d'inutile qu'elle était auparavant.

Certes, dit-il, tu prescris là aux astronomes une tâche maintes fois plus difficile que celle qu'ils font aujourd'hui!

Et je pense, ajoutai-je, que nous prescrirons la même méthode pour les autres sciences, si nous sommes de bons législateurs. Mais pourrais-tu me rappeler encore quelque science qui convienne à notre dessein?

Non, du moins pas sur-le-champ.

Cependant le mouvement ne présente pas qu'une seule forme : il en a plusieurs, ce me semble. Un savant pour- d
rait peut-être les énumérer toutes; mais il en est deux que nous connaissons.

Lesquelles?

Outre celle que nous venons de mentionner, une autre qui lui répond [501].

Quelle?

Il semble, répondis-je, que comme les yeux ont été formés pour l'astronomie, les oreilles l'ont été pour le mouvement harmonique, et que ces sciences sont sœurs, comme l'affirment les Pythagoriciens, et comme nous, Glaucon, nous l'admettons, n'est-ce pas [502]?

Oui.

Comme l'affaire est d'importance, nous prendrons leur e
opinion sur ce point et sur d'autres encore, s'il y a lieu; mais, dans tous les cas, nous garderons notre principe.

Lequel?

Celui de veiller à ce que nos élèves n'entreprennent point d'étude en ce genre qui resterait imparfaite, et n'aboutirait pas au terme où doivent aboutir toutes nos connaissances, comme nous le disions tantôt au sujet de l'astronomie. Ne sais-tu pas que les musiciens ne traitent pas mieux l'harmonie? S'appliquant à mesurer les accords
531 et les tons perçus par l'oreille, ils font, comme les astronomes, un travail inutile [503].

Et par les dieux! s'écria-t-il, c'est de façon ridicule qu'ils parlent de « fréquences » [504] et tendent l'oreille comme s'ils pourchassaient un son dans le voisinage [505]; les uns prétendent qu'entre deux notes ils en perçoivent une intermédiaire, que c'est le plus petit intervalle et qu'il

faut le prendre comme mesure [596]; les autres soutiennent au contraire qu'il est semblable aux sons précédents; b mais les uns et les autres font passer l'oreille avant l'esprit.

Tu parles, dis-je, de ces braves musiciens qui persécutent et torturent les cordes en les tordant sur les chevilles. Je pourrais pousser plus loin la description, et parler des coups d'archet qu'ils leur donnent, des accusations dont ils les chargent, des dénégations et de la jactance des cordes [597]; mais je la laisse et je déclare que ce n'est pas d'eux que je veux parler, mais de ceux que nous nous proposions tout à l'heure d'interroger sur l'harmonie; car ils font la même chose que les astro- c nomes : ils cherchent des nombres dans les accords perçus par l'oreille, mais ils ne s'élèvent pas jusqu'aux problèmes, qui consistent à se demander quels sont les nombres harmoniques et ceux qui ne le sont pas, et d'où vient entre eux cette différence.

Tu parles là, dit-il, d'une recherche sublime.

Elle est utile en tout cas pour découvrir le beau et le bien; mais poursuivie dans un autre but, elle est inutile.

Il le semble, approuva-t-il.

Je pense, repris-je, que si l'étude de toutes les sciences d que nous venons de parcourir [598] aboutit à la découverte des rapports et de la parenté qu'elles ont entre elles, et montre la nature du lien qui les unit, cette étude nous aidera à atteindre le but que nous nous proposons, et notre peine ne sera point perdue; sinon, nous aurons peiné sans profit.

J'en augure de même; mais tu parles là d'un bien long travail, Socrate.

Veux-tu dire le travail du prélude, ou quel autre? Ne savons-nous que toutes ces études ne sont que le prélude de l'air même qu'il faut apprendre? Car certes, les habiles e en ces sciences ne sont pas, à ton avis, des dialecticiens.

Non, par Zeus! dit-il, à l'exception d'un très petit nombre parmi ceux que j'ai rencontrés.

Mais, demandai-je, crois-tu que des gens qui ne sont

pas capables de donner ou d'entendre raison puissent jamais connaître ce que nous disons qu'il faut savoir?

Je ne le crois pas non plus, répondit-il.

Eh bien! Glaucon, repris-je, n'est-ce pas enfin cet air 532 même que la dialectique exécute? Il est intelligible, mais la puissance de la vue l'imite, qui, nous l'avons dit, essaie d'abord de regarder les êtres vivants, puis les astres, et enfin le soleil lui-même. Ainsi lorsqu'un homme essaie, par la dialectique, sans l'aide d'aucun sens, mais au moyen de la raison, d'atteindre à l'essence de chaque chose, et qu'il ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la seule intelligence l'essence du bien, il parvient au terme b de l'intelligible, comme l'autre, tout à l'heure, parvenait au terme du visible.

Assurément.

Mais quoi? n'est-ce pas là ce que tu appelles la marche dialectique?

Sans doute.

Rappelle-toi, poursuivis-je, l'homme de la caverne : sa délivrance des chaînes, sa conversion des ombres vers les figures artificielles et la clarté qui les projette, sa montée du souterrain vers le soleil, et là, l'impuissance où il est encore de regarder les animaux, les plantes et la lumière du soleil, qui l'oblige à contempler dans les eaux leurs images divines et les ombres des êtres c réels, mais non plus les ombres projetées par une lumière qui, comparée avec le soleil, n'est elle-même qu'une image — voilà précisément les effets de l'étude des sciences que nous venons de parcourir : elle élève la partie la plus noble de l'âme jusqu'à la contemplation du plus excellent de tous les êtres, comme tout à l'heure nous venons de voir le plus perçant des organes du corps s'élever à la contemplation de ce qu'il y a de plus lumineux dans le monde matériel et visible. d

Je l'admets ainsi, dit-il, quoique assurément ce me semble difficile à admettre; mais, d'un autre côté, ce me semble, aussi, difficile à rejeter. Cependant — comme il s'agit de choses dont nous n'avons pas à nous entretenir

aujourd'hui seulement, mais sur lesquelles il nous faudra revenir plusieurs fois — supposons qu'il en est comme tu dis, passons à l'air lui-même, et étudions-le de la même façon que le prélude. Dis-nous donc quel est le caractère
e de la puissance dialectique, en combien d'espèces elle se divise, et quels sont les chemins qu'elle suit [509]; car ces chemins conduisent, apparemment, à un point où le voyageur trouve le repos des fatigues de la route et le terme de sa course.

Tu ne serais plus, mon cher Glaucon, capable de me
533 suivre — car, pour moi, la bonne volonté ne me ferait nullement défaut; seulement ce ne serait plus l'image de ce dont nous parlons que tu verrais, mais la réalité elle-même, ou du moins telle qu'elle m'apparaît. Qu'elle soit vraiment telle ou non, ce n'est pas le moment de l'affirmer, mais qu'il existe quelque chose d'approchant, on peut l'assurer n'est-ce pas?

Certes!

Et aussi que la puissance dialectique peut seule le découvrir à un esprit versé dans les sciences que nous venons de parcourir, mais que, par toute autre voie, c'est impossible.

Cela aussi mérite d'être affirmé.

b Au moins, repris-je, il est un point que personne ne nous contestera [510] : c'est qu'il existe une autre méthode (en dehors de celles que nous venons de parcourir [511]) qui essaie de saisir scientifiquement l'essence de chaque chose. La plupart des arts ne s'occupent que des désirs des hommes et de leurs goûts, et sont tout entiers tournés vers la production et la fabrication, ou l'entretien des objets naturels et fabriqués. Quant à ceux qui font exception, et qui, avons-nous dit, saisissent quelque chose
c de l'essence — la géométrie et les arts qui viennent à sa suite — nous voyons qu'ils ne connaissent l'être qu'en songe, et qu'il leur sera impossible d'en avoir une vision réelle tant qu'ils considéreront les hypothèses dont ils se servent comme intangibles, faute de pouvoir en rendre raison. En effet, quand on prend pour principe

une chose que l'on ne connaît pas, et que l'on compose les conclusions et les propositions intermédiaires d'éléments inconnus, le moyen que pareil accord fasse jamais une science?

Il n'en est aucun, répondit-il.

La méthode dialectique est donc la seule qui, rejetant les hypothèses, s'élève jusqu'au principe même pour établir solidement ses conclusions, et qui, vraiment, tire d
peu à peu l'œil de l'âme de la fange grossière où il est plongé [512] et l'élève vers la région supérieure, en prenant comme auxiliaires et comme aides pour cette conversion les arts que nous avons énumérés. Nous leur avons donné à plusieurs reprises le nom de sciences pour nous conformer à l'usage; mais ils devraient porter un autre nom, qui impliquerait plus de clarté que celui d'opinion, et plus d'obscurité que celui de science — nous nous sommes servis quelque part, plus haut [513], de celui de connaissance discursive. Mais il ne s'agit pas, ce me semble, de disputer sur les noms quand on a à examiner e
des questions aussi importantes que celles que nous nous sommes proposées

Certes non! dit-il [514].

Il suffira donc, repris-je, comme précédemment, d'appeler science la première division de la connaissance, pensée discursive la seconde, foi la troisième, et imagi- 534
nation la quatrième; de comprendre ces deux dernières sous le nom d'opinion, et les deux premières sous celui d'intelligence, l'opinion ayant pour objet la génération, et l'intelligence l'essence; et d'ajouter que ce qu'est l'essence par rapport à la génération, l'intelligence l'est par rapport à l'opinion, la science par rapport à la foi, et la connaissance discursive par rapport à l'imagination [515]. Quant à la correspondance des objets auxquels s'appliquent ces relations, et à la division en deux de chaque sphère, celle de l'opinion et celle de l'intelligible, laissons cela, Glaucon, afin de ne pas nous jeter dans des discussions beaucoup plus longues que celles dont nous sommes sortis.

b Pour ma part, j'adhère à ce que tu as dit, dans la mesure où je suis capable de te suivre.

Appelles-tu aussi dialecticien celui qui rend raison de l'essence de chaque chose? et celui qui ne le peut faire, ne diras-tu pas qu'il a d'autant moins l'intelligence d'une chose qu'il est plus incapable d'en rendre raison à lui-même et aux autres?

Comment pourrais-je refuser de le dire?

Il en est de même du bien. Qu'un homme ne puisse, en la séparant de toutes les autres, définir l'idée du bien, et, c comme dans un combat, se frayer un passage à travers toutes les objections, ayant à cœur de fonder ses preuves non sur l'apparence, mais sur l'essence; qu'il ne puisse avancer à travers tous ces obstacles par la force d'une logique infaillible : ne diras-tu pas d'un tel homme qu'il ne connaît ni le bien en soi, ni aucun autre bien, mais que, s'il saisit quelque fantôme du bien, c'est par l'opinion et non par la science qu'il le saisit, qu'il passe sa vie présente en état de rêve et de somnolence, et qu'avant d de s'éveiller ici-bas il ira chez Hadès dormir de son dernier sommeil?

Par Zeus! je dirai tout cela, et avec force.

Mais si un jour tu devais élever effectivement ces enfants, que tu élèves et que tu formes en imagination, tu ne leur permettrais pas, je pense, s'ils étaient dépourvus de raison, comme les lignes irrationnelles [516], de gouverner la cité et de trancher les plus importantes questions?

Non, en effet, dit-il.

Tu leur prescriras donc de s'appliquer particulièrement à recevoir cette éducation qui doit les rendre capables d'interroger et de répondre de la manière la plus savante possible.

e Je le leur prescrirai, dit-il, de concert avec toi.

Ainsi, repris-je, tu crois que la dialectique est en quelque sorte le couronnement suprême de nos études, qu'il n'en est point d'autre qu'on soit en droit de placer au-dessus, et qu'enfin nous en avons fini avec les sciences
535 qu'il faut apprendre.

Oui, répondit-il.

Il te reste maintenant à régler quels sont ceux à qui nous ferons part de ces études, et de quelle manière.

Évidemment.

Te rappelles-tu le premier choix que nous avons fait des chefs [517], et quels sont ceux que nous avons élus?

Comment non? dit-il.

Eh bien! sois assuré qu'il faut choisir des hommes de même nature, c'est-à-dire qu'il faut préférer les plus fermes, les plus courageux, et autant qu'il se peut, les plus beaux. En outre, il faut chercher non seulement b des caractères nobles et forts, mais encore des dispositions appropriées à l'éducation que nous voulons leur donner.

Précise quelles sont ces dispositions.

Il leur faut, bienheureux ami, de la pénétration pour les sciences et de la facilité à apprendre; car l'âme se rebute bien plutôt dans les fortes études que dans les exercices gymnastiques : la peine lui est plus sensible parce qu'elle n'est que pour elle seule, et que le corps ne la partage point.

C'est vrai, dit-il.

Il faut donc que l'homme que nous cherchons ait de la mémoire, une constance inébranlable, et l'amour de c toute espèce de travail. Autrement crois-tu qu'il consentirait à s'imposer, en plus des travaux du corps, tant d'études et d'exercices?

Il n'y consentira, répondit-il, que s'il est heureusement doué sous tous les rapports.

La faute que l'on commet aujourd'hui, repris-je, et qui est cause du mépris qui retombe sur la philosophie, tient, comme nous l'avons dit précédemment, à ce que l'on s'adonne à cette étude sans en être digne; en effet, il ne faudrait point que l'abordent des talents bâtards, mais seulement des talents authentiques.

Comment l'entends-tu? demanda-t-il.

D'abord, celui qui veut s'y appliquer ne doit pas être d boiteux dans son amour pour le travail, c'est-à-dire laborieux pour une moitié de la tâche, et paresseux pour

l'autre, ce qui est le cas de l'homme qui aime la gymnastique, la chasse, et se livre avec zèle à tous les travaux corporels, mais n'a par ailleurs aucun goût pour l'étude, la conversation, la recherche, et déteste tout travail de ce genre. Est boiteux aussi celui dont l'amour pour le travail se porte du côté opposé.

Rien n'est plus vrai.

Et de même, par rapport à la vérité, ne regarderons-
e nous pas comme estropiée l'âme qui, haïssant le mensonge volontaire et ne pouvant le souffrir sans répugnance en elle-même, ni sans indignation chez les autres, admet aisément le mensonge involontaire, et qui, prise en flagrant délit d'ignorance ne s'indigne point contre elle-même, mais se vautre dans cette ignorance comme un pourceau dans la fange [518].

536 Si fait, dit-il.

Et relativement à la tempérance, poursuivis-je, au courage, à la grandeur d'âme et à toutes les parties de la vertu, il ne faut pas mettre moins d'attention à discerner le sujet bâtard du sujet bien né. Faute de savoir les distinguer, les particuliers et les États ne s'aperçoivent pas qu'ils prennent — chaque fois qu'il leur arrive d'avoir recours à des offices de ce genre — ceux-là comme amis, ceux-ci comme chefs, des gens boiteux et bâtards.

Ce n'est que trop ordinaire.

Prenons donc soigneusement nos précautions contre
b toutes ces erreurs. Si nous n'appliquons à des études et à des exercices de cette importance que des hommes bien conformés de corps et d'âme, la justice elle-même n'aura aucun reproche à nous faire, et nous maintiendrons l'État et la constitution; mais si nous appliquons à ces travaux des sujets indignes, c'est le contraire qui arrivera, et nous couvrirons la philosophie d'un ridicule encore plus grand.

Ce serait vraiment honteux, dit-il.

Sans doute, mais il me semble qu'en ce moment moi aussi je me rends ridicule [519].

En quoi? demanda-t-il.

J'oubliais que nous nous livrons à un simple jeu, et c
j'ai un peu trop élevé le ton. Mais en parlant, j'ai jeté les yeux sur la philosophie, et, la voyant bafouée d'une manière indigne, je crois que je me suis emporté, presque mis en colère, et que j'ai parlé contre les coupables avec trop de vivacité.

Non, par Zeus ! dit-il, ce n'est pas l'avis de ton auditeur.

Mais c'est celui de l'orateur, répliquai-je. Quoiqu'il en soit, n'oublions pas que, dans notre premier choix, nous avons élu des vieillards, et qu'ici ce ne sera pas possible; car il ne faut pas croire Solon [520] lorsqu'il dit d
qu'un vieillard peut apprendre beaucoup de choses : il est moins capable d'apprendre que de courir; les grands et les multiples travaux sont l'affaire des jeunes gens.

Nécessairement.

L'arithmétique, la géométrie, et toutes les sciences qui doivent servir de préparation à la dialectique, seront donc enseignées à nos élèves dès l'enfance, mais cet enseignement sera donné sous une forme exempte de contrainte [521].

Pourquoi donc?

Parce que l'homme libre ne doit rien apprendre en e
esclave; en effet, que les exercices corporels soient pratiqués par contrainte, le corps ne s'en trouve pas plus mal, mais les leçons qu'on fait entrer de force dans l'âme n'y demeurent point.

C'est vrai.

Ainsi donc, excellent homme, n'use pas de violence dans l'éducation des enfants, mais fais en sorte qu'ils 537
s'instruisent en jouant : tu pourras par là mieux discerner les dispositions naturelles de chacun.

Ces propos sont raisonnables.

Te souviens-tu, demandai-je, de ce que nous avons dit plus haut : qu'il fallait conduire les enfants à la guerre sur des chevaux, en spectateurs, et, lorsqu'on le pourrait sans danger, les approcher de la mêlée et leur faire goûter le sang, comme aux jeunes chiens?

Je m'en souviens, répondit-il.

Dans tous ces travaux, repris-je, ces études et ces alarmes, celui qui se montrera constamment le plus agile, tu le mettras dans un groupe à part.

b A quel âge?

Quand ils quitteront le cours obligatoire d'exercices gymniques; car ce temps d'exercices, qui sera de deux à trois années [522], ne pourra être employé à autre chose, la fatigue et le sommeil étant ennemis de l'étude; d'ailleurs, l'une des épreuves, et non la moindre, consistera à observer comment chacun se comporte dans les exercices gymniques.

Certainement, dit-il.

Après ce temps, ceux que l'on aura choisis parmi les jeunes gens parvenus à leur vingtième année obtiendront des distinctions plus honorables que les autres, et on
c leur présentera réunies ensemble les sciences qu'ils ont étudiées sans ordre dans leur enfance, afin qu'ils embrassent d'un coup d'œil les rapports de ces sciences entre elles et à la nature de l'être.

Seule en effet, dit-il, une telle connaissance se fixe solidement dans l'âme où elle entre.

Elle offre aussi un excellent moyen de distinguer l'esprit propre à la dialectique de celui qui ne l'est pas : l'esprit synoptique est dialecticien, les autres ne le sont pas.

Je suis de ton avis.

C'est donc une chose qu'il te faudra examiner, repris-je,
d et ceux qui, avec les meilleures dispositions en ce sens, seront solides dans les sciences, solides à la guerre, et dans les autres travaux prescrits par la loi, ceux-là, quand ils finiront leur trentième année, tu les tireras du nombre des jeunes gens déjà choisis pour leur accorder de plus grands honneurs, et rechercher, en les éprouvant par la dialectique, quels sont ceux qui, sans l'aide des yeux ni d'aucun autre sens, peuvent s'élever jusqu'à l'être même, par la seule force de la vérité; et c'est là une tâche qui réclame beaucoup d'attention, mon camarade.

Pourquoi? demanda-t-il.

Ne remarques-tu pas, répondis-je, le mal qui atteint e
la dialectique de nos jours, et les progrès qu'il fait [523]?

Quel mal?

Ceux qui s'y livrent, dis-je, sont pleins de désordre.

C'est bien vrai.

Mais crois-tu qu'il y ait là quelque chose de surprenant, et ne les excuses-tu pas?

Par où sont-ils excusables?

Ils sont dans le cas, expliquai-je, d'un enfant supposé qui, élevé au sein des richesses, dans une nombreuse et 538
noble famille, au milieu d'une foule de flatteurs, s'apercevrait, étant devenu homme, qu'il n'est pas le fils de ceux qui se disent ses parents, sans pouvoir retrouver ses parents véritables. Peux-tu deviner les sentiments qu'il éprouverait à l'égard de ses flatteurs et de ses prétendus parents, avant qu'il eût connaissance de sa supposition, et après qu'il en serait instruit? Ou veux-tu écouter ma prédiction là-dessus?

Je veux bien, dit-il.

Je prévois donc qu'il aura d'abord plus de respect pour son père, sa mère et ses parents supposés que pour b
ses flatteurs, qu'il les négligera moins s'ils se trouvent dans le besoin, qu'il sera moins disposé à leur manquer en paroles et en actions, qu'il leur désobéira moins, sur l'essentiel, qu'à ses flatteurs, aussi longtemps qu'il ignorera la vérité.

C'est probable, dit-il.

Mais quand il connaîtra la vérité, je prévois que son respect et ses attentions diminueront pour ses parents et augmenteront pour ses flatteurs, qu'il obéira à ces derniers bien mieux qu'auparavant, réglera sa conduite d'après leurs conseils, et vivra ouvertement en leur c
compagnie, tandis que de son père et de ses parents supposés il ne se souciera nullement, à moins qu'il ne soit d'un très bon naturel.

Tout se passera comme tu dis; mais comment cette comparaison s'applique-t-elle à ceux qui se livrent à la dialectique?

Voici. Nous avons dès l'enfance des maximes sur la justice et l'honnêteté : nous avons été formés par elles comme par des parents; nous leur obéissons et nous les respectons.

En effet.

d Or il y a, opposées à ces maximes, des pratiques séduisantes qui flattent notre âme et l'attirent à elles, mais ne persuadent pas les hommes tant soit peu sages, lesquels honorent les maximes paternelles et leur obéissent.

C'est vrai.

Eh bien! qu'on vienne demander à un homme ainsi disposé : qu'est-ce que l'honnête? Quand il aura répondu ce qu'il a appris du législateur, qu'on le réfute à plusieurs reprises et de plusieurs manières, qu'on le réduise à penser e que ce qu'il tient pour tel n'est pas plus honnête que déshonnête; qu'on en fasse autant pour le juste, le bon, et tous les principes qu'il honore le plus; après cela, comment, dis-moi, se comportera-t-il à leur égard sous le rapport du respect et de la soumission?

Nécessairement, il ne les respectera ni ne leur obéira plus de la même manière [524].

Mais, repris-je, quand il ne croira plus, comme auparavant, que ces principes soient dignes de respect et apparentés à son âme, sans avoir cependant découvert les 539 vrais principes, se peut-il qu'il en vienne à un autre genre de vie que celui qui le flatte?

Non, cela ne se peut, répondit-il.

On le verra donc, je pense, devenir rebelle aux lois, de soumis qu'il était.

Nécessairement.

Dès lors, il n'y a rien que de naturel dans ce qui arrive aux personnes qui s'appliquent ainsi à la dialectique, et comme je le disais tout à l'heure, elles méritent qu'on leur pardonne.

Et qu'on les plaigne, ajouta-t-il.

Afin de ne pas exposer à cette pitié tes hommes de trente ans, ne faut-il pas prendre toutes les précautions possibles avant de les appliquer à la dialectique?

Si, certes, dit-il.

Or, n'est-ce pas une importante précaution de les empêcher de goûter à la dialectique tant qu'ils sont jeunes? b Tu as dû remarquer, je pense, que les adolescents, lorsqu'ils ont une fois goûté à la dialectique, en abusent et en font un jeu, qu'ils s'en servent pour contredire sans cesse, et qu'imitant ceux qui les réfutent, ils réfutent les autres à leur tour, et prennent plaisir, comme de jeunes chiens, à tirailler et à déchirer par le raisonnement tous ceux qui les approchent [525].

Oui, ils y prennent un merveilleux plaisir.

Après avoir maintes fois réfuté les autres, et été maintes fois réfutés eux-mêmes, ils en arrivent vite à ne plus c rien croire du tout de ce qu'ils croyaient auparavant; et par là eux-mêmes et la philosophie tout entière se trouvent discrédités dans l'opinion publique.

Rien de plus vrai.

Mais un homme plus âgé ne voudra point tomber dans une pareille manie; il imitera celui qui veut discuter et rechercher la vérité plutôt que celui qui s'amuse et contredit pour le plaisir; il sera lui-même plus mesuré et d rendra la profession philosophique plus honorable au lieu de la rabaisser.

C'est exact, dit-il.

Et n'était-ce pas le même esprit de précaution qui nous faisait dire précédemment qu'on ne devait admettre aux exercices de la dialectique que des naturels ordonnés et fermes, et qu'il ne fallait pas, comme aujourd'hui, en laisser approcher le premier venu, qui n'y apporte aucune disposition.

Si, répondit-il.

Donc, l'étude de la dialectique, si l'on s'y livre sans relâche et avec ardeur, à l'exclusion de tout autre travail, comme on faisait pour les exercices du corps, ne demandera guère que le double des années consacrées à ceux-ci.

Veux-tu dire six ou quatre ans? demanda-t-il. e

Peu importe, dis-je, mets cinq ans. Après quoi tu les feras de nouveau descendre dans la caverne, et tu les

obligeras à remplir les emplois militaires et toutes les fonctions propres aux jeunes gens, afin que, pour ce qui est de l'expérience, ils ne soient pas en retard sur les autres. Et tu les éprouveras dans l'exercice de ces fonctions pour voir si, tirés de tous côtés par la tentation,
540 ils restent fermes ou se laissent ébranler.

Et quel temps fixes-tu pour cela?

Quinze ans, répondis-je. Et lorsqu'ils auront atteint l'âge de cinquante ans [526], ceux qui seront sortis sains et saufs de ces épreuves, et se seront distingués en tout et de toute manière, dans leur conduite et dans les sciences, devront être menés au terme, et contraints d'élever la partie brillante de leur âme vers l'être qui dispense la lumière à toutes choses; et quand ils auront contemplé le bien en soi, ils s'en serviront comme d'un modèle
b pour régler la cité, les particuliers et leur propre personne, chacun à son tour, pendant le reste de leur vie; ils passeront la plus grande partie de leur temps dans l'étude de la philosophie, mais quand leur tour viendra, ils accepteront de peiner aux tâches d'administration et de gouvernement par amour pour la cité, y voyant non pas une noble occupation, mais un devoir indispensable; et ainsi, après avoir formé sans cesse des hommes qui leur ressemblent, pour leur laisser la garde de l'État, ils iront habiter les îles des Bienheureux. La cité leur consacrera des
c monuments et des sacrifices publics, à titre de démons, si la Pythie le permet, sinon, à titre d'âmes bienheureuses et divines.

Ils sont tout à fait beaux, Socrate, s'écria-t-il, les gouvernants que tu viens de façonner comme un sculpteur!

Et les gouvernantes aussi, Glaucon, ajoutai-je; car ne crois pas que ce que j'ai dit s'applique aux hommes plutôt qu'aux femmes — j'entends à celles qui auront des aptitudes naturelles suffisantes.

Tu as raison, avoua-t-il, si tout doit être égal et commun entre elles et les hommes, comme nous l'avons établi [527].

d Eh bien! repris-je, m'accordez-vous maintenant que nos projets concernant l'État et la constitution ne sont

pas de simples souhaits; que la réalisation en est difficile, mais possible d'une certaine manière, et non pas autrement qu'il a été dit, à savoir lorsque les vrais philosophes — soit plusieurs soit un seul [528] — devenus les maîtres d'un État, mépriseront les honneurs qu'on recherche aujourd'hui, les considérant comme indignes d'un homme libre et dépourvus de toute valeur, feront au contraire le plus grand cas du devoir et des honneurs qui en sont la récompense et, regardant la justice comme e
la chose la plus importante et la plus nécessaire, la servant et travaillant à son développement, organiseront leur cité conformément à ses lois?

Comment? demanda-t-il.

Tous ceux, répondis-je, qui dans la cité auront dépassé l'âge de dix ans, ils les relégueront aux champs, et, ayant 541
soustrait les enfants à l'influence des mœurs actuelles, qui sont celles des parents, ils les élèveront selon leurs propres mœurs et leurs propres principes, qui sont ceux que nous avons exposés tout à l'heure. Ne sera-ce pas le moyen le plus rapide et le plus aisé [529] d'établir un État doté de la constitution dont nous avons parlé, de le rendre heureux, et d'assurer les plus grands avantages au peuple chez lequel il se sera formé?

Si, certainement; et il me semble, Socrate, que tu as b
bien montré comment il se réalisera, s'il doit un jour se réaliser.

N'en avons-nous pas dit assez sur cet État et sur l'homme qui lui ressemble? Il est en effet facile de voir quel doit être cet homme selon nos principes.

Oui, approuva-t-il, et comme tu dis ce sujet me paraît épuisé [530].

LIVRE VIII

Est. II
p. 543

a Soit; nous sommes donc tombés d'accord, Glaucon, que la cité qui aspire à une organisation parfaite doit admettre la communauté des femmes, la communauté des enfants et de l'éducation tout entière, de même que celle des occupations en temps de guerre et en temps de paix, et reconnaître pour rois ceux qui se seront montrés les meilleurs comme philosophes et comme guerriers.

Nous en sommes tombés d'accord, dit-il.

b Nous sommes convenus aussi [531] qu'après leur institution les chefs conduiront et installeront les soldats dans des maisons telles que nous les avons décrites, où personne n'aura rien en propre, et qui seront communes à tous. Outre la question du logement, nous avons réglé, si tu t'en souviens, celle des biens qu'ils pourront posséder.

Oui, je m'en souviens; nous avons pensé qu'ils ne devaient rien posséder de ce que possèdent les guerriers d'aujourd'hui, mais que, comme des athlètes guerriers c et des gardiens, recevant chaque année des autres citoyens, pour salaire de leur garde, ce qui était nécessaire à leur subsistance, ils devaient veiller à leur propre sûreté et à celle du reste de la cité.

C'est exact, dis-je. Or çà! puisque nous en avons fini avec cette question, rappelons-nous à partir de quel point nous avons dévié vers ici, afin de reprendre notre première route.

Ce n'est pas difficile, reprit-il; en effet, après avoir épuisé ce qui regarde l'État, tu tenais à peu près les mêmes propos que maintenant, disant que tu posais d comme bon l'État que tu venais de décrire [532], et l'homme

qui lui ressemble, et cela, semble-t-il, bien que tu pusses nous parler d'un État et d'un homme encore plus beaux. Mais, ajoutais-tu, les autres formes de gouvernement sont 544 défectueuses, si celle-là est bonne. De ces autres formes, autant qu'il m'en souvient, tu distinguais quatre espèces, dignes de retenir l'attention et dont il importait de voir les défauts, en même temps que ceux des hommes qui leur ressemblent, afin qu'après les avoir examinés, et reconnu le meilleur et le pire, nous fussions en état de juger si le meilleur est le plus heureux et le pire le plus malheureux, ou s'il en est autrement. Et comme je te demandais quelles étaient ces quatre formes de gouvernement, Polémarque et Adimante nous interrompirent, b et tu t'engageas dans la discussion qui nous a conduits ici.

Tu te souviens de cela très exactement, observai-je.

Ainsi donc, fais comme les lutteurs [533] : donne-moi de nouveau la même prise, et puisque je te pose la même question, essaie de dire ce que tu allais répondre alors.

Si je puis.

Je désire savoir quels sont ces quatre gouvernements dont tu parlais.

Il n'est pas difficile de te satisfaire, répondis-je, car les c gouvernements que je veux dire sont connus. Le premier, et le plus loué, est celui de Crète et de Lacédémone [534]; le second, que l'on ne loue aussi qu'en second lieu, est appelé oligarchie : c'est un gouvernement plein de vices sans nombre; opposée à ce dernier vient ensuite la démocratie; enfin, la noble tyrannie, qui l'emporte sur tous les autres, et qui est la quatrième et dernière maladie de l'État. Connais-tu quelque autre gouvernement qui se puisse ranger dans une classe bien distincte? Les sou- d verainetés héréditaires, les principautés vénales [535] et certains autres gouvernements semblables ne sont, en quelque sorte, que des formes intermédiaires, et l'on n'en trouverait pas moins chez les barbares que chez les Grecs.

En effet, on en cite beaucoup, et d'étranges, dit-il.

Sais-tu donc, demandai-je, qu'il y a autant d'espèces de caractères que de formes de gouvernement? Ou bien

crois-tu que ces formes viennent des chênes et des
e rochers [536], et non des mœurs des citoyens, qui entraînent tout le reste du côté où elles penchent?

Non, répondit-il; elles ne peuvent venir d'autre part que de là.

Si donc il y a cinq espèces de cités, les caractères de l'âme, chez les individus, seront aussi au nombre de cinq.

Sans doute.

Celui qui répond à l'aristocratie, nous l'avons déjà décrit, et nous avons dit avec raison qu'il est bon et juste.

545 Nous l'avons décrit.

Ne faut-il pas après cela passer en revue les caractères inférieurs : d'abord celui qui aime la victoire et l'honneur, formé sur le modèle du gouvernement de Lacédémone, ensuite l'oligarchique, le démocratique et le tyrannique? Quand nous aurons reconnu quel est le plus injuste, nous l'opposerons au plus juste, et nous pourrons alors parachever notre examen et voir comment la pure justice et la pure injustice agissent respectivement sur le bonheur ou le malheur de l'individu, afin de suivre la voie de
b l'injustice, si nous nous laissons convaincre par Thrasymaque, ou celle de la justice si nous cédons aux raisons qui se manifestent déjà en sa faveur.

Parfaitement, dit-il, c'est ainsi qu'il faut faire.

Et puisque nous avons commencé [537] par examiner les mœurs des États avant d'examiner celles des particuliers, parce que cette méthode était plus claire, ne devons-nous pas maintenant considérer d'abord le gouvernement de l'honneur (comme je n'ai pas de nom usité à lui donner, je l'appellerai *timocratie* ou *timarchie)*, passer ensuite à l'examen de l'homme qui lui ressemble, puis à celui de
c l'oligarchie et de l'homme oligarchique; de là porter nos regards sur la démocratie et l'homme démocratique; enfin, en quatrième lieu, en venir à considérer la cité tyrannique, puis l'âme tyrannique, et tâcher de juger en connaissance de cause la question que nous nous sommes proposée?

Ce serait là procéder avec ordre à cet examen et à ce jugement.

Eh bien! repris-je, essayons d'expliquer de quelle manière se fait le passage de l'aristocratie à la timocratie. N'est-ce pas une vérité élémentaire que tout changement d
de constitution vient de la partie qui détient le pouvoir, lorsque la discorde s'élève entre ses membres, et que, tant qu'elle est d'accord avec elle-même, si petite soit-elle, il est impossible de l'ébranler?

Oui, il en est ainsi.

Comment donc, Glaucon, notre cité sera-t-elle ébranlée? par où s'introduira, entre les auxiliaires et les chefs, la discorde qui dressera chacun de ces corps contre l'autre et contre lui-même? Veux-tu qu'à l'exemple d'Homère nous conjurions les Muses de nous dire *comment la discorde survint pour la première fois* [538]? Nous supposerons e
que, jouant et plaisantant avec nous ainsi qu'avec des enfants, elles parlent, comme si leurs propos étaient sérieux, sur le ton relevé de la tragédie.

Comment?

A peu près ainsi : Il est difficile qu'un État constitué 546
comme le vôtre s'altère; mais, comme tout ce qui naît est sujet à la corruption, ce système de gouvernement ne durera pas toujours, mais il se dissoudra, et voici comment. Il y a, non seulement pour les plantes enracinées dans la terre, mais encore pour les animaux qui vivent à sa surface, des retours de fécondité ou de stérilité qui affectent l'âme et le corps. Ces retours se produisent lorsque les révolutions périodiques ferment les circonférences des cercles de chaque espèce, circonférences courtes pour celles qui ont la vie courte, longues pour celles qui ont la vie longue [539]. Or, quelque habiles que soient les b
chefs de la cité que vous avez élevés, ils n'en obtiendront pas mieux, par le calcul joint à l'expérience, que les générations soient bonnes ou n'aient pas lieu; ces choses leur échapperont, et ils engendreront des enfants quand il ne le faudrait pas. Pour les générations divines il y a une période qu'embrasse un nombre parfait; pour celles des hommes, au contraire, c'est le premier nombre [540] dans lequel les produits des racines par les carrés —

comprenant trois distances et quatre limites — des éléments qui font le semblable et le dissemblable, le croissant et le décroissant, établissent entre toutes choses des rapports rationnels. Le fond épitrite de ces éléments, accouplé au nombre cinq, et multiplié trois fois donne deux harmonies : l'une exprimée par un carré dont le côté est multiple de cent, l'autre par un rectangle construit d'une part sur cent carrés des diagonales rationnelles de cinq, diminués chacun d'une unité, ou des diagonales irrationnelles, diminués de deux unités, et, d'autre part, sur cent cubes de trois. C'est ce nombre géométrique tout entier qui commande aux bonnes et aux mauvaises naissances [541], et quand vos gardiens, ne le connaissant pas, uniront jeunes filles et jeunes gens à contretemps, les enfants qui naîtront de ces mariages ne seront favorisés ni de la nature, ni de la fortune. Leurs prédécesseurs mettront les meilleurs d'entre eux à la tête de l'État; mais comme ils en sont indignes, à peine parvenus aux charges de leurs pères, ils commenceront de nous négliger, quoique gardiens, n'estimant pas comme il conviendrait d'abord la musique, ensuite la gymnastique. Ainsi vous aurez une génération nouvelle moins cultivée. De là sortiront des chefs peu propres à veiller sur l'État, et ne sachant discerner ni les races d'Hésiode, ni vos races d'or, d'argent, d'airain et de fer. Le fer venant donc à se mêler avec l'argent, et l'airain avec l'or, il résultera de ces mélanges un défaut de convenance, de régularité et d'harmonie — défaut qui, partout où il se rencontre, engendre toujours la guerre et la haine. Telle est l'origine qu'il faut assigner à la discorde, en quelque lieu qu'elle se déclare.

Nous reconnaîtrons, dit-il, que les Muses ont bien répondu.

Nécessairement, observai-je, puisqu'elles sont des Muses.

Eh bien! demanda-t-il, que disent-elles après cela?

La division une fois formée, repris-je, les deux races de fer et d'airain aspirent à s'enrichir et à acquérir des

terres, des maisons, de l'or et de l'argent, tandis que les races d'or et d'argent, n'étant pas dépourvues, mais riches par nature [542], tendent à la vertu et au maintien de l'ancienne constitution. Après bien des violences et des luttes, on convient de se partager et de s'approprier les terres et les maisons; et ceux qui gardaient auparavant leurs concitoyens comme des hommes libres, des amis et des nourriciers, les asservissent, les traitent en périèques et en serviteurs [543], et continuent à s'occuper eux-mêmes de la guerre et de la garde des autres.

Oui, dit-il, il me semble que c'est de là que vient ce changement.

Eh bien! demandai-je, un tel gouvernement ne tiendra-t-il pas le milieu entre l'aristocratie et l'oligarchie?

Si, certainement.

Voilà comment se fera le changement. Mais quelle sera la forme du nouveau gouvernement? N'est-il pas évident qu'il imitera d'un côté la constitution précédente et de l'autre l'oligarchie, mais qu'il aura aussi quelque chose qui lui sera propre [544]?

Si, dit-il.

Par le respect des magistrats, par l'aversion des guerriers pour l'agriculture, les arts manuels et les autres professions lucratives, par l'établissement des repas en commun et la pratique des exercices gymnastiques et militaires, par tous ces traits, ne rappellera-t-il la constitution précédente?

Si.

Mais la crainte d'élever les sages aux magistratures, parce que ceux qu'on aura ne seront plus simples et fermes, mais de naturel mêlé; le penchant pour les caractères irascibles et moins compliqués, faits pour la guerre plutôt que pour la paix; l'estime dans laquelle on tiendra les ruses et les stratagèmes guerriers; l'habitude d'avoir toujours les armes à la main : la plupart des traits de ce genre ne lui seront-ils pas particuliers?

Si.

De tels hommes seront avides de richesses, comme les

citoyens des États oligarchiques[545]; ils adoreront farouchement, dans l'ombre, l'or et l'argent, car ils auront des magasins et des trésors particuliers, où ils tiendront leurs richesses cachées, et aussi des habitations entourées de murs[546], véritables nids privés, dans lesquelles ils
b dépenseront largement pour des femmes[547] et pour qui bon leur semblera.

Cela est très vrai, dit-il.

Ils seront donc avares de leur argent, parce qu'ils le vénèrent et ne le possèdent pas au grand jour, et par ailleurs prodigues du bien d'autrui, pour satisfaire leurs passions. Ils cueilleront les plaisirs en secret, et, comme des enfants aux regards du père, ils se déroberont aux regards de la loi : conséquence d'une éducation fondée non sur la persuasion mais sur la contrainte, où l'on a négligé la véritable Muse, celle de la dialectique et de la
c philosophie, et fait plus grand cas de la gymnastique que de la musique.

C'est tout à fait la description, dit-il, d'un gouvernement mêlé de bien et de mal.

Il est en effet mêlé, repris-je; il n'y a en lui qu'un seul trait qui soit parfaitement distinct, et il tient à ce que l'élément irascible y domine : c'est l'ambition et l'amour des honneurs.

Très certainement, dit-il.

Tels seraient donc l'origine et le caractère de ce gou-
d vernement. Je n'en ai tracé qu'une esquisse, et non une peinture détaillée, parce qu'il suffit à notre dessein de connaître par cette esquisse l'homme le plus juste et l'homme le plus injuste, et que, d'ailleurs, ce serait une tâche interminablement longue de décrire sans rien omettre toutes les constitutions et tous les caractères.

Tu as raison, reconnut-il.

Maintenant, quel est l'homme qui répond à ce gouvernement, comment se forme-t-il, et quel est son caractère?

J'imagine, dit Adimante, qu'il doit se rapprocher de Glaucon ici présent, du moins par l'ambition.

e Peut-être par là, répondis-je; mais il me semble que

par les traits que voici sa nature diffère de celle de Glaucon.

Lesquels?

Il doit être plus présomptueux et plus étranger aux Muses, quoiqu'il les aime, se plaisant à écouter, mais n'étant nullement orateur[548]. A l'égard des esclaves un tel homme se montrera dur, au lieu de les mépriser[549], 549
comme fait celui qui a reçu une bonne éducation; il sera doux envers les hommes libres et fort soumis aux magistrats; jaloux de parvenir au commandement et aux honneurs, il y prétendra non par son éloquence, ni par aucune autre qualité du même genre, mais par ses travaux guerriers et ses talents militaires, et il sera passionné de gymnastique et de chasse.

C'est bien là le caractère qui répond à cette forme de gouvernement.

Un tel homme, ajoutai-je, pourra bien, pendant sa jeunesse, mépriser les richesses, mais plus il avancera en b
âge, plus il les aimera, parce que sa nature le porte à l'avarice, et que sa vertu, privée de son meilleur gardien, n'est point pure.

Quel est ce gardien? demanda Adimante.

La raison, répondis-je, alliée à la musique; elle seule, une fois établie dans une âme, y demeure toute la vie conservatrice de la vertu[550].

Bien dit.

Tel est le jeune homme ambitieux, image de la cité timocratique.

Certainement. c

Il se forme, repris-je, à peu près de la manière que voici. Il est parfois le jeune fils d'un homme de bien, habitant une cité mal gouvernée, qui fuit les honneurs, les charges, les procès, et tous les embarras de ce genre, et qui consent à la médiocrité afin de ne pas avoir d'ennuis.

Et comment se forme-t-il?

D'abord, dis-je, il entend sa mère se plaindre que son mari ne soit pas du nombre des magistrats, ce qui la d
diminue auprès des autres femmes; qu'elle le voit trop

peu empressé de s'enrichir, ne sachant ni lutter ni manier l'invective, soit en privé devant les tribunaux, soit en public à l'Assemblée, indifférent à tout en pareille matière; qu'elle s'aperçoit qu'il est toujours occupé de lui-même, et n'a vraiment pour elle ni estime ni mépris. De tout cela elle s'indigne, lui disant que son père n'est pas un homme, qu'il manque trop de nerf, et cent autres e choses que les femmes ont coutume de débiter dans ces cas-là.

Certes, dit Adimante, c'est à n'en plus finir, et bien dans leur caractère.

Et tu sais, repris-je, que même les serviteurs de ces familles qui paraissent bien intentionnés, tiennent parfois en secret le même langage aux enfants; et s'ils voient que le père ne poursuit pas un débiteur ou une personne dont il a subi quelque tort, ils exhortent le 550 fils à faire punir de pareilles gens, quand il sera grand, et à se montrer plus viril que son père. Sort-il de la maison, il entend d'autres discours semblables et voit que ceux qui ne s'occupent que de leurs propres affaires dans la cité sont traités d'imbéciles et tenus en médiocre estime, tandis que ceux qui s'occupent des affaires d'autrui sont honorés et loués. Alors le jeune homme qui entend et voit tout cela, qui d'autre part entend les discours de son père, voit de près ses occupations et les compare à celles des autres, se sent tiré de deux côtés : par son b père qui arrose [551] et fait croître l'élément raisonnable de son âme, et par les autres qui fortifient ses désirs et ses passions; comme son naturel n'est point vicieux, qu'il a eu seulement de mauvaises fréquentations, il prend le milieu entre les deux partis qui le tirent, livre le gouvernement de son âme au principe intermédiaire d'ambition et de colère, et devient un homme altier et féru d'honneurs.

Tu as fort bien décrit, ce me semble, l'origine et le développement de ce caractère.

c Nous avons donc, repris-je, la seconde constitution et le second type d'homme.

Oui.

Après cela parlerons-nous comme Eschyle « *d'un autre homme rangé en face d'un autre État* » [552], ou plutôt, suivant l'ordre que nous avons adopté, commencerons-nous par l'État?

Certainement, dit-il.

C'est, je crois, l'oligarchie qui vient après le précédent gouvernement.

Quelle sorte de constitution entends-tu par oligarchie? demanda-t-il.

Le gouvernement, répondis-je, qui est fondé sur le cens [553], où les riches commandent, et où le pauvre ne d participe point au pouvoir.

Je comprends.

Ne dirons-nous pas d'abord comment on passe de la timocratie à l'oligarchie?

Si.

En vérité, un aveugle même verrait comment se fait ce passage.

Comment?

Ce trésor, dis-je, que chacun emplit d'or, perd la timocratie [554]; d'abord les citoyens se découvrent des sujets de dépense et, pour y pourvoir, ils tournent la loi et lui désobéissent, eux et leurs femmes. e

C'est vraisemblable.

Ensuite, j'imagine, l'un voyant l'autre et s'empressant de l'imiter, la masse finit par leur ressembler.

Cela doit être.

A partir de ce point, repris-je, leur passion du gain fait de rapides progrès, et plus ils ont d'estime pour la richesse, moins ils en ont pour la vertu. N'y a-t-il pas en effet entre la richesse et la vertu cette différence que, placées l'une et l'autre sur les plateaux d'une balance, elles prennent toujours une direction contraire [555]?

Si, certainement.

Donc, quand la richesse et les riches sont honorés 551 dans une cité, la vertu et les hommes vertueux y sont tenus en moindre estime.

C'est évident.

Or, on s'adonne à ce qui est honoré, et l'on néglige ce qui est dédaigné.

Oui.

Ainsi, d'amoureux qu'ils étaient de la victoire et des honneurs, les citoyens finissent par devenir avares et cupides; ils louent le riche, l'admirent, et le portent au pouvoir, et ils méprisent le pauvre.

C'est vrai.

Alors ils établissent une loi qui est le trait distinctif
b de l'oligarchie : ils fixent un cens, d'autant plus élevé que l'oligarchie est plus forte, d'autant plus bas qu'elle est plus faible, et ils interdisent l'accès des charges publiques à ceux dont la fortune n'atteint pas le cens fixé. Ils font passer cette loi par la force des armes, ou bien, sans en arriver là, imposent par l'intimidation ce genre de gouvernement [556]. N'est-ce pas ainsi que les choses ont lieu?

Si.

Voilà donc à peu près comment se fait cet établissement.

Oui, dit-il; mais quel est le caractère de cette consti-
c tution, et quels sont les défauts que nous lui reprochons?

Le premier, répondis-je, est son principe même. Considère en effet ce qui arriverait si l'on choisissait les pilotes de cette façon, d'après le cens, et que l'on écartât le pauvre, bien qu'il fût plus capable de tenir le gouvernail...

La navigation en souffrirait, dit-il.

Et ne serait-ce pas le cas d'un commandement quelconque?

Je le crois.

A l'exception du commandement d'une cité, ou y compris aussi celui-là?

Celui-là surtout, répondit-il, d'autant plus qu'il est le plus difficile et le plus important.

d L'oligarchie aura donc, d'abord, ce défaut capital.

Apparemment.

Mais quoi! le défaut que voici est-il moindre?

Lequel?

Il y a nécessité qu'une pareille cité ne soit pas une mais double, celle des pauvres et celle des riches, qui habitent le même sol et conspirent sans cesse les uns contre les autres.

Non, par Zeus! ce défaut n'est pas moindre que le premier.

Ce n'est pas non plus un avantage pour les oligarques que d'être dans la presque impossibilité de faire la guerre, parce qu'il leur faudrait ou bien armer la multitude, et la craindre plus que l'ennemi [557], ou bien, en se passant e
d'elle, se montrer vraiment *oligarchiques* [558] dans le combat même; de plus, ils ne voudront point contribuer aux dépenses de la guerre, étant jaloux de leurs richesses.

Non, ce n'est pas un avantage.

Et ce que nous avons blâmé tout à l'heure, la multiplicité des occupations — agriculture, commerce, guerre 552
— auxquelles se livrent les mêmes personnes dans une telle cité, est-ce un bien à ton avis?

Pas le moins du monde.

Vois maintenant si de tous ces maux celui-ci n'est pas le plus grand dont, la première, l'oligarchie se trouve atteinte.

Lequel?

La liberté qu'on y laisse à chacun de vendre tout son bien, ou d'acquérir celui d'autrui [559], et, quand on a tout vendu, de demeurer dans la cité sans y remplir aucune fonction, ni de commerçant, ni d'artisan, ni de cavalier, ni d'hoplite, sans autre titre que celui de pauvre et d'indigent.

Cette constitution est en effet la première qui soit b
atteinte de ce mal.

On ne prévient point ce désordre dans les gouvernements oligarchiques, autrement les uns n'y seraient pas riches à l'excès et les autres dans un complet dénuement [560].

C'est vrai.

Considère encore ceci. Lorsqu'il était riche et dépensait

son bien, cet homme était-il plus utile à la cité, dans les fonctions dont nous venons de parler? Ou bien, tout en passant pour l'un des chefs, n'était-il en réalité ni chef ni serviteur de l'État, mais simplement dissipateur de son bien?

Oui, dit-il, tout en passant pour l'un des chefs, il n'était
c rien d'autre qu'un dissipateur.

Veux-tu donc que nous disions d'un tel homme que, comme le frelon naît dans une cellule pour être le fléau de la ruche, il naît, frelon lui aussi, dans une famille pour être le fléau de la cité?

Certainement, Socrate.

Mais n'est-il pas vrai, Adimante, que Dieu a fait naître sans aiguillons tous les frelons ailés, au lieu que, parmi les frelons à deux pieds, si les uns n'ont pas d'aiguillon, les autres en ont de terribles? A la première classe appartiennent ceux qui meurent indigents dans leur vieil âge,
d à la seconde tous ceux qu'on nomme malfaiteurs.

Rien de plus vrai.

Il est donc évident, repris-je, que toute cité où tu verras des pauvres recèle aussi des filous, des coupe-bourses, des hiérosules, et des artisans de tous les crimes de ce genre.

C'est évident, dit-il.

Or, dans les cités oligarchiques ne vois-tu pas des pauvres?

Presque tous les citoyens le sont, à l'exception des chefs.

e Par conséquent ne devons-nous pas croire qu'il y a aussi dans ces cités beaucoup de malfaiteurs pourvus d'aiguillons, que les autorités contiennent délibérément par la force?

Nous devons le croire.

Et ne dirons-nous pas que c'est l'ignorance [561], la mauvaise éducation, et la forme du gouvernement qui les y ont fait naître?

Nous le dirons.

Tel est donc le caractère de la cité oligarchique, tels sont ses vices, et peut-être en a-t-elle davantage.

Peut-être.

Mais considérons comme terminé le tableau de cette 553
constitution qu'on appelle oligarchie, où le cens fait les magistrats, et examinons l'homme qui lui répond, comment il se forme, et ce qu'il est une fois formé.

J'y consens.

N'est-ce pas justemen de cette manière qu'il passe de l'esprit timocratique à l'esprit oligarchique?

Comment?

Le fils de l'homme timocratique imite d'abord son père et marche sur ses traces; mais ensuite, quand il le voit se briser soudain contre la cité, comme contre un écueil, b
et, après avoir prodigué sa fortune et s'être prodigué lui-même à la tête d'une armée ou dans l'exercice d'une haute fonction, échouer devant un tribunal, outragé par des sycophantes, condamné à la mort, à l'exil, ou à la perte de son honneur et de tous ses biens...

C'est chose ordinaire, dit-il.

Voyant, mon ami, ces malheurs et les partageant, dépouillé de son patrimoine et pris de crainte pour lui-même, il renverse vite, je pense, du trône qu'il leur avait élevé en son âme l'ambition et l'élément courageux; e
puis, humilié par sa pauvreté, il se tourne vers le négoce, et petit à petit, à force de travail et d'épargnes sordides, il amasse de l'argent. Ne crois-tu pas qu'alors il placera sur ce trône intérieur l'esprit de convoitise et de lucre, qu'il en fera en lui un grand Roi [562], le ceignant de la tiare, du collier et du cimeterre [563]?

Je le crois.

Quant aux éléments raisonnable et courageux, il les place à terre, j'imagine, de part et d'autre de ce Roi, et, d
les ayant réduits en esclavage, il ne permet point que le premier ait d'autres sujets de réflexion et de recherche que les moyens d'accroître sa fortune, que le second admire et honore autre chose que la richesse et les riches, et mette son point d'honneur ailleurs qu'en la possession de grands biens et de ce qui peut les lui procurer.

Il n'y a pas, dit-il, d'autre voie par laquelle un jeune

homme puisse passer plus rapidement et plus sûrement de l'ambition à l'avarice.

e Dès lors, demandai-je, cet homme n'est-il pas un oligarque?

Assurément, au moment où le changement est survenu il était semblable à la constitution d'où est sortie l'oligarchie.

Examinons donc s'il ressemble à celle-ci.

554 Examinons.

Et d'abord ne lui ressemble-t-il pas par le très grand cas qu'il fait des richesses?

Certes.

Il lui ressemble encore par l'esprit d'épargne et d'industrie; il satisfait uniquement ses désirs nécessaires, s'interdit toute autre dépense, et maîtrise les autres désirs qu'il regarde comme frivoles.

C'est l'exacte vérité.

Il est sordide, poursuivis-je, fait argent de tout et ne b songe qu'à thésauriser — c'est enfin un de ces hommes que loue la multitude. Mais tel, n'est-il pas semblable au gouvernement oligarchique?

Il me le semble, répondit-il. En tout cas, comme ce gouvernement, il honore surtout les richesses.

Sans doute, repris-je, cet homme n'a guère songé à s'instruire.

Il n'y a pas d'apparence; autrement il n'aurait pas pris un aveugle [564] pour conduire le chœur de ses désirs, et ne l'honorerait pas par-dessus tout [565].

Bien dis-je; mais considère ceci. Ne dirons-nous pas que le manque d'éducation a fait naître en lui des désirs c de la nature du frelon, les uns mendiants, les autres malfaisants, que contient de force sa sollicitude pour un autre objet?

Si, certainement.

Or sais-tu où tu dois porter les yeux pour apercevoir la malfaisance de ces désirs?

Où? demanda-t-il.

Regarde-le quand il est chargé de quelque tutelle, ou

de quelque autre commission où il a toute licence de mal faire.

Tu as raison.

Et cela ne met-il pas en évidence que, dans les autres engagements, où il est estimé pour une apparence de justice, il contient ses mauvais désirs par une sorte de d sage violence, non pas en les persuadant qu'il vaut mieux ne pas leur céder, ni en les adoucissant au moyen de la raison, mais en pesant sur eux par contrainte et par peur, car il tremble pour ce qu'il a.

C'est chose certaine, dit-il.

Mais par Zeus! mon ami, quand il s'agira de dépenser le bien d'autrui, tu trouveras chez la plupart de ces gens-là des désirs qui s'apparentent au naturel du frelon.

Cela ne fait aucun doute.

Un tel homme ne sera donc pas exempt de sédition au dedans de lui-même; il ne sera pas un, mais double. Néanmoins, le plus souvent ses meilleurs désirs maîtrise- e ront les pires [566].

C'est exact.

Aussi aura-t-il, je pense, un extérieur plus digne que beaucoup d'autres; mais la vraie vertu de l'âme unie et harmonieuse fuira loin de lui.

Je le crois.

Et certes, cet homme parcimonieux est un piètre jouteur dans les concours de la cité où se dispute entre 555 particuliers une victoire ou quelque autre honneur; il ne veut point dépenser de l'argent pour la gloire qui s'acquiert dans ces sortes de combats; il redoute de réveiller en lui les désirs prodigues et de les appeler à son secours pour vaincre : en véritable oligarque, il ne lutte qu'avec une faible partie de ses forces, et la plupart du temps il a le dessous, mais il conserve ses richesses [567].

C'est vrai, dit-il.

Douterons-nous encore que ce parcimonieux, cet homme d'argent, se range auprès de la cité oligarchique en rai- b son de sa ressemblance avec elle?

Nullement, répondit-il.

C'est la démocratie, ce semble, qu'il faut maintenant étudier — de quelle manière elle se forme et ce qu'elle est — pour connaître le caractère de l'homme qui lui répond, et le faire comparaître en jugement.

Oui, nous suivrons ainsi notre marche ordinaire.

Eh bien ! n'est-ce pas de la façon que voici que l'on passe de l'oligarchie à la démocratie : à savoir par l'effet de l'insatiable désir du bien que l'on se propose, et qui consiste à devenir aussi riche que possible?

Comment cela?

c Les chefs, dans ce régime, ne devant leur autorité qu'aux grands biens qu'ils possèdent, se refuseront, j'imagine, à faire une loi pour réprimer le libertinage des jeunes gens et les empêcher de dissiper et de perdre leur patrimoine, car ils ont dessein de l'acheter ou de se l'approprier par l'usure, pour devenir encore plus riches et plus considérés.

Sans doute.

Or n'est-il pas déjà évident que dans un État les citoyens ne peuvent honorer la richesse et en même temps acqué-
d rir la tempérance convenable, mais qu'ils sont forcés de négliger ou l'une ou l'autre?

C'est assez évident, dit-il.

Ainsi, dans les oligarchies, les chefs, par leur négligence et les facilités qu'ils accordent au libertinage, réduisent parfois à l'indigence des hommes bien nés.

Certainement.

Et voilà, ce me semble, établis dans les cités des gens pourvus d'aiguillons et bien armés, les uns accablés de dettes, les autres d'infamie, les autres des deux à la fois : pleins de haine pour ceux qui ont acquis leurs biens, ils complotent contre eux et contre le reste des citoyens, et désirent vivement une révolution.

e C'est exact.

Cependant les usuriers vont tête baissée, sans paraître voir leurs victimes; ils blessent de leur argent quiconque leur donne prise parmi les autres citoyens, et, tout en

multipliant les intérêts de leur capital, ils font pulluler 556
dans la cité la race du frelon et du mendiant.

Comment, en effet, en serait-il autrement?

Et le sinistre une fois allumé, ils ne veulent l'éteindre ni de la manière que nous avons dite, en empêchant les particuliers de disposer de leurs biens à leur fantaisie, ni de cette autre manière : en faisant une loi qui supprime de tels abus.

Quelle loi?

Une loi qui viendrait après celle contre les dissipateurs et qui obligerait les citoyens à être honnêtes; car si le législateur ordonnait que les transactions volontaires se b
fissent en général aux risques du prêteur, on s'enrichirait avec moins d'impudence dans la cité, et moins de ces maux y naîtraient, dont nous parlions tout à l'heure.

Beaucoup moins, dit-il.

Tandis que maintenant les gouvernants, par leur conduite, réduisent les gouvernés à cette triste situation. Et pour ce qui est d'eux-mêmes et de leurs fils, est-ce que ces jeunes gens ne sont pas dissolus, sans force dans les exercices physiques et intellectuels, mous et incapables de résister soit au plaisir, soit à la douleur? c

Sans contredit.

Et eux-mêmes, uniquement préoccupés de s'enrichir et négligeant tout le reste, se mettront-ils plus en peine que les pauvres de la vertu 568?

Non pas.

Or, en de telles dispositions, lorsque les gouvernants et les gouvernés se trouvent ensemble, en voyage ou dans quelque autre rencontre, dans une théorie, à l'armée, sur mer ou sur terre, et qu'ils s'observent mutuellement dans les occasions périlleuses, ce ne sont pas les pauvres d
qui sont méprisés par les riches; souvent au contraire quand un pauvre maigre et brûlé de soleil se trouve posté dans la mêlée à côté d'un riche nourri à l'ombre et surchargé de graisse, et le voit tout essoufflé et embarrassé, ne crois-tu pas qu'il se dit à lui-même que ces gens-là ne doivent leurs richesses qu'à la lâcheté des

pauvres? Et quand ceux-ci se rencontrent entre eux, ne se disent-ils pas les uns aux autres : « Ces hommes
e sont à notre merci, car ils ne sont bons à rien. »?

Je suis persuadé, dit-il, qu'ils pensent et parlent de la sorte.

Or donc, comme il suffit à un corps débile d'un petit choc [569] venu du dehors pour tomber malade, que parfois même le désordre s'y manifeste sans cause extérieure, pareillement n'est-il pas vrai qu'une cité, dans une situation analogue, est atteinte par le mal et se déchire elle-même pour un futile prétexte, l'un ou l'autre des partis ayant demandé secours à un État oligarchique ou démocratique [570]? et parfois même la discorde n'y éclate-t-elle pas sans intervention étrangère?

557 Si, certainement.

Eh bien! à mon avis, la démocratie apparaît lorsque les pauvres, ayant remporté la victoire sur les riches, massacrent les uns, bannissent les autres, et partagent également avec ceux qui restent le gouvernement et les charges publiques; et le plus souvent ces charges sont tirées au sort [571].

C'est bien ainsi, en effet, que s'établit la démocratie, soit par la voie des armes, soit par la crainte qui oblige les riches à se retirer.

Maintenant, repris-je, voyons de quelle manière ces
b gens-là s'administrent, et ce que peut être une telle constitution. Aussi bien est-il évident que l'individu qui lui ressemble nous découvrira les traits de l'homme démocratique.

C'est évident.

En premier lieu, n'est-il pas vrai qu'ils sont libres, que la cité déborde de liberté [572] et de franc-parler, et qu'on y a licence de faire ce qu'on veut?

On le dit du moins, répondit-il.

Or il est clair que partout où règne cette licence chacun organise sa vie de la façon qui lui plaît.

C'est clair.

On trouvera donc, j'imagine, des hommes de toute

sorte dans ce gouvernement plus que dans aucun autre. c

Comment non?

Ainsi, dis-je, il y a chance qu'il soit le plus beau de tous. Comme un vêtement bigarré qui offre toute la variété des couleurs, offrant toute la variété des caractères, il pourra paraître d'une beauté achevée. Et peut-être, ajoutai-je, beaucoup de gens, pareils aux enfants et aux femmes qui admirent les bigarrures, décideront-ils qu'il est le plus beau.

Assurément.

Et c'est là, bienheureux ami, qu'il est commode de d
chercher une constitution.

Pourquoi?

Parce qu'on les y trouve toutes, grâce à la licence qui y règne; et il semble que celui qui veut fonder une cité, ce que nous faisions tout à l'heure, soit obligé de se rendre dans un État démocratique, comme dans un bazar de constitutions, pour choisir celle qu'il préfère, et, d'après ce modèle, réaliser ensuite son projet.

Il est probable, dit-il, que les modèles ne lui manque- e
ront pas.

Dans cet État, repris-je, on n'est pas contraint de commander si l'on en est capable, ni d'obéir si l'on ne veut pas, non plus que de faire la guerre quand les autres la font, ni de rester en paix quand les autres y restent, si l'on ne désire point la paix; d'autre part, la loi vous interdit-elle d'être magistrat ou juge, vous n'en pouvez pas moins exercer ces fonctions, si la fantaisie vous en prend [573]. N'est-ce pas là une condition divine et délicieuse au 558
premier abord?

Oui, peut-être au premier abord, répondit-il.

Hé quoi! la mansuétude des démocraties à l'égard de certains condamnés [574] n'est-elle pas élégante? N'as-tu pas déjà vu dans un gouvernement de ce genre des hommes frappés par une sentence de mort ou d'exil rester néanmoins dans leur patrie et y circuler en public? Le condamné, comme si personne ne se souciait de lui ni ne le voyait, s'y promène, tel un héros invisible.

J'en ai vu beaucoup, dit-il.

b Et l'esprit indulgent et nullement vétilleux de ce gouvernement, mais au contraire plein de mépris pour les maximes que nous énoncions avec tant de respect en jetant les bases de notre cité, lorsque nous disions [575] qu'à moins d'être doué d'un naturel excellent on ne saurait devenir homme de bien si, dès l'enfance, on n'a joué au milieu des belles choses et cultivé tout ce qui est beau — avec quelle superbe un tel esprit, foulant aux pieds tous ces principes, néglige de s'inquiéter des travaux où s'est formé l'homme politique, mais l'honore si seu-
c lement il affirme sa bienveillance pour le peuple !

C'est un esprit tout à fait généreux, dit-il.

Tels sont, poursuivis-je, les avantages de la démocratie, avec d'autres semblables. C'est, comme tu vois, un gouvernement agréable, anarchique et bigarré, qui dispense une sorte d'égalité aussi bien à ce qui est inégal qu'à ce qui est égal [576].

Tu n'en dis rien qui ne soit connu de tout le monde.

Considère maintenant l'homme qui lui ressemble. Ou plutôt ne faut-il pas examiner, comme nous avons fait pour le gouvernement, de quelle manière il se forme?

Si.

d N'est-ce pas ainsi? Il sera, je pense, le fils d'un homme parcimonieux et oligarchique, élevé par son père dans les sentiments de ce dernier.

Sans doute.

Par la force donc, comme son père, il maîtrisera les désirs qui le portent à la dépense et sont ennemis du gain, désirs qu'on appelle superflus.

Évidemment, dit-il.

Mais veux-tu, demandai-je, que, pour écarter toute obscurité de notre discussion, nous définissions d'abord les désirs nécessaires et les désirs superflus [577]?

Je le veux bien, répondit-il.

Or n'a-t-on pas raison d'appeler nécessaires ceux que

nous ne pouvons pas rejeter, et tous ceux qu'il nous est e utile de satisfaire? car ces deux sortes de désirs sont des nécessités de nature, n'est-ce pas?

Sans doute.

C'est donc à bon droit que nous appellerons ces désirs 559 nécessaires.

A bon droit.

Mais ceux dont on peut se défaire en s'y appliquant de bonne heure, dont la présence, au surplus, ne produit aucun bien, et ceux qui font du mal — si nous appelons tous ces désirs superflus ne leur donnerons-nous pas la qualification qui convient?

Si.

Prendrons-nous un exemple des uns et des autres afin de les saisir sous une forme générale?

Oui, c'est ce qu'il faut faire.

Le désir de manger, autant que l'exigent la santé et l'entretien des forces, ce désir de la simple nourriture et des assaisonnements n'est-il pas nécessaire? b

Je le pense.

Le désir de la nourriture est nécessaire pour deux raisons : parce qu'il est utile et parce qu'on ne peut vivre sans le satisfaire.

Oui.

Et celui des assaisonnements aussi dans la mesure où il contribue à l'entretien des forces.

Parfaitement.

Mais le désir qui va au delà et se porte sur des mets plus recherchés, désir qui, réprimé dès l'enfance par l'éducation, peut disparaître chez la plupart des hommes, désir nuisible au corps, non moins nuisible à l'âme sous le rapport de la sagesse et de la tempérance, ne l'appelle- c rons-nous pas avec raison superflu?

Avec beaucoup de raison, certes !

Nous dirons donc que ceux-ci sont des désirs prodigues, et ceux-là des désirs profitables, parce qu'ils nous rendent capables d'agir.

Sans doute.

Et n'en dirons-nous pas autant des désirs amoureux et des autres?

Si fait.

Or celui que nous appelions tout à l'heure frelon, c'est l'homme plein de passions et d'appétits, gouverné par les désirs superflus, et celui que gouvernent les désirs
d nécessaires, c'est l'homme parcimonieux et oligarchique.

Certainement.

Revenons-en maintenant, dis-je, à l'explication du changement qui d'un oligarque fait un démocrate [578]. Il me semble que la plupart du temps il se produit de la manière que voici.

Comment?

Lorsqu'un jeune homme élevé, comme nous l'avons dit tout à l'heure, dans l'ignorance et la parcimonie, a goûté du miel des frelons, et s'est trouvé dans la compagnie de ces insectes ardents et terribles qui peuvent lui procurer des plaisirs de toute sorte, nuancés et variés à l'infini, c'est alors, crois-le, que son gouvernement
e intérieur commence à passer de l'oligarchie à la démocratie.

Il y a grande nécessité, dit-il.

Et comme l'État a changé de forme lorsqu'un des partis a été secouru du dehors par des alliés d'un parti semblable, de même le jeune homme ne change-t-il pas de mœurs lorsque certains de ses désirs sont secourus du dehors par des désirs de même famille et de même nature?

Sans doute.

Et si, comme je le suppose, ses sentiments oligarchiques reçoivent de quelque alliance un secours contraire,
560 sous la forme des avertissements et des réprimandes du père ou des proches, alors naîtront en lui la sédition, l'opposition et la guerre intestine.

Certainement.

Et il a pu arriver parfois, j'imagine, que la faction démocratique cédât à l'oligarchique; alors, une espèce de pudeur s'étant fait jour dans l'âme du jeune homme,

certains désirs ont été détruits, d'autres chassés, et l'ordre s'est trouvé rétabli.

Cela arrive en effet quelquefois, dit-il.

Mais par la suite, des désirs apparentés à ceux qu'on a chassés, nourris secrètement, se sont multipliés et forti- b
fiés, parce que le père n'a pas su élever son fils.

Oui, cela arrive d'ordinaire.

Ils l'ont entraîné alors dans les mêmes compagnies, et de ce commerce clandestin est née une foule d'autres désirs.

En effet.

A la fin, j'imagine, ils ont occupé l'acropole de l'âme du jeune homme, l'ayant sentie vide de sciences, de nobles habitudes et de principes vrais, qui sont certes les meilleurs gardiens et protecteurs de la raison chez les humains aimés des dieux. c

Les meilleurs et de beaucoup, dit-il.

Des maximes, des opinions fausses et présomptueuses sont alors accourues, et ont pris possession de la place.

C'est tout à fait exact.

Dès lors le jeune homme, revenu chez les Lotophages [579], s'installe ouvertement parmi eux; et si, de la part de ses proches, quelque secours vient au parti économe de son âme, ces présomptueuses maximes ferment en lui les portes de l'enceinte royale, et ne laissent entrer ni ce renfort, ni l'ambassade des sages conseils que lui adressent d
de sages vieillards. Et ce sont ces maximes qui l'emportent dans le combat; traitant la pudeur d'imbécillité, elles la repoussent et l'exilent honteusement; nommant la tempérance lâcheté, elles la bafouent et l'expulsent; et faisant passer la modération et la mesure dans les dépenses pour rusticité et bassesse, elles les boutent dehors, secondées en tout cela par une foule d'inutiles désirs [580].

C'est très vrai.

Après avoir vidé et purifié de ces vertus l'âme du jeune homme qu'elles possèdent, comme pour l'initier à de e
grands mystères [581], elles y introduisent, brillantes, suivies

d'un chœur nombreux et couronnées, l'insolence, l'anarchie, la licence, l'effronterie, qu'elles louent et décorent de beaux noms, appelant l'insolence noble éducation, l'anarchie liberté, la débauche magnificence, l'effronterie
561 courage. N'est-ce pas ainsi, demandai-je, qu'un jeune homme habitué à ne satisfaire que les désirs nécessaires en vient à émanciper les désirs superflus et pernicieux, et à leur donner libre carrière?

Si, dit-il, la chose est tout à fait claire.

Et ensuite comment vit-il? Je suppose qu'il ne dépense pas moins d'argent, d'efforts et de temps pour les plaisirs superflus que pour les nécessaires. Et s'il est assez heureux pour ne pas pousser sa folie dionysiaque trop loin,
b plus avancé en âge, le gros du tumulte étant passé, il accueille une partie des sentiments bannis et ne se donne plus tout entier à ceux qui les avaient supplantés; il établit une espèce d'égalité entre les plaisirs, livrant le commandement de son âme à celui qui se présente, comme offert par le sort, jusqu'à ce qu'il en soit rassasié, et ensuite à un autre; il n'en méprise aucun, mais les traite sur un pied d'égalité [582].

C'est exact.

Mais il n'accueille ni ne laisse entrer dans la citadelle le juste discours de celui qui vient lui dire que certains
c plaisirs procèdent de désirs beaux et honnêtes, et d'autres de désirs pervers, qu'il faut rechercher et honorer les premiers, réprimer et dompter les seconds [583]; à tout cela il répond par des signes d'incrédulité, et il soutient que tous les plaisirs sont de même nature et qu'on doit les estimer également.

Dans la disposition d'esprit où il se trouve, dit-il, il ne peut faire autrement.

Il vit donc, repris-je, au jour le jour et s'abandonne au désir qui se présente. Aujourd'hui il s'enivre au son de
d la flûte, demain il boira de l'eau claire et jeûnera; tantôt il s'exerce au gymnase, tantôt il est oisif et n'a souci de rien, tantôt il semble plongé dans la philosophie. Souvent, il s'occupe de politique et, bondissant à la tribune,

il dit et il fait ce qui lui passe par l'esprit; lui arrive-t-il d'envier les gens de guerre? le voilà devenu guerrier; les hommes d'affaires? le voilà qui se lance dans le négoce. Sa vie ne connaît ni ordre ni nécessité, mais il l'appelle agréable, libre, heureuse, et lui reste fidèle [584].

Tu as parfaitement décrit, dit-il, la vie d'un ami de e
l'égalité.

Je crois, poursuivis-je, qu'il réunit toutes sortes de traits et de caractères, et qu'il est bien le bel homme bigarré qui correspond à la cité démocratique. Aussi beaucoup de personnes des deux sexes envient-elles son genre d'existence, où l'on trouve la plupart des modèles de gouvernements et de mœurs.

Je le conçois.

Eh bien! rangeons cet homme en face de la démo- 562
cratie, puisque c'est à bon droit que nous l'avons appelé démocratique.

Rangeons-l'y, dit-il

Il nous reste maintenant à étudier la plus belle forme de gouvernement et le plus beau caractère, je veux dire la tyrannie et le tyran.

Parfaitement.

Or çà! mon cher camarade, voyons sous quels traits se présente la tyrannie, car, quant à son origine, il est presque évident qu'elle vient de la démocratie.

C'est évident.

Maintenant, le passage de la démocratie à la tyrannie ne se fait-il de la même manière que celui de l'oligarchie b
à la démocratie [585].

Comment?

Le bien que l'on se proposait, répondis-je, et qui a donné naissance à l'oligarchie, c'était la richesse [586], n'est-ce pas?

Oui

Or c'est la passion insatiable de la richesse et l'indifférence qu'elle inspire pour tout le reste qui ont perdu ce gouvernement.

C'est vrai, dit-il.

Mais n'est-ce pas le désir insatiable de ce que la démocratie regarde comme son bien suprême qui perd cette dernière?

Quel bien veux-tu dire?

La liberté, répondis-je. En effet, dans une cité démo- c cratique tu entendras dire que c'est le plus beau de tous les biens, ce pourquoi un homme né libre ne saurait habiter ailleurs que dans cette cité.

Oui, c'est un langage qu'on entend souvent.

Or donc — et voilà ce que j'allais dire tout à l'heure — n'est-ce pas le désir insatiable de ce bien, et l'indifférence pour tout le reste, qui change ce gouvernement et le met dans l'obligation de recourir à la tyrannie?

Comment? demanda-t-il.

Lorsqu'une cité démocratique, altérée de liberté, trouve d dans ses chefs de mauvais échansons, elle s'enivre de ce vin pur au delà de toute décence; alors, si ceux qui la gouvernent ne se montrent pas tout à fait dociles et ne lui font pas large mesure de liberté, elle les châtie, les accusant d'être des criminels et des oligarques [587].

C'est assurément ce qu'elle fait, dit-il.

Et ceux qui obéissent aux magistrats, elle les bafoue et les traite d'hommes serviles et sans caractère; par contre, elle loue et honore, dans le privé comme en public, les gouvernants qui ont l'air de gouvernés et les gouvernés qui prennent l'air de gouvernants. N'est-il pas e inévitable que dans une pareille cité l'esprit de liberté s'étende à tout?

Comment non, en effet?

Qu'il pénètre, mon cher, dans l'intérieur des familles, et qu'à la fin l'anarchie gagne jusqu'aux animaux?

Qu'entendons-nous par là? demanda-t-il.

Que le père s'accoutume à traiter son fils comme son égal et à redouter ses enfants, que le fils s'égale à son père et n'a ni respect ni crainte pour ses parents, parce 563 qu'il veut être libre, que le métèque devient l'égal du citoyen, le citoyen du métèque et l'étranger pareillement [588].

Oui, il en est ainsi, dit-il.

Voilà ce qui se produit, repris-je, et aussi d'autres petits abus tels que ceux-ci. Le maître craint ses disciples et les flatte, les disciples font peu de cas des maîtres et des pédagogues. En général les jeunes gens copient leurs aînés et luttent avec eux en paroles et en actions; les vieillards, de leur côté, s'abaissent aux façons des jeunes gens et se montrent pleins d'enjouement et de bel esprit, b imitant la jeunesse de peur de passer pour ennuyeux et despotiques.

C'est tout à fait cela.

Mais, mon ami, le terme extrême de l'abondance de liberté qu'offre un pareil État est atteint lorsque les personnes des deux sexes qu'on achète comme esclaves ne sont pas moins libres que ceux qui les ont achetées [589]. Et nous allions presque oublier de dire jusqu'où vont l'égalité et la liberté dans les rapports mutuels des hommes et des femmes [590].

Mais pourquoi ne dirions-nous pas, observa-t-il, selon c l'expression d'Eschyle, « *ce qui tantôt nous venait à la bouche* [591]? »

Fort bien, répondis-je, et c'est aussi ce que je fais. A quel point les animaux domestiqués par l'homme sont ici plus libres qu'ailleurs est chose qu'on ne saurait croire quand on ne l'a point vue. En vérité, selon le proverbe [592], les chiennes y sont bien telles que leurs maîtresses; les chevaux et les ânes, accoutumés à marcher d'une allure libre et fière, y heurtent tous ceux qu'ils rencontrent en chemin, si ces derniers ne leur cèdent point le pas. Et il en est ainsi du reste : tout déborde de liberté. d

Tu me racontes mon propre songe, dit-il, car je ne vais presque jamais à la campagne que cela ne m'arrive.

Or, vois-tu le résultat de tous ces abus accumulés? Conçois-tu bien qu'ils rendent l'âme des citoyens tellement ombrageuse qu'à la moindre apparence de contrainte ceux-ci s'indignent et se révoltent? Et ils en viennent à la fin, tu le sais, à ne plus s'inquiéter des lois écrites ou non écrites, afin de n'avoir absolument aucun maître. e

Je ne le sais que trop, répondit-il.

Eh bien ! mon ami, repris-je, c'est ce gouvernement si beau et si juvénile qui donne naissance à la tyrannie, du moins à ce que je pense.

Juvénile, en vérité ! dit-il; mais qu'arrive-t-il ensuite ?

Le même mal, répondis-je, qui, s'étant développé dans l'oligarchie, a causé sa ruine, se développe ici avec plus d'ampleur et de force, du fait de la licence générale, et réduit la démocratie à l'esclavage; car il est certain que tout excès provoque ordinairement une vive réaction,
564 dans les saisons, dans les plantes, dans nos corps, et dans les gouvernements bien plus qu'ailleurs.

C'est naturel.

Ainsi, l'excès de liberté doit aboutir à un excès de servitude, et dans l'individu et dans l'État.

Il le semble, dit-il.

Vraisemblablement, la tyrannie n'est donc issue d'aucun autre gouvernement que la démocratie, une liberté extrême étant suivie, je pense, d'une extrême et cruelle servitude.

C'est logique.

Mais ce n'est pas cela, je crois, que tu me demandais.
b Tu veux savoir quel est ce mal, commun à l'oligarchie et à la démocratie, qui réduit cette dernière à l'esclavage.

C'est vrai

Eh bien ! j'entendais par là cette race d'hommes oisifs et prodigues, les uns plus courageux qui vont à la tête, les autres, plus lâches qui suivent. Nous les avons comparés à des frelons, les premiers munis, les seconds dépourvus d'aiguillon.

Et avec justesse, dit-il.

Or, ces deux espèces d'hommes, quand elles apparaissent dans un corps politique, le troublent tout entier,
c comme font le phlegme et la bile dans le corps humain. Il faut donc que le bon médecin et législateur de la cité prenne d'avance ses précautions, tout comme le sage apiculteur, d'abord pour empêcher qu'elles y naissent,

ou, s'il n'y parvient point, pour les retrancher le plus vite possible avec les alvéoles mêmes.

Oui, par Zeus ! s'écria-t-il, c'est bien là ce qu'il faut faire.

Maintenant, repris-je, suivons ce procédé pour voir plus nettement ce que nous cherchons.

Lequel ?

Partageons par la pensée une cité démocratique en trois classes, qu'elle comprend d'ailleurs en réalité. La première est cette engeance, qui par suite de la licence d
publique ne s'y développe pas moins que dans l'oligarchie.

C'est vrai.

Seulement elle y est beaucoup plus ardente.

Pour quelle raison ?

Dans l'oligarchie, dépourvue de crédit et tenue à l'écart du pouvoir, elle reste inexercée et ne prend point de force; dans une démocratie, au contraire, c'est elle qui gouverne presque exclusivement; les plus ardents de la bande discourent et agissent; les autres, assis auprès de la tribune, bourdonnent et ferment la bouche au contradic- e
teur [593]; de sorte que, dans un tel gouvernement, toutes les affaires sont réglées par eux, à l'exception d'un petit nombre.

C'est exact, dit-il.

Il y a aussi une autre classe qui se distingue toujours de la multitude.

Laquelle ?

Comme tout le monde travaille à s'enrichir, ceux qui sont naturellement les plus ordonnés deviennent, en général, les plus riches.

Apparemment.

C'est là, j'imagine, que le miel abonde pour les frelons et qu'il est le plus facile à exprimer [594].

Comment, en effet, en tirerait-on de ceux qui n'ont que peu de chose ?

Aussi est-ce à ces riches qu'on donne le nom *d'herbe à frelons?*

Oui, un nom de ce genre, répondit-il.

565 La troisième classe c'est le peuple : tous ceux qui travaillent de leurs mains, sont étrangers aux affaires, et ne possèdent presque rien. Dans une démocratie cette classe est la plus nombreuse et la plus puissante lorsqu'elle est assemblée.

En effet, dit-il; mais elle ne s'assemble guère, à moins qu'il ne lui revienne quelque part de miel.

Aussi bien lui en revient-il toujours quelqu'une, dans la mesure où les chefs peuvent s'emparer de la fortune des possédants et la distribuer au peuple, tout en gardant pour eux la plus grosse part.

b Certes, c'est ainsi qu'elle reçoit quelque chose.

Cependant, les riches qu'on dépouille sont, je pense, obligés de se défendre : ils prennent la parole devant le peuple et emploient tous les moyens qui sont en leur pouvoir.

Sans doute.

Les autres, de leur côté, les accusent, bien qu'ils ne désirent point de révolution, de conspirer contre le peuple et d'être des oligarques.

Assurément.

Or donc, à la fin, lorsqu'ils voient que le peuple, non par mauvaise volonté mais par ignorance, et parce qu'il c est trompé par leurs calomniateurs, essaie de leur nuire, alors, qu'ils le veuillent ou non, ils deviennent de véritables oligarques [595]; et cela ne se fait point de leur propre gré : ce mal, c'est encore le frelon qui l'engendre en les piquant.

Certes !

Dès lors ce sont poursuites, procès et luttes entre les uns et les autres.

Sans doute.

Maintenant, le peuple n'a-t-il pas l'invariable habitude de mettre à sa tête un homme dont il nourrit et accroît la puissance?

C'est son habitude, dit-il.

d Il est donc évident que si le tyran pousse quelque part,

c'est sur la racine de ce protecteur et non ailleurs qu'il prend tige [596].

Tout à fait évident.

Mais où commence la transformation du protecteur en tyran? N'est-ce pas évidemment lorsqu'il se met à faire ce qui est rapporté dans la fable du temple de Zeus Lycéen en Arcadie [597] ?

Que dit la fable? demanda-t-il.

Que celui qui a goûté des entrailles humaines, coupées en morceaux avec celles d'autres victimes, est inévitablement changé en loup. Ne l'as-tu pas entendu e raconter?

Si.

De même, quand le chef du peuple, assuré de l'obéissance absolue de la multitude, ne sait point s'abstenir du sang des hommes de sa tribu, mais, les accusant injustement, selon le procédé favori de ses pareils, et les traînant devant les tribunaux, se souille de crimes en leur faisant ôter la vie, quand, d'une langue et d'une bouche impies, il goûte le sang de sa race, exile et tue, tout en laissant entrevoir la suppression des dettes et un nouveau 566 partage des terres, alors, est-ce qu'un tel homme ne doit pas nécessairement, et comme par une loi du destin, périr de la main de ses ennemis, ou se faire tyran, et d'homme devenir loup?

Il y a grande nécessité, répondit-il.

Voilà donc, repris-je, l'homme qui fomente la sédition contre les riches.

Oui.

Or, si après avoir été chassé, il revient malgré ses ennemis, ne revient-il pas tyran achevé?

Evidemment.

Mais si les riches ne peuvent le chasser, ni provoquer b sa perte en le brouillant avec le peuple, ils complotent de le faire périr en secret, de mort violente [598].

Oui, dit-il, cela ne manque guère d'arriver.

C'est en pareille conjoncture que tous les ambitieux qui en sont venus là inventent la fameuse requête du tyran,

qui consiste à demander au peuple des gardes de corps pour lui conserver son défenseur [599].

Oui vraiment.

Et le peuple en accorde, car s'il craint pour son défenseur, il est plein d'assurance pour lui-même.

c Sans doute.

Mais quand un homme riche et par là-même suspect d'être l'ennemi du peuple voit cela, alors, ô mon camarade, il prend le parti que l'oracle conseillait à Crésus, et

« le long de l'Hermos au lit caillouteux
il fuit, n'ayant souci d'être traité de lâche [600]. »

Et aussi bien n'aurait-il pas à craindre ce reproche deux fois !

Et s'il est pris dans sa fuite, j'imagine qu'il est mis à mort.

Inévitablement.

Quant à ce protecteur du peuple, il est évident qu'il
d ne gît point à terre

« de son grand corps couvrant un grand espace [601] »;

au contraire, après avoir abattu de nombreux rivaux, il s'est dressé sur le char de la cité, et de protecteur il est devenu tyran accompli.

Ne fallait-il pas s'y attendre?

Examinons maintenant, repris-je, le bonheur de cet homme et de la cité où s'est formé un semblable mortel.

Parfaitement, dit-il, examinons.

Dans les premiers jours, il sourit et fait bon accueil
e à tous ceux qu'il rencontre, déclare qu'il n'est pas un tyran, promet beaucoup en particulier et en public, remet des dettes, partage des terres au peuple et à ses favoris, et affecte d'être doux et affable envers tous, n'est-ce pas?

Il le faut bien, répondit-il.

Mais quand il s'est débarrassé de ses ennemis du dehors, en traitant avec les uns, en ruinant les autres, et qu'il est tranquille de ce côté, il commence toujours par

susciter des guerres, pour que le peuple ait besoin d'un chef.

C'est naturel.

Et aussi pour que les citoyens, appauvris par les impôts, 567
soient obligés de songer à leurs besoins quotidiens, et conspirent moins contre lui [602].

Evidemment.

Et si certains ont l'esprit trop libre pour lui permettre de commander, il trouve dans la guerre, je pense, un prétexte de les perdre, en les livrant aux coups de l'ennemi. Pour toutes ces raisons, il est inévitable qu'un tyran fomente toujours la guerre.

Inévitable.

Mais ce faisant, il se rend de plus en plus odieux aux b
citoyens.

Comment non?

Et n'arrive-t-il pas que, parmi ceux qui ont contribué à son élévation, et qui ont de l'influence, plusieurs parlent librement soit devant lui, soit entre eux, et critiquent ce qui se passe — du moins les plus courageux?

C'est vraisemblable.

Il faut donc que le tyran s'en défasse, s'il veut rester le maître, et qu'il en vienne à ne laisser, parmi ses amis comme parmi ses ennemis, aucun homme de quelque valeur [603].

C'est évident.

D'un œil pénétrant il doit discerner ceux qui ont du courage, de la grandeur d'âme, de la prudence, des c
richesses; et tel est son bonheur qu'il est réduit, bon gré mal gré, à leur faire la guerre à tous, et à leur tendre des pièges jusqu'à ce qu'il en ait purgé l'État !

Belle manière de le purger !

Oui, dis-je, elle est à l'opposé de celle qu'emploient les médecins pour purger le corps; ceux-ci en effet font disparaître ce qu'il y a de mauvais et laissent ce qu'il y a de bon : lui fait le contraire.

Il y est contraint, s'il veut conserver le pouvoir.

Le voilà donc lié par une bienheureuse nécessité, qui

d l'oblige à vivre avec des gens méprisables ou à renoncer à la vie !

Telle est bien sa situation, dit-il.

Or, n'est-il pas vrai que plus il se rendra odieux aux citoyens par sa conduite, plus il aura besoin d'une garde nombreuse et fidèle?

Sans doute.

Mais quels seront ces gardiens fidèles? D'où les fera-t-il venir?

D'eux-mêmes, répondit-il, beaucoup voleront vers lui, s'il leur donne salaire.

Par le chien ! il me semble que tu désignes là des
e frelons étrangers, et de toutes sortes.

Tu as vu juste.

Mais de sa propre cité qui aura-t-il? Est-ce qu'il ne voudra pas [604]...

Quoi?

Enlever les esclaves aux citoyens et, après les avoir affranchis, les faire entrer dans sa garde.

Certainement. Et aussi bien ce seront là ses gardiens les plus fidèles.

En vérité, d'après ce que tu dis, elle est bienheureuse
568 la condition du tyran, s'il prend de tels hommes pour amis et confidents, après avoir fait mourir les premiers !

Et pourtant il ne saurait en prendre d'autres.

Donc, ces camarades l'admirent, et les nouveaux citoyens vivent en sa compagnie. Mais les honnêtes gens le haïssent et le fuient, n'est-ce pas?

Hé ! peuvent-ils faire autrement?

Ce n'est donc pas sans raison que la tragédie passe, en général, pour un art de sagesse, et Euripide pour un maître extraordinaire en cet art.

Pourquoi donc?

Parce qu'il a énoncé cette maxime de sens profond, à savoir

b « *que les tyrans deviennent habiles par le commerce des* [*habiles* [605] »;

et il entendait évidemment par habiles ceux qui vivent dans la compagnie du tyran.

Il loue aussi, ajouta-t-il, la tyrannie comme divine et lui décerne bien d'autres éloges, lui et les autres poètes.

Ainsi donc, en tant que gens habiles, les poètes tragiques nous pardonneront, à nous et à ceux dont le gouvernement se rapproche du nôtre, de ne point les admettre dans notre État, puisqu'ils sont les chantres de la tyrannie.

Je crois, dit-il, qu'ils nous pardonneront, du moins ceux d'entre eux qui ont de l'esprit. c

Ils peuvent, je pense, parcourir les autres cités, y rassembler les foules, et, prenant à gages des voix belles, puissantes et insinuantes, entraîner les gouvernements vers la démocratie et la tyrannie [606].

Sûrement.

D'autant plus qu'ils sont payés et comblés d'honneurs pour cela, en premier lieu par les tyrans, en second lieu par les démocraties; mais à mesure qu'ils remontent la pente des constitutions, leur renommée faiblit, comme d
si le manque de souffle l'empêchait d'avancer.

C'est exact.

Mais, repris-je, nous nous sommes écartés du sujet. Revenons-en à l'armée du tyran, cette troupe belle, nombreuse, diverse, et toujours renouvelée, et voyons comment elle est entretenue.

Il est évident, dit-il, que si la cité possède des trésors sacrés, le tyran y puisera [607], et tant que le produit de leur vente pourra suffire, il n'imposera pas au peuple de trop lourdes contributions.

Mais quand ces ressources lui manqueront? e

Alors, il est évident qu'il vivra du bien de son père, lui, ses commensaux, ses favoris et ses maîtresses.

Je comprends, dis-je : le peuple qui a donné naissance au tyran le nourrira, lui et sa suite.

Il y sera bien obligé.

Mais que dis-tu? Si le peuple se fâche et prétend qu'il n'est point juste qu'un fils dans la fleur de l'âge soit à la charge de son père, qu'au contraire, le père doit être

569 nourri par son fils; qu'il ne l'a point mis au monde et établi pour devenir lui-même, quand son fils serait grand, l'esclave de ses esclaves, et pour le nourrir avec ces esclaves-là et le ramassis de créatures qui l'entourent, mais bien pour être délivré, sous son gouvernement, des riches et de ceux qu'on appelle les honnêtes gens dans la cité; que maintenant il lui ordonne de sortir de l'État avec ses amis, comme un père chasse son fils de la maison, avec ses indésirables convives...

d Alors, par Zeus! il connaîtra ce qu'il a fait quand il a engendré, caressé, élevé un pareil nourrisson, et que ceux qu'il prétend chasser sont plus forts que lui.

Que dis-tu? m'écriai-je, le tyran oserait violenter son père, et même, s'il ne cédait pas, le frapper?

Oui, répondit-il, après l'avoir désarmé.

D'après ce que tu dis le tyran est un parricide et un triste soutien des vieillards; et nous voilà arrivés, ce semble, à ce que tout le monde appelle la tyrannie: le peuple, selon le dicton [608], fuyant la fumée de la soumis-
c sion à des hommes libres, est tombé dans le feu du despotisme des esclaves, et en échange d'une liberté excessive et inopportune, a revêtu la livrée de la plus dure et la plus amère des servitudes.

C'est, en effet, ce qui arrive.

Eh bien! demandai-je, aurions-nous mauvaise grâce à dire que nous avons expliqué de façon convenable le passage de la démocratie à la tyrannie, et ce qu'est celle-ci une fois formée?

L'explication convient parfaitement, répondit-il.

LIVRE IX

Est. II
p. 571

Il nous reste donc à examiner l'homme tyrannique, a comment il naît de l'homme démocratique, ce qu'il est une fois formé, et quelle est sa vie, malheureuse ou heureuse.

Oui, dit-il, cet homme-là reste à examiner.

Or sais-tu, demandai-je, ce qui pour moi laisse encore à désirer?

Quoi?

En ce qui concerne les désirs, leur nature et leurs espèces, il me semble que nous avons donné des définitions insuffisantes; et tant que ce point sera défectueux, l'enquête b que nous poursuivons manquera de clarté.

Mais n'est-il pas encore temps d'y revenir?

Si, certainement. Examine ce que je veux voir en eux. Le voici. Parmi les plaisirs et les désirs non nécessaires, certains me semblent illégitimes [609]; ils sont probablement innés en chacun de nous, mais réprimés par les lois et les désirs meilleurs, avec l'aide de la raison, ils peuvent, chez quelques-uns, être totalement extirpés ou ne rester qu'en petit nombre et affaiblis, tandis que chez les autres ils subsistent plus forts et plus nombreux. c

Mais de quels désirs parles-tu?

De ceux, répondis-je, qui s'éveillent pendant le sommeil, lorsque repose cette partie de l'âme qui est raisonnable, douce, et faite pour commander à l'autre, et que la partie bestiale et sauvage, gorgée de nourriture ou de vin, tressaille, et après avoir secoué le sommeil, part en quête de satisfactions à donner à ses appétits. Tu sais qu'en pareil cas elle ose tout, comme si elle était délivrée et

affranchie de toute honte et de toute prudence. Elle ne
d craint point d'essayer, en imagination, de s'unir à sa mère [610], où à qui que ce soit, homme, dieu ou bête, de se souiller de n'importe quel meurtre, et de ne s'abstenir d'aucune sorte de nourriture [611]; en un mot, il n'est point de folie, point d'impudence dont elle ne soit capable.

Tu dis très vrai.

Mais lorsqu'un homme, sain de corps et tempérant, se livre au sommeil après avoir éveillé l'élément raisonnable de son âme, et l'avoir nourri de belles pensées et de nobles spéculations en méditant sur lui-même;
e lorsqu'il a évité d'affamer aussi bien que de rassasier l'élément concupiscible, afin qu'il se tienne en repos et n'apporte point de trouble, par ses joies ou par ses
572 tristesses, au principe meilleur, mais le laisse, seul avec soi-même et dégagé, examiner et s'efforcer de percevoir ce qu'il ignore du passé, du présent et de l'avenir; lorsque cet homme a pareillement adouci l'élément irascible, et qu'il ne s'endort point le cœur agité de colère contre quelqu'un; lorsqu'il a donc calmé ces deux éléments de l'âme et stimulé le troisième, en qui réside la sagesse, et qu'enfin il repose, alors, tu le sais, il prend contact
b avec la vérité mieux que jamais, et les visions de ses songes ne sont nullement déréglées [612].

J'en suis tout à fait persuadé, dit-il.

Mais nous nous sommes trop étendus sur ce point; ce que nous voulions constater c'est qu'il y a en chacun de nous, même chez ceux qui paraissent tout à fait réglés, une espèce de désirs terribles, sauvages, sans lois, et que cela est mis en évidence par les songes. Regarde si ce que je dis te semble vrai, et si tu en conviens avec moi.

Mais j'en conviens.

Rappelle-toi maintenant l'homme démocratique tel
c que nous l'avons représenté [613] : il est formé dès l'enfance par un père parcimonieux, honorant les seuls désirs intéressés, et méprisant les désirs superflus, qui n'ont

pour objet que l'amusement et le luxe. N'est-ce pas [614]?

Oui.

Mais ayant fréquenté des hommes plus raffinés, et pleins de ces désirs que nous décrivions tout à l'heure, il se livre à tous les déportements et adopte la conduite de ces hommes-là, par aversion pour la parcimonie de son père; cependant, comme il est d'un naturel meilleur que ses corrupteurs, tiraillé en deux sens opposés, il d
finit par prendre le milieu entre ces deux genres d'existence, et demandant à chacun des jouissances qu'il juge modérées, il mène une vie exempte d'étroitesse et de dérèglement; ainsi d'oligarchique il est devenu démocratique.

C'était bien, dit-il, et c'est encore l'idée que nous avons d'un tel homme.

Suppose maintenant que, devenu vieux à son tour, il ait un jeune fils élevé dans des habitudes semblables.

Je le suppose.

Suppose en outre qu'il lui arrive la même chose qu'à son père, qu'il soit entraîné dans un dérèglement complet, e
nommé par ceux qui l'entraînent liberté complète, que son père et ses proches portent secours aux désirs intermédiaires, et les autres à la faction opposée; quand ces habiles magiciens et faiseurs de tyrans désespèrent de retenir le jeune homme par tout autre moyen, ils s'ingénient à faire naître en lui un amour qui préside [615] aux désirs oisifs et prodigues : quelque frelon ailé et de grande 573
taille. Ou bien crois-tu que l'amour soit autre chose chez de tels hommes?

Non, dit-il, ce n'est rien d'autre.

Lors donc que les autres désirs, bourdonnant autour de ce frelon, dans une profusion d'encens, de parfums, de couronnes, de vins, et de toutes les jouissances qu'on trouve en de pareilles compagnies, le nourrissent, le font croître jusqu'au dernier terme, et lui implantent l'aiguillon de l'envie [616], alors ce chef de l'âme, escorté par la démence, b
est pris de transports furieux, et s'il met la main sur des opinions ou des désirs tenus pour sages et gardant encore

quelque pudeur, il les tue ou les boute hors de chez lui, jusqu'à ce qu'il en ait purgé [617] son âme et l'ait emplie de folie étrangère.

Tu décris là de façon parfaite l'origine de l'homme tyrannique.

Aussi bien, poursuivis-je, n'est-ce pas pour cette raison que depuis longtemps l'amour est appelé un tyran?

Il le semble, répondit-il.

c Et l'homme ivre, mon ami, n'a-t-il pas des sentiments tyranniques?

Si fait.

Et l'homme furieux et dont l'esprit est dérangé, ne veut-il pas commander non seulement aux hommes, mais encore aux dieux, s'imaginant qu'il en est capable?

Si, certes.

Ainsi donc, merveilleux ami, rien ne manque à un homme pour être tyrannique, quand la nature, ses pratiques, ou les deux ensemble, l'ont fait ivrogne, amoureux et fou.

Non, rien vraiment.

Voilà, ce semble, comment se forme l'homme tyrannique; mais comment vit-il?

d Je te répondrai comme on fait en plaisantant : c'est toi qui me le diras [618].

Je vais donc te le dire. J'imagine que désormais ce ne sont que fêtes, festins, courtisanes et réjouissances de toutes sortes chez celui qui a laissé le tyran Eros s'installer dans son âme et en gouverner tous les mouvements.

Nécessairement.

Or, de nombreux et terribles désirs, dont les exigences seront multiples, ne pousseront-ils pas, chaque jour et chaque nuit, à côté de cette passion?

Si, ils pousseront nombreux.

Donc, les revenus, s'il y en a, seront vite dépensés.

Comment non?

e Et après cela viendront les emprunts et les prélèvements sur le capital.

Certes.

Et quand il ne restera plus rien, n'est-il pas inévitable que la foule ardente des désirs, qui nichent dans l'âme de cet homme, se mette à pousser des cris, et que lui-même, piqué par ces désirs, et surtout par l'amour, que les autres escortent comme un chef, soit pris de transports furieux, et cherche quelque proie dont il puisse s'emparer par fraude ou par violence? 574

Certainement, dit-il.

Ainsi, ce sera pour lui une nécessité de piller de tous côtés, ou d'endurer de grandes souffrances et de grandes peines [619].

Oui, une nécessité.

Et comme les nouvelles passions survenues dans son âme l'ont emporté sur les anciennes et les ont dépouillées, de même ne prétendra-t-il pas, lui qui est plus jeune, l'emporter sur son père et sa mère, les dépouiller, quand il aura dissipé sa part, et s'attribuer les biens paternels?

Sans contredit.

Et si ses parents ne lui cèdent point, n'essaiera-t-il b pas d'abord de les voler et de les tromper?

Certainement.

Mais s'il n'y réussit point, il leur arrachera leurs biens de force.

Je le crois, dit-il.

Maintenant, admirable ami, si le vieux père et la vieille mère résistent et soutiennent la lutte, prendra-t-il garde et s'abstiendra-t-il de commettre quelque action tyrannique?

Je ne suis pas du tout rassuré pour les parents de cet homme.

Mais par Zeus! Adimante, pour une courtisane aimée d'hier et qui n'est pour lui qu'un caprice, s'oubliera-t-il à l'égard de cette amie ancienne et nécessaire qu'est sa mère [620], ou pour un jeune homme en sa fleur qu'il chérit c depuis la veille, et qui n'est aussi pour lui qu'un caprice, à l'égard de son père dont la jeunesse est passée, mais qui est le plus nécessaire et le plus ancien de ses

amis? s'oubliera-t-il, dis, à leur égard au point de les frapper et de les asservir à ces créatures, s'il introduit celles-ci dans sa maison?

Oui, par Zeus! répondit-il.

C'est apparemment un très grand bonheur, m'écriai-je, que d'avoir donné le jour à un fils de caractère tyrannique!

Oui, un très grand!

d Mais quoi! lorsqu'il aura épuisé les biens de ses père et mère, et que les passions se seront rassemblées en essaim nombreux dans son âme, n'en viendra-t-il pas à toucher [621] à la muraille de quelque maison ou au manteau de quelque voyageur attardé dans la nuit, puis à faire place nette dans les temples? Et en toutes ces conjonctures les vieilles opinions, tenues pour justes [622], qu'il avait depuis l'enfance sur l'honnête et le malhonnête, céderont le pas aux opinions nouvellement affranchies qui servent d'escorte à l'amour, et triompheront avec lui; auparavant ces dernières ne se donnaient libre cours e qu'en rêve, pendant le sommeil, car il était alors soumis aux lois et à son père et la démocratie régnait dans son âme; mais maintenant, tyrannisé par l'amour, il sera sans cesse à l'état de veille l'homme qu'il devenait quelquefois en songe; il ne s'abstiendra d'aucun meurtre, d'au-575 cune nourriture défendue, d'aucun forfait. Eros, qui vit en lui tyranniquement dans un désordre et un dérèglement complets, parce qu'il est le seul maître, poussera le malheureux dont il occupe l'âme, comme un tyran la cité, à tout oser pour le nourrir, lui et la cohue des désirs qui l'entourent : ceux qui sont venus du dehors par les mauvaises compagnies, et ceux qui, nés à l'intérieur [623], de dispositions pareilles aux siennes, ont rompu leurs liens et se sont affranchis. N'est-ce pas la vie que mène un tel homme?

Si, dit-il.

Or, repris-je, si dans un État les hommes de ce genre b sont en petit nombre, et que le reste du peuple soit sain, ils partent pour aller servir de satellites à quelque tyran, ou se louer comme mercenaires, s'il y a guerre quelque

part; mais si la paix et la tranquillité règnent partout, ils restent dans la cité et y commettent un grand nombre de petits délits.

Quels délits veux-tu dire?

Par exemple ils volent, percent les murailles, coupent les bourses, détroussent les passants, font capture et trafic d'esclaves, et parfois, quand ils savent parler, ils sont sycophantes, faux témoins et prévaricateurs.

Voilà donc ce que tu appelles de petits délits tant c que ces hommes sont en petit nombre!

Oui, répondis-je, car les petites choses ne sont petites que par comparaison avec les grandes, et tous ces méfaits, pour ce qui est de leur influence sur la misère et le malheur de la cité, n'approchent même pas [624], comme on dit, de la tyrannie. En effet, lorsque de tels hommes et ceux qui les suivent sont nombreux dans un État, et qu'ils se rendent compte de leur nombre, ce sont eux qui, aidés par la sottise populaire, engendrent le tyran, en la personne de celui qui a dans son âme le tyran le plus grand d et le plus achevé.

C'est naturel, dit-il, car il sera le plus tyrannique.

Et alors il peut arriver que la cité se soumette volontairement; mais si elle résiste, de même qu'il maltraitait naguère son père et sa mère, il châtiera sa patrie, s'il en a le pouvoir; il y introduira de nouveaux compagnons, et, leur asservissant celle qui lui fut autrefois chère, sa *matrie* [625], comme disent les Crétois, et sa patrie, il la nourrira dans l'esclavage. Et c'est là qu'aboutira la passion du tyran.

Parfaitement, dit-il. e

Maintenant, dans la vie privée, et avant d'arriver au pouvoir, ces hommes-là ne se conduisent-ils pas de la sorte? D'abord ils vivent avec des gens qui sont pour eux des flatteurs prêts à leur obéir en tout, ou, s'ils ont besoin de quelqu'un, ils font des bassesses, osent jouer 576 tous les rôles pour lui montrer leur attachement, quitte à ne plus le vouloir connaître quand ils seront parvenus à leurs fins.

C'est très vrai.

Leur vie durant, ils ne sont donc les amis de personne [626], toujours despotes ou esclaves; quant à la liberté et à l'amitié véritables, un naturel tyrannique ne les goûte jamais.

Assurément.

N'est-ce donc pas à bon droit que nous les appellerions des hommes sans foi?

Comment non?

Et injustes au dernier point, si ce dont nous sommes b convenus plus haut, touchant la nature de la justice, est exact.

Mais certes, dit-il, c'est exact.

Résumons-nous donc quant au parfait scélérat : c'est celui qui, à l'état de veille, est tel que l'homme en état de songe que nous avons décrit.

Parfaitement.

Or devient tel celui qui, doué de la nature la plus tyrannique, est parvenu à gouverner seul, et il le devient d'autant plus qu'il a vécu plus longtemps dans l'exercice de la tyrannie.

C'est inévitable, dit Glaucon prenant à son tour la parole [627].

Mais, repris-je, celui qui est apparu comme le plus c méchant, se révélera-t-il aussi le plus malheureux? Et celui qui aura exercé la tyrannie la plus longue et la plus absolue, n'aura-t-il pas été malheureux à l'extrême et pendant le plus longtemps, en vérité? — bien que la multitude ait là-dessus des opinions multiples [628].

Il n'en saurait être autrement.

Or n'est-il pas vrai que l'homme tyrannique est fait à la ressemblance de la cité tyrannique, comme l'homme démocratique à celle de la démocratie, et ainsi des autres?

Sans doute.

Et ce qu'est une cité à une autre cité, pour la vertu et le bonheur, un homme ne l'est-il pas à un autre homme?

d Comment non?

Quel est donc, pour la vertu, le rapport de la cité tyrannique à la cité royale telle que nous l'avons décrite d'abord?

Elles sont exactement contraires, répondit-il; l'une est la meilleure, l'autre la pire.

Je ne te demanderai pas laquelle des deux est la meilleure ou la pire — cela est évident. Mais relativement au bonheur et au malheur, en juges-tu de même ou autrement? Et ici ne nous laissons pas éblouir par la vue du tyran seul et des quelques favoris qui l'entourent : nous devons pénétrer dans la cité pour la considérer dans son ensemble, nous glisser partout et tout voir, e avant de nous faire une opinion.

Ce que tu demandes est juste, dit-il — et il est évident pour tout le monde qu'il n'y a point de cité plus malheureuse que la cité tyrannique, ni de plus heureuse que la cité royale.

Aurai-je tort de demander les mêmes précautions 577 pour l'examen des individus, et de n'accorder le droit de les juger qu'à celui qui peut, par la pensée, entrer dans le caractère d'un homme et voir clair en lui, qui ne se laisse point éblouir par les apparences — la pompe que le tyran déploie pour les profanes [629] — mais sait discerner le fond des choses? Si donc je prétendais que nous devons tous écouter celui qui, d'abord, serait capable de juger, qui, de plus, aurait vécu sous le même toit que le tyran, témoin des actes de sa vie domestique et des rapports qu'il entretient avec ses familiers — c'est surtout parmi b eux qu'on peut le voir dépouillé de son appareil de théâtre — et aussi de sa conduite dans les dangers publics [630], si j'engageais celui qui a vu tout cela à prononcer sur le bonheur ou le malheur du tyran relativement aux autres hommes...

Ici encore, dit-il, tu ne demanderais rien que de très juste.

Veux-tu donc, repris-je, que nous nous supposions du nombre de ceux qui sont capables de juger, et qui se sont rencontrés avec des tyrans, afin d'avoir quelqu'un qui puisse répondre à nos questions?

Certainement.

c Or çà ! dis-je, suis-moi dans cet examen. Rappelle-toi la ressemblance de l'État et de l'individu, et, les considérant point par point, chacun à son tour, dis-moi ce qui arrive à l'un et à l'autre.

Que leur arrive-t-il ?

Pour commencer par la cité, diras-tu de celle qui est gouvernée par un tyran qu'elle est libre ou esclave ?

Elle est esclave autant qu'on peut l'être, répondit-il.

Et cependant tu y vois des maîtres et des hommes libres.

J'en vois, mais en petit nombre; presque tous les citoyens, et les plus honnêtes, y sont réduits à une indigne et misérable servitude.

d Si donc l'individu ressemble à la cité, n'est-il pas inévitable qu'on retrouve en lui le même état de choses, que son âme soit remplie de servitude et de bassesse, que les parties les plus honnêtes de cette âme soient réduites en esclavage, et qu'une minorité, formée de la partie la plus méchante et la plus furieuse, y soit maîtresse ?

C'est inévitable.

Mais quoi ? diras-tu d'une âme en cet état qu'elle est esclave ou qu'elle est libre ?

Je dirai, certes, qu'elle est esclave.

Or, la cité esclave et dominée par un tyran ne fait pas le moins du monde ce qu'elle veut.

Non, assurément.

e Par conséquent l'âme tyrannisée ne fera pas du tout ce qu'elle veut — je parle de ce que veut l'âme tout entière; sans cesse et violemment entraînée par un désir furieux, elle sera pleine de trouble et de remords.

Comment non ?

Mais la cité gouvernée par un tyran est-elle nécessairement riche ou pauvre ?

Pauvre.

578 Il est donc nécessaire aussi que l'âme tyrannique soit toujours pauvre et irrassasiée [631].

Oui, dit-il.

Mais quoi ? n'est-ce pas encore une nécessité qu'une pareille cité et un pareil homme soient emplis de crainte ?

Si fait.

Crois-tu pouvoir trouver dans quelque autre État plus de lamentations, de gémissements, de plaintes et de douleurs ?

Nullement.

Et dans tout autre individu plus que dans cet homme tyrannique, que l'amour et les autres désirs rendent furieux ?

Je ne le crois pas.

Or, c'est en jetant les yeux sur tous ces maux et sur b d'autres semblables que tu as jugé que cette cité était la plus malheureuse de toutes.

N'ai-je pas eu raison ? demanda-t-il.

Si fait, répondis-je; mais pour ce qui est de l'individu tyrannique, que dis-tu en voyant en lui les mêmes maux ?

Qu'il est de beaucoup le plus malheureux de tous les hommes.

Sur ce point tu n'as plus raison.

Comment ?

Selon moi, il n'est pas encore aussi malheureux qu'on peut l'être.

Qui le sera donc ?

Celui-ci te paraîtra peut-être encore plus malheureux.

Lequel ?

Celui qui, né tyrannique, ne passe point sa vie dans c une condition privée, mais est assez malchanceux pour qu'un hasard funeste le fasse tyran d'une cité [632].

Je conjecture, d'après nos précédents propos, que tu dis vrai.

Oui, seulement il ne faut pas se contenter de conjectures en pareille matière, mais bien examiner, à la lumière de la raison, les deux individus qui nous occupent [633]; l'enquête en effet porte sur le sujet le plus important qui soit : le bonheur et le malheur de la vie.

C'est très exact, dit-il.

Examine par conséquent si j'ai raison. A mon avis

d il faut se faire une idée de la situation du tyran d'après ceci.

D'après quoi?

D'après la situation d'un de ces riches particuliers qui, dans certaines cités, possèdent beaucoup d'esclaves; ils ont ce point de ressemblance avec les tyrans qu'ils commandent à beaucoup de monde; la différence n'est que dans le nombre.

C'est vrai.

Tu sais donc que ces particuliers vivent en sécurité et qu'ils ne craignent point leurs serviteurs.

Qu'en auraient-ils à craindre?

Rien. Mais en vois-tu la raison?

Oui, c'est que la cité tout entière prête assistance à chacun de ces particuliers.

e Bien dit. Mais quoi ! si quelque dieu, enlevant de la cité un de ces hommes qui ont cinquante esclaves et davantage [634], le transportait, avec sa femme, ses enfants, ses biens et ses serviteurs, dans un désert, où il n'aurait de secours à attendre d'aucun homme libre, ne crois-tu pas qu'il vivrait dans une extrême et continuelle appréhension de périr de la main de ses esclaves, lui, ses enfants et sa femme?

Oui, son appréhension serait extrême.

579 Ne serait-il pas réduit à faire sa cour à certains d'entre eux, à les gagner par des promesses, à les affranchir sans nécessité, enfin à devenir le flatteur de ses esclaves?

Il serait bien forcé d'en passer par là, dit-il, ou de périr.

Que serait-ce donc si le dieu établissait autour de sa demeure des voisins en grand nombre [635], décidés à ne pas souffrir qu'un homme prétende commander en maître à un autre, et à punir du dernier supplice ceux qu'ils surprendraient en pareil cas?

b Je crois que sa triste situation s'aggraverait encore, s'il était ainsi environné et surveillé par des gens qui seraient tous ses ennemis.

Or, avec ce naturel que nous avons décrit, plein de

craintes et de désirs de toute espèce, n'est-ce pas dans une prison semblable qu'est enchaîné le tyran [636]? Bien que son âme soit gourmande, il est le seul dans la cité qui ne puisse voyager nulle part, ni aller voir ce qui excite la curiosité des hommes libres [637]. Il vit la plupart du temps enfermé dans sa maison comme une femme, enviant les citoyens qui voyagent au dehors et vont voir c quelque belle chose [638].

Oui vraiment.

Ainsi donc, il récolte en surplus de tels maux, l'homme mal gouverné en lui-même, celui que tantôt tu jugeais le plus malheureux de tous, le tyrannique, lorsqu'il ne passe point sa vie dans une condition privée, mais se trouve contraint par quelque coup du sort d'exercer une tyrannie, et que, tout impuissant qu'il est à se maîtriser lui-même, il entreprend de commander aux autres : semblable à un malade n'ayant point la maîtrise de son corps qui, au lieu de mener une existence retirée, serait d forcé de passer sa vie à se mesurer avec les autres et à lutter dans les concours publics.

Ta comparaison est d'une exactitude frappante, Socrate.

Or donc, mon cher Glaucon, n'est-ce pas là le comble du malheur? et celui qui exerce une tyrannie ne mène-t-il pas une vie plus pénible encore que celui qui, à ton jugement, menait la vie la plus pénible?

Si, certainement.

Ainsi, en vérité, et quoi qu'en pensent certaines gens, le véritable tyran est un véritable esclave, condamné à une bassesse et à une servitude extrêmes, et le flatteur e des hommes les plus pervers; ne pouvant, d'aucune façon, satisfaire ses désirs, il apparaît dépourvu d'une foule de choses, et pauvre [639], en vérité, à celui qui sait voir le fond de son âme; il passe sa vie dans une frayeur continuelle, en proie à des convulsions et à des douleurs [640], s'il est vrai que sa condition ressemble à celle de la cité qu'il gouverne. Mais elle y ressemble, n'est-ce pas?

Et beaucoup, dit-il.

580 Mais, outre ces maux, ne faut-il pas attribuer encore à cet homme ceux dont nous avons parlé précédemment [641], à savoir que c'est pour lui une nécessité d'être, et par l'exercice du pouvoir de devenir bien plus qu'auparavant, envieux, perfide, injuste, sans amis, impie, hôte et nourricier de tous les vices : tout ce par quoi il est le plus malheureux des hommes et rend semblables à lui ceux qui l'approchent?

Nul homme de bon sens ne te contredira.

Or çà donc, repris-je, le moment est venu; comme b l'arbitre de l'épreuve finale [642] prononce son arrêt, déclare, toi aussi, quel est à ton avis le premier sous le rapport du bonheur, quel le second, et range-les par ordre tous les cinq, le royal, le timocratique, l'oligarchique, le démocratique, le tyrannique.

Le jugement est aisé, répondit-il. C'est dans leur ordre d'entrée en scène, comme les chœurs, que je les range, par rapport à la vertu et au vice, au bonheur et à son contraire.

Maintenant, prendrons-nous un héraut à gages, ou proclamerai-je moi-même que le fils d'Ariston a jugé c que le meilleur [643] et le plus juste est aussi le plus heureux, et que c'est l'homme le plus royal et qui se gouverne lui-même en roi, tandis que le plus méchant et le plus injuste est aussi le plus malheureux, et qu'il se trouve que c'est 'homme qui, étant le plus tyrannique, exerce sur lui-même et sur la cité la tyrannie la plus absolue?

Proclame toi-même, dit-il.

Ajouterai-je ceci : qu'il n'importe nullement qu'ils passent ou ne passent point pour tels aux yeux des hommes et des dieux?

Ajoute-le.

d Soit. Voilà une première démonstration; regarde maintenant si cette deuxième te paraît avoir quelque valeur.

Laquelle?

Si, de même que la cité est divisée en trois corps, l'âme de chaque individu l'est en trois éléments, notre

thèse admet, ce me semble, une autre démonstration.

Quelle est-elle?

La voici. Puisqu'il y a trois éléments, il me paraît qu'il y a aussi trois espèces de plaisirs propres à chacun d'eux, et pareillement trois ordres de désirs et de commandements.

Comment l'entends-tu? demanda-t-il.

Le premier élément, disons-nous, est celui par lequel l'homme connaît, et le second celui par lequel il s'irrite; quant au troisième, comme il a nombre de formes différentes, nous n'avons pu lui trouver de dénomination e unique et appropriée, et nous l'avons désigné par ce qu'il y a de plus important et de prédominant en lui; nous l'avons appelé concupiscible [644], à cause de la violence des désirs relatifs au manger, au boire, à l'amour et aux autres plaisirs semblables; nous l'avons nommé également ami de l'argent, parce que c'est surtout au moyen de l'argent que l'on satisfait ces sortes de désirs. 581

Et nous avons eu raison.

Or, si nous ajoutions que son plaisir et son amour se trouvent dans le gain, ne serions-nous pas à même, autant que possible, de nous appuyer dans la discussion sur une notion unique qui le résume, en sorte que, chaque fois que nous parlerions de cet élément de l'âme, nous verrions clairement ce qu'il est? Ainsi, en l'appelant ami du gain et du profit [645], nous lui donnerions le nom qui lui convient, n'est-ce pas?

Il me le semble.

Mais quoi? ne disons-nous pas que l'élément irascible ne cesse d'aspirer tout entier à la domination, à la victoire et à la renommée?

Si fait. b

Si donc, nous l'appelions ami de la victoire et de l'honneur, la dénomination serait-elle appropriée?

Tout à fait appropriée.

Quant à l'élément par lequel nous connaissons, n'est-il pas évident aux yeux de tous qu'il tend sans cesse et tout entier à connaître la vérité telle qu'elle est, et que

c'est celui qui se soucie le moins des richesses et de la gloire?

Certes.

En l'appelant ami du savoir et de la sagesse nous lui donnerons donc le nom qui lui convient.

Sans doute.

c Et n'est-il pas vrai, demandai-je, que dans les âmes c'est, ou bien cet élément qui gouverne, ou bien l'un des deux autres selon les cas?

Si, répondit-il.

C'est pour cela que nous disions qu'il y a trois principales classes d'hommes, le philosophe, l'ambitieux, l'intéressé [646].

Certainement.

Et trois espèces de plaisirs analogues à chacun de ces caractères.

En effet.

Maintenant, tu sais bien que si tu demandais à tour de rôle à chacun de ces trois hommes quelle est la vie la plus agréable, chacun vanterait surtout la sienne [647].

d L'homme intéressé dira qu'en comparaison du gain le plaisir des honneurs et de la science n'est rien, à moins qu'on n'en fasse de l'argent.

C'est vrai.

Et l'ambitieux? Ne tient-il pas le plaisir d'amasser pour vulgaire, et celui de connaître, quand il ne rapporte point d'honneur, pour simple fumée et frivolité?

Il en est ainsi, dit-il.

Quant au philosophe, quel cas fait-il, selon nous, des autres plaisirs en comparaison de celui qui consiste à

e connaître la vérité telle qu'elle est, et du plaisir semblable dont il jouit toujours en apprenant? Ne pense-t-il pas qu'ils en sont fort éloignés [648], et s'il les appelle réellement nécessaires, n'est-ce pas en raison de la nécessité où il se trouve d'en user, puisque aussi bien il s'en passerait s'il le pouvait?

Nous devons en être sûrs, dit-il.

Maintenant, repris-je, puisque nous discutons des

plaisirs et de la vie même de chacun de ces trois hommes, non pour savoir quelle est la plus honnête ou la plus malhonnête, la pire ou la meilleure, mais bien la plus agréable et la plus exempte de peine, comment recon- 582
naître quel est celui d'entre eux qui dit le plus vrai?

Je ne puis répondre.

Eh bien! examine la chose de la manière que voici. Quelles sont les qualités requises pour bien juger? N'est-ce pas l'expérience, la sagesse et le raisonnement? Existe-t-il de meilleurs critères [649] que ceux-là?

Comment serait-ce possible?

Examine donc. Lequel de ces trois hommes a le plus d'expérience de tous les plaisirs dont nous venons de parler? Crois-tu que l'homme intéressé, s'il s'appliquait à connaître ce qu'est la vérité en soi, aurait plus d'expérience du plaisir de la science que le philosophe du plaisir b
du gain?

Il s'en faut de beaucoup, répondit-il; car enfin c'est une nécessité pour le philosophe de goûter dès l'enfance les autres plaisirs [650], au lieu que pour l'homme intéressé, s'il s'applique à connaître la nature des essences, ce n'est pas une nécessité qu'il goûte toute la douceur de ce plaisir et qu'il en acquière l'expérience; bien plus, prît-il la chose à cœur, ce ne lui serait point aisé.

Ainsi, le philosophe l'emporte de beaucoup sur l'homme intéressé par l'expérience qu'il a de ces deux sortes de plaisirs.

De beaucoup. c

Et que dire de l'ambitieux? Le philosophe a-t-il moins l'expérience du plaisir attaché aux honneurs que l'ambitieux du plaisir qui accompagne la sagesse?

L'honneur, répondit-il, revient à chacun d'eux s'il atteint le but qu'il se propose — car le riche, le brave et le sage sont honorés par la multitude —, de sorte qu'ils connaissent tous par expérience la nature du plaisir attaché aux honneurs. Mais le plaisir que procure la contemplation de l'être, aucun autre que le philosophe ne le peut goûter.

d Par conséquent, repris-je, sous le rapport de l'expérience, c'est lui qui juge le mieux des trois.

De beaucoup.

Et il est le seul chez qui l'expérience s'accompagne de sagesse.

Assurément.

Mais l'instrument qui est nécessaire pour juger n'appartient point à l'homme intéressé, ni à l'ambitieux, mais bien au philosophe.

Quel instrument?

Nous avons dit qu'il fallait se servir du raisonnement pour juger, n'est-ce pas?

Oui.

Or, le raisonnement est le principal instrument du philosophe.

Sans doute.

Mais si la richesse et le gain étaient la meilleure règle pour juger des choses, les louanges et les blâmes de
e l'homme intéressé seraient nécessairement les plus conformes à la vérité.

Nécessairement.

Et si c'étaient les honneurs, la victoire et le courage, il faudrait s'en rapporter aux décisions de l'homme ambitieux et ami de la victoire?

Évidemment.

Mais puisque c'est l'expérience, la sagesse et le raisonnement?...

Il est nécessaire, dit-il, que les louanges du philosophe et de l'ami de la raison soient les plus vraies.

583 Ainsi, des trois plaisirs en question, celui de cet élément de l'âme par lequel nous connaissons est le plus agréable, et l'homme en qui cet élément commande a la vie la plus douce [651].

Comment pourrait-il en être autrement? La louange du sage est décisive; et il loue sa propre vie.

Quelle vie et quel plaisir notre juge mettra-t-il au second rang?

Il est évident que ce sera le plaisir du guerrier et de

l'ambitieux, car il se rapproche plus du sien que celui de l'homme intéressé.

Le dernier rang reviendra donc au plaisir de l'homme intéressé, ce semble.

Sans doute, répondit-il.

Voilà donc deux démonstrations qui se succèdent, b
deux victoires que le juste remporte sur l'injuste. Pour la troisième, disputée à la manière olympique en l'honneur de Zeus sauveur et olympien [652], considère qu'à part celui du sage le plaisir des autres n'est ni bien réel ni pur, qu'il n'est qu'une sorte d'esquisse ombrée [653] du plaisir, comme je crois l'avoir entendu dire à un sage; et vraiment, ce pourrait bien être là pour l'homme injuste la plus grave et la plus décisive des défaites.

De beaucoup. Mais comment le prouves-tu?

De la façon que voici, pourvu que tu me répondes pendant que je cherche avec toi. c

Interroge donc.

Dis-moi, demandai-je, n'affirmons-nous pas que la douleur est le contraire du plaisir?

Si fait.

Et n'y a-t-il pas un état où l'on ne ressent ni joie ni peine?

Si.

État intermédiaire également éloigné de ces deux sentiments, qui consiste dans un repos où l'âme se trouve à l'égard de l'un et de l'autre [654]. N'est-ce pas ainsi que tu l'entends?

Si, dit-il.

Or, te rappelles-tu les discours que tiennent les malades quand ils souffrent?

Quels discours?

Qu'il n'y a rien de plus agréable que de se bien porter, mais qu'avant d'être malades ils n'avaient point remar- d
qué que c'était la chose la plus agréable.

Je m'en souviens.

Et n'entends-tu pas dire à ceux qui éprouvent quelque violente douleur qu'il n'est rien de plus doux que de cesser de souffrir?

Je l'entends dire.

Et dans beaucoup d'autres circonstances semblables tu as remarqué, je pense, que les hommes qui souffrent vantent comme la chose la plus agréable, non pas la jouissance, mais la cessation de la douleur et le sentiment du repos.

C'est qu'alors, peut-être, le repos devient doux et aimable.

e Et lorsqu'un homme cesse d'éprouver une jouissance, le repos à l'égard du plaisir lui est pénible.

Peut-être, dit-il.

Ainsi cet état, dont nous disions tout à l'heure qu'il était intermédiaire entre les deux autres, le repos, sera parfois l'un ou l'autre, plaisir ou douleur?

Il le semble.

Mais est-il possible que ce qui n'est ni l'un ni l'autre devienne l'un et l'autre?

Il ne me le semble pas.

Et le plaisir et la douleur, quand ils se produisent dans l'âme, sont une espèce de mouvement [655], n'est-ce pas?

Oui.

584 Or, ne venons-nous pas de reconnaître que l'état où l'on ne ressent ni plaisir ni douleur est un état de repos, qui se situe entre ces deux sentiments?

Nous l'avons reconnu.

Comment donc peut-on croire raisonnablement que l'absence de douleur soit un plaisir, et l'absence de plaisir une douleur?

On ne le peut d'aucune façon.

Donc, cet état de repos n'est pas, mais apparaît, soit un plaisir par opposition à la douleur, soit une douleur par opposition au plaisir; et il n'y a rien de sain dans ces visions quant à la réalité du plaisir : c'est une sorte de prestige.

Oui, dit-il, le raisonnement le démontre.

b Considère maintenant les plaisirs qui ne viennent point à la suite de douleurs, afin de ne pas être induit à croire, dans le cas présent, que, par nature, le plaisir n'est que

la cessation de la douleur, et la douleur la cessation du plaisir.

De quel cas et de quels plaisirs veux-tu parler?

Il y en a beaucoup, répondis-je; mais veuille bien considérer surtout les plaisirs de l'odorat. Ils se produisent en effet soudainement, avec une intensité extraordinaire, sans avoir été précédés d'aucune peine, et quand ils cessent, ils ne laissent après eux aucune douleur [656].

C'est très vrai, dit-il.

Ne nous laissons donc point persuader que le plaisir c pur soit la cessation de la douleur, ou la douleur la cessation du plaisir.

Non.

Et pourtant, les prétendus plaisirs qui passent dans l'âme par le corps — et qui sont peut-être les plus nombreux et les plus vifs — appartiennent à cette classe : ce sont des cessations de douleurs.

En effet.

N'en est-il pas de même de ces plaisirs et de ces douleurs anticipés que cause l'attente [657]?

Il en est de même.

Or donc, sais-tu ce que sont ces plaisirs, et à quoi ils d ressemblent le plus?

A quoi? demanda-t-il.

Penses-tu qu'il y ait dans la nature un haut, un bas et un milieu [658]?

Certes!

Or, à ton avis, un homme transporté du bas au milieu pourrait-il s'empêcher de penser qu'il a été transporté en haut? Et quand il se trouverait au milieu, et regarderait l'endroit qu'il a quitté, se croirait-il ailleurs qu'en haut s'il n'avait pas vu le haut véritable?

Par Zeus! il ne pourrait, à mon avis, faire une autre supposition.

Mais s'il était ensuite transporté en sens inverse, ne e croirait-il pas revenir en bas, ce en quoi il ne se tromperait point?

Sans doute.

Et il se figurerait tout cela parce qu'il ne connaît pas par expérience le haut, le milieu et le bas véritables.

Évidemment.

T'étonneras-tu donc que les hommes qui n'ont point l'expérience de la vérité se forment de maints objets une opinion fausse, et qu'à l'égard du plaisir, de la douleur et de leur intermédiaire ils se trouvent disposés de telle sorte que, lorsqu'ils passent à la douleur le sen-
585 timent qu'ils éprouvent est juste, car ils souffrent réellement, tandis que, lorsqu'ils passent de la douleur à l'état intermédiaire, et croient fermement qu'ils ont atteint la plénitude du plaisir, ils se trompent, car, semblables à des gens qui opposeraient le gris au noir, faute de connaître le blanc, ils opposent l'absence de douleur à la douleur, faute de connaître le plaisir?

Par Zeus! je ne m'en étonnerai pas, mais bien plutôt qu'il en fût autrement.

Maintenant, repris-je, conçois la chose de la manière que voici. La faim, la soif et les autres besoins semblables,
b ne sont-ils pas des sortes de vides dans l'état du corps?

Sans doute.

Et l'ignorance et la déraison ne sont-elles pas un vide dans l'état de l'âme [659]?

Si.

Mais ne peut-on pas remplir ces vides en prenant de la nourriture ou en acquérant de l'intelligence?

Comment non?

Or, la plénitude la plus réelle vient-elle de ce qui a plus ou de ce qui a moins de réalité?

Évidemment de ce qui a plus de réalité.

Donc, à ton avis, de ces deux genres de choses, lequel participe le plus de la pure existence : celui qui comprend, par exemple, le pain, la boisson, la viande et la nourriture en général, ou celui de l'opinion vraie, de la science, de
c l'intelligence et, en un mot, de toutes les vertus? Juges-en de la façon que voici. Ce qui se rattache à l'immuable, à l'immortel et à la vérité, qui est de semblable nature et se produit dans un sujet semblable, te paraît-il avoir

plus de réalité que ce qui se rattache au muable et au mortel, qui est soi-même de semblable nature et se produit dans un sujet semblable?

Ce qui se rattache à l'immuable, répondit-il, a beaucoup plus de réalité.

Mais l'être de ce qui change toujours participe-t-il plus de l'essence que de la science [660]?

Non.

Et que de la vérité?

Non plus.

Or, s'il participe moins de la vérité, ne participe-t-il pas moins de l'essence?

Nécessairement.

Donc, en général, les choses qui servent à l'entretien d
du corps participent moins de la vérité et de l'essence que celles qui servent à l'entretien de l'âme.

Beaucoup moins.

Et le corps lui-même, comparé à l'âme, n'est-il pas dans ce cas?

Si.

Ainsi, ce qui se remplit de choses plus réelles, et qui est lui-même plus réel, est plus réellement rempli que ce qui l'est de choses moins réelles et qui est lui-même moins réel.

Comment non?

Par conséquent, s'il est agréable de se remplir de choses conformes à sa nature, ce qui se remplit plus réellement, et de choses plus réelles, jouira plus réellement et plus e
véritablement du vrai plaisir, et ce qui reçoit des choses moins réelles sera rempli d'une manière moins vraie et moins solide, et goûtera un plaisir moins sûr et moins vrai.

La conséquence est tout à fait nécessaire, dit-il.

Ainsi, ceux qui n'ont point l'expérience de la sagesse et de la vertu, qui sont toujours dans les festins et les 586
plaisirs semblables, sont portés, ce semble, dans la basse région, puis de nouveau dans la moyenne, et errent de la sorte toute leur vie durant; ils ne montent point plus

haut; jamais ils n'ont vu les hauteurs véritables [661], jamais ils n'y ont été portés, jamais ils n'ont été réellement remplis de l'être et n'ont goûté de plaisir solide et pur. A la façon des bêtes, les yeux toujours tournés vers le bas, la tête penchée vers la terre et vers la table, ils paissent à l'engrais et s'accouplent; et, pour avoir la
b plus grosse portion de ces jouissances, ils ruent, se battent à coups de cornes et de sabots de fer, et s'entre-tuent dans la fureur de leur appétit insatiable, parce qu'ils n'ont point rempli de choses réelles la partie réelle et étanche [662] d'eux-mêmes.

C'est en parfait oracle, Socrate, que tu dépeins la vie de la plupart des hommes [663] !

N'est-ce donc pas une nécessité pour eux de vivre au sein de plaisirs mêlés de peines, ombres et esquisses du vrai plaisir, qui ne prennent couleur que de leur rapproc chement, mais qui paraissent alors si vives qu'elles font naître des amours furieux chez les insensés, qui se battent pour les posséder, comme on se battit à Troie pour l'ombre d'Hélène, au dire de Stésichore, faute de connaître la vérité [664].

Il y a grande nécessité qu'il en soit ainsi.

Mais quoi? n'est-il pas inévitable que la même chose se produise à propos de l'élément irascible, lorsqu'un homme fait jusqu'au bout ce que veut ce dernier, se livrant à l'envie par ambition, à la violence par désir de vaincre, à la colère par humeur farouche, et poursuivant la satisd faction de l'honneur, de la victoire et de la colère sans discernement ni raison?

Oui, dit-il, la même chose doit inévitablement se produire.

Mais alors, repris-je, n'oserons-nous pas avancer que les désirs relatifs à l'intérêt et à l'ambition, quand ils suivent la science et la raison, et recherchent avec elles les plaisirs que la sagesse leur indique, atteignent les plaisirs les plus vrais qu'il leur soit possible de goûter, parce que la vérité les guide, et les plaisirs qui leur sont propres, s'il est vrai que ce qu'il y a de meilleur pour

chaque chose soit aussi ce qui lui est le plus propre [665]?

Mais c'est bien ce qui lui est le plus propre.

Lors donc que l'âme tout entière suit l'élément philosophe, et qu'il ne s'élève en elle aucune sédition, chacune de ses parties se tient dans les limites de ses fonctions, pratique la justice, et, de plus, récolte les plaisirs qui lui 587
sont propres, les meilleurs et les plus vrais dont elle puisse jouir [666].

Certainement.

Mais quand c'est l'un des deux autres éléments qui domine, il en résulte d'abord que cet élément ne trouve pas le plaisir qui lui est propre, ensuite, qu'il oblige les deux autres à poursuivre un plaisir étranger et faux.

Il en est ainsi.

Mais n'est-ce pas surtout ce qui s'éloigne le plus de la philosophie et de la raison qui produira de tels effets?

Assurément.

Or, ce qui s'éloigne le plus de la raison, n'est-ce pas précisément ce qui s'éloigne le plus de la loi et de l'ordre?

Évidemment.

Mais ne nous est-il pas apparu que les désirs amoureux b
et tyranniques s'en éloignent le plus?

Si.

Et, le moins, les désirs monarchiques et modérés?

Si.

Par conséquent, le plus éloigné du plaisir véritable et propre à l'homme sera, je pense, le tyran, et le moins éloigné, le roi.

Nécessairement.

Ainsi la vie la moins agréable sera celle du tyran, et la plus agréable celle du roi.

C'est incontestable.

Mais sais-tu de combien la vie du tyran est moins agréable que celle du roi?

Si tu me le dis.

Il y a, ce semble, trois plaisirs [667], un légitime et deux bâtards; or le tyran, en fuyant la raison et la loi, fran- c
chit la limite des plaisirs bâtards, et vit au milieu d'une

escorte de plaisirs serviles; dire dans quelle mesure il est inférieur à l'autre n'est pas du tout facile, sauf, peut-être, de la manière que voici.

Comment?

A partir de l'homme oligarchique, le tyran est au troisième degré, car entre eux se trouve l'homme démocratique.

Oui.

Or donc, ne cohabite-t-il pas avec une ombre de plaisir qui sera la troisième à partir de celle de l'oligarque, si ce que nous avons dit précédemment est vrai?

Si fait.

d Mais l'oligarque est également le troisième à partir du roi, si nous comptons pour un seul l'homme royal et l'homme aristocratique [668].

Le troisième, en effet.

Par conséquent, c'est de trois fois trois degrés que le tyran est éloigné du vrai plaisir.

Apparemment.

Donc, l'ombre de plaisir du tyran, à la considérer selon sa longueur, peut être exprimée par un nombre plan.

Oui.

Et, en élevant ce nombre au carré, puis au cube, on voit clairement quelle distance le sépare du roi [669].

Oui, cela est clair pour un calculateur.

Et si réciproquement on veut exprimer la distance e qui sépare le roi du tyran, quant à la réalité du plaisir, on trouvera, la multiplication faite, que le roi est sept cent vingt-neuf [670] fois plus heureux que le tyran, et que celui-ci est plus malheureux dans la même proportion.

Quel extraordinaire calcul nous fais-tu là [671] de la 588 différence de ces deux hommes, le juste et l'injuste, sous le rapport du plaisir et de la douleur!

Et cependant le chiffre est exact et s'applique à leur vie, si l'on tient compte des jours, des nuits, des mois et des années [672].

Mais on en tient compte.

Or donc, si l'homme bon et juste l'emporte tellement

en plaisir sur l'homme méchant et injuste, ne l'emportera-t-il pas infiniment plus en décence, en beauté et en vertu?

Infiniment plus, par Zeus! dit-il.

Bien. Maintenant, puisque nous sommes parvenus à b ce point de la discussion, reprenons ce qui a été dit au début [673] et qui nous a menés jusqu'ici. On disait, ce me semble, que l'injustice était avantageuse au parfait scélérat pourvu qu'il passât pour juste. N'est-ce pas ainsi qu'on s'est exprimé?

Si, certes.

Engageons donc la conversation avec l'homme qui a parlé de la sorte [674], puisque nous sommes d'accord sur les effets d'une conduite injuste et d'une conduite juste.

Comment? demanda-t-il.

Formons par la pensée une image de l'âme [675] pour que l'auteur de cette assertion en connaisse la portée.

Quelle image? c

Une image à la ressemblance de ces créatures antiques dont parle la fable — la Chimère, Scylla, Cerbère [676] et une foule d'autres — qui, dit-on, réunissaient des formes multiples en un seul corps [677].

On le dit, en effet.

Façonne donc une espèce de bête multiforme et polycéphale, ayant, disposées en cercle, des têtes d'animaux dociles et d'animaux féroces, et capable de changer et de tirer d'elle-même tout cela.

Un pareil ouvrage, observa-t-il, demande un habile modeleur; mais comme la pensée est plus facile à modeler d que la cire ou toute autre matière semblable, voilà qui est fait.

Façonne maintenant deux autres figures, l'une d'un lion, l'autre d'un homme; mais que la première soit de beaucoup la plus grande des trois, et que la seconde ait, en grandeur, le second rang.

Ceci est plus aisé, dit-il; la chose est déjà faite.

Joins ces trois formes en une seule, de telle sorte que, les unes avec les autres, elles ne fassent qu'un tout.

Elles sont jointes.

Enfin, recouvre-les extérieurement de la forme d'un seul être, la forme humaine, de manière qu'aux yeux de
e celui qui ne pourrait voir l'intérieur et n'apercevrait que l'enveloppe, l'ensemble paraisse un seul être, un homme.

C'est recouvert.

Disons maintenant à celui qui prétend qu'il est avantageux à cet homme d'être injuste, et qu'il ne lui sert de rien de pratiquer la justice, que cela revient à prétendre qu'il lui est avantageux de nourrir avec soin, d'une part, la bête multiforme, le lion et sa suite, et de les fortifier,
589 et d'autre part d'affamer et d'affaiblir l'homme, en sorte que les deux autres le puissent traîner partout où ils voudront; et, au lieu de les accoutumer à vivre ensemble en bon accord, de les laisser se battre, se mordre et se dévorer les uns les autres.

Il soutient en effet tout cela, le panégyriste de l'injustice.

Et, réciproquement, affirmer qu'il est utile d'être juste n'est-ce pas soutenir qu'il faut faire et dire ce qui donnera à l'homme intérieur la plus grande autorité possible sur
b l'homme tout entier, et lui permettra de veiller sur le nourrisson polycéphale à la manière du laboureur, qui nourrit et apprivoise les espèces pacifiques et empêche les sauvages de croître; de l'élever ainsi avec l'aide du lion [678], et, en partageant ses soins entre tous, de les maintenir en bonne intelligence entre eux et avec lui-même?

Voilà bien ce que soutient le partisan de la justice.

Ainsi, de toute façon, celui qui fait l'éloge de la justice
c a raison, et celui qui loue l'injustice a tort. En effet, qu'on ait égard au plaisir, à la bonne renommée ou à l'utilité, celui qui loue la justice dit vrai, et celui qui la blâme ne dit rien de sain, et ne sait même pas ce qu'il blâme.

Il ne le sait nullement, dit-il, à ce qu'il me semble.

Tâchons donc de le détromper doucement — car son erreur est involontaire — et demandons-lui : Bienheu-

reux homme, ne pouvons-nous pas dire que la distinction ordinaire de l'honnête et du malhonnête tire son origine de ceci : l'honnête, d'une part, est ce qui soumet à d
l'homme, ou plutôt, peut-être, ce qui soumet à l'élément divin [679] l'élément bestial de notre nature, et le malhonnête, d'autre part, ce qui asservit l'élément paisible à l'élément sauvage. En conviendra-t-il? Sinon, que répondra-t-il?

Il en conviendra, s'il veut m'en croire.

Or donc, poursuivis-je, d'après cette explication est-il profitable à quelqu'un de prendre de l'or injustement, s'il ne le peut sans asservir en même temps la meilleure partie de lui-même à la plus vile? S'il recevait de l'or e
pour livrer comme esclaves son fils ou sa fille, et les livrer à des maîtres sauvages et méchants, il n'en tirerait aucun avantage, reçût-il pour cela des sommes énormes; mais s'il asservit l'élément le plus divin de lui-même à l'élément le plus impie et le plus impur, sans ressentir aucune pitié, ne sera-t-il pas un malheureux, et ne touchera-t-il pas son or pour prix d'une mort plus horrible 590
encore que celle dont se rendit coupable Eriphyle [680], en livrant pour un collier la vie de son époux?

Oui, certes, dit Glaucon; car je réponds pour ton interlocuteur.

Or, ne penses-tu pas que si l'on a de tout temps blâmé le libertinage, c'est parce qu'il lâche la bride à cette créature terrible, énorme et multiforme, plus qu'il ne faudrait?

C'est évident, dit-il.

Et si l'on blâme l'arrogance et l'humeur irritable, n'est-ce pas parce qu'elles développent et fortifient outre b
mesure l'élément à forme de lion et de serpent?

Sans doute.

Et le luxe et la mollesse, ce qui les fait blâmer, n'est-ce pas le relâchement, la détente de cet élément, qui y engendre la lâcheté?

Si, certes.

Et si l'on blâme encore la flatterie et la bassesse,

n'est-ce pas parce qu'elles asservissent cet élément irascible à la bête turbulente, et que celle-ci l'avilit par son insatiable amour des richesses, et dès l'enfance le change de lion en singe?

c C'est bien cela.

Et l'état d'artisan et de manœuvre, d'où vient, à ton avis, qu'il emporte une sorte d'injure [681]? N'est-ce pas parce que chez l'artisan l'élément le meilleur se trouve si faible par nature qu'il ne peut commander à ces bêtes intérieures, mais les flatte, et ne peut apprendre qu'à les satisfaire?

Il le semble, dit-il.

Or, n'est-ce pas pour qu'un tel homme soit gouverné par une autorité semblable à celle qui gouverne le meilleur d que nous disons qu'il doit être l'esclave du meilleur, en qui commande l'élément divin, non pas que nous pensions que cet esclavage doive tourner à son préjudice, comme le croyait Thrasymaque à propos des gouvernés [682], mais parce qu'il n'y a rien de plus avantageux pour chacun que d'être gouverné par un maître divin et sage, soit qu'il habite au dedans de nous-mêmes, ce qui serait le mieux [683], soit au moins qu'il nous gouverne du dehors, afin que, soumis au même régime, nous devenions tous, autant que possible, semblables les uns aux autres et amis.

Très bien.

e Et la loi ne montre-t-elle pas précisément cette même intention, elle qui prête son concours à tous les membres de la cité? Et n'est-ce pas là notre but dans le gouvernement des enfants? Nous les tenons dans notre dépendance jusqu'à ce que nous ayons établi une constitution dans leur âme, comme dans un État, jusqu'au moment 591 où, après avoir cultivé par ce qu'il y a de meilleur en nous ce qu'il y a de meilleur en eux, nous mettons cet élément à notre place, pour qu'il y soit un gardien et un chef semblable à nous; après quoi nous les laissons libres.

C'est évident, dit-il.

En quoi donc, Glaucon, et sous quel rapport dirons-

nous qu'il soit avantageux de commettre une action injuste, licencieuse ou honteuse, dût-on, en devenant plus méchant, acquérir de nouvelles richesses ou quelque autre puissance?

Sous aucun rapport.

Enfin, comment prétendre qu'il soit avantageux à l'injuste d'échapper aux regards et à la punition? Le méchant qui n'est point découvert ne devient-il pas plus b méchant encore, tandis que, chez celui qui est découvert et puni, l'élément bestial se calme et s'adoucit, l'élément paisible se trouve libéré, et l'âme tout entière, placée dans des conditions excellentes, s'élève, en acquérant la tempérance et la justice avec la sagesse, à un état dont la valeur est supérieure à celle du corps qui acquiert la force et la beauté avec la santé de toute la supériorité de l'âme sur le corps!

Certainement, dit-il.

Donc, l'homme sensé ne vivra-t-il pas toutes ses forces c tendues vers ce but, honorant d'abord les sciences capables d'élever son âme à cet état et méprisant les autres?

C'est évident.

Ensuite, repris-je, pour ce qui est du bon état et de la nourriture de son corps, il ne s'en remettra pas au plaisir bestial et déraisonnable, et ne vivra pas tourné de ce côté; il n'aura pas égard non plus à la santé, ni à ce qui peut le rendre fort, sain et beau, s'il ne doit par là devenir tempérant [684]; mais on le verra toujours régler d l'harmonie du corps pour maintenir l'accord parfait de l'âme.

C'est ce qu'il fera, dit-il s'il veut être vraiment musicien.

Mais n'observera-t-il pas le même ordre et le même parfait accord dans l'acquisition des richesses? Il ne sera pas ébloui par l'opinion de la multitude sur le bonheur, et n'augmentera pas la masse de ses biens à l'infini, pour avoir des maux infinis.

Je ne le pense pas.

Mais, portant ses regards sur le gouvernement de son e

âme, il prendra garde d'y rien ébranler par excès ou manque de fortune, et suivant cette règle, il ajoutera à cette fortune ou dépensera selon ses moyens.

Parfaitement, dit-il.

592 Et pour ce qui est des honneurs, il aura en vue le même but : il acceptera, goûtera volontiers ceux qu'il croira à même de le rendre meilleur, mais ceux qui pourraient détruire en lui l'ordre établi, il les fuira dans la vie privée comme dans la vie publique.

Mais alors, dit-il, il ne consentira pas à s'occuper des affaires publiques, s'il a souci de cela.

Non, par le Chien ! répondis-je; il s'en occupera dans son propre État, mais non pas, peut-être, dans sa patrie, à moins que quelque divine chance ne le lui permette [685].

Je comprends; tu parles de la cité dont nous avons tracé le plan, et qui n'est fondée que dans nos discours,
b puisque, aussi bien, je ne sache pas qu'elle existe en aucun endroit de la terre.

Mais, répondis-je, il y en a peut-être un modèle dans le ciel [686] pour celui qui veut le contempler, et d'après lui régler le gouvernement de son âme. Au reste, il n'importe nullement que cette cité existe ou doive exister un jour : c'est aux lois de celle-là seule, et de nulle autre, que le sage conformera sa conduite [687].

LIVRE X

Est. II p. 595

Et certes, repris-je, si j'ai bien d'autres raisons de a croire que notre cité a été fondée de la façon la plus correcte qui fût possible, c'est surtout en songeant à notre règlement sur la poésie [688] que je l'affirme.

Quel règlement ? demanda-t-il.

Celui de n'admettre en aucun cas la poésie imitative. Qu'il faille absolument refuser de l'admettre, c'est, je crois, ce qui apparaît avec plus d'évidence, maintenant b que nous avons établi une distinction nette entre les divers éléments de l'âme.

Comment l'entends-tu ?

Pour le dire entre nous — car vous n'irez pas me dénoncer aux poètes tragiques et aux autres imitateurs — toutes les œuvres de ce genre ruinent, ce semble, l'esprit de ceux qui les écoutent, lorsqu'ils n'ont point l'antidote [689], c'est-à-dire la connaissance de ce qu'elles sont réellement.

Quelle raison t'engage à parler de la sorte ?

Il faut le dire, répondis-je, quoiqu'une certaine tendresse et un certain respect que j'ai depuis l'enfance pour Homère me retiennent de parler; car il semble bien c avoir été le maître et le chef de tous ces beaux poètes tragiques [690]. Mais il ne faut pas témoigner à un homme plus d'égards qu'à la vérité [691], et, comme je viens de le dire, c'est un devoir de parler.

Certainement.

Écoute donc, ou plutôt réponds-moi.

Interroge.

Pourrais-tu me dire ce qu'est, en général, l'imitation ?

car je ne conçois pas bien moi-même ce qu'elle se propose.

Alors comment, moi, le concevrai-je?

Il n'y aurait là rien d'étonnant. Souvent ceux qui ont
596 la vue faible aperçoivent les objets avant ceux qui l'ont perçante.

Cela arrive. Mais, en ta présence, je n'oserai jamais dire ce qui pourrait me paraître évident. Vois donc toi-même.

Eh bien! veux-tu que nous partions de ce point-ci dans notre enquête, selon notre méthode accoutumée? Nous avons, en effet, l'habitude de poser une certaine Forme, et une seule, pour chaque groupe d'objets multiples auxquels nous donnons le même nom. Ne comprends-tu pas?

Je comprends.

Prenons donc celui que tu voudras de ces groupes d'objets multiples. Par exemple, il y a une multitude
b de lits et de tables.

Sans doute.

Mais pour ces deux meubles, il n'y a que deux Formes, l'une de lit, l'autre de table.

Oui.

N'avons-nous pas aussi coutume de dire que le fabricant de chacun de ces deux meubles porte ses regards sur la Forme, pour faire l'un les lits, l'autre les tables dont nous nous servons, et ainsi des autres objets? car la
c Forme elle-même, aucun ouvrier ne la façonne, n'est-ce pas?

Non, certes.

Mais vois maintenant quel nom tu donneras à cet ouvrier-ci.

Lequel?

Celui qui fait tout ce que font les divers ouvriers, chacun dans son genre.

Tu parles là d'un homme habile et merveilleux!

Attends, et tu le diras bientôt avec plus de raison. Cet artisan dont je parle n'est pas seulement capable de faire toutes sortes de meubles, mais il produit encore

tout ce qui pousse de la terre, il façonne tous les vivants, y compris lui-même, et outre cela il fabrique la terre, le ciel, les dieux, et tout ce qu'il y a dans le ciel, et tout ce qu'il y a sous la terre, dans l'Hadès.

Voilà un sophiste [692] tout à fait merveilleux! d

Tu ne me crois pas? Mais dis-moi : penses-tu qu'il n'existe absolument pas d'ouvrier semblable? ou que, d'une certaine manière on puisse créer tout cela, et que, d'une autre, on ne le puisse pas? Mais tu ne remarques pas que tu pourrais le créer toi-même, d'une certaine façon.

Et quelle est cette façon? demanda-t-il.

Elle n'est pas compliquée, répondis-je; elle se pratique souvent et rapidement, très rapidement même, si tu veux prendre un miroir et le présenter de tous côtés; tu feras vite le soleil et les astres du ciel, la terre, toi- e
même, et les autres êtres vivants, et les meubles, et les plantes, et tout ce dont nous parlions à l'instant.

Oui, mais ce seront des apparences, et non pas des réalités.

Bien, dis-je; tu en viens au point voulu par le discours; car, parmi les artisans de ce genre, j'imagine qu'il faut compter le peintre [693], n'est-ce pas?

Comment non?

Mais tu me diras, je pense, que ce qu'il fait n'a point de réalité; et pourtant, d'une certaine manière, le peintre lui aussi fait un lit. Ou bien non?

Si, répondit-il, du moins un lit apparent.

Et le menuisier? N'as-tu pas dit tout à l'heure qu'il 597
ne faisait point la Forme, ou, d'après nous, ce qui *est* le lit [694], mais un lit particulier?

Je l'ai dit en effet.

Or donc, s'il ne fait point ce qui *est*, il ne fait point l'objet réel, mais un objet qui ressemble à ce dernier, sans en avoir la réalité; et si quelqu'un disait que l'ouvrage du menuisier ou de quelque autre artisan est parfaitement réel, il y aurait chance qu'il dise faux, n'est-ce pas?

Ce serait du moins le sentiment de ceux qui s'occupent de semblables questions.

Par conséquent, ne nous étonnons pas que cet ouvrage soit quelque chose d'obscur, comparé à la vérité.

b Non.

Veux-tu maintenant que, nous appuyant sur ces exemples, nous recherchions ce que peut être l'imitateur?

Si tu veux, dit-il.

Ainsi, il y a trois sortes de lits; l'une qui existe dans la nature des choses, et dont nous pouvons dire, je pense, que Dieu est l'auteur — autrement qui serait-ce?...

Personne d'autre, à mon avis.

Une seconde est celle du menuisier.

Oui.

Et une troisième, celle du peintre, n'est-ce pas?

Soit.

Ainsi, peintre, menuisier, Dieu, ils sont trois qui président à la façon de ces trois espèces de lits.

Oui, trois.

c Et Dieu, soit qu'il n'ait pas voulu agir autrement, soit que quelque nécessité l'ait obligé à ne faire qu'un lit dans la nature, a fait celui-là seul qui est réellement le lit [695]; mais deux lits de ce genre, ou plusieurs, Dieu ne les a jamais produits et ne les produira point

Pourquoi donc? demanda-t-il.

Parce que s'il en faisait seulement deux, il s'en manifesterait un troisième dont ces deux-là reproduiraient la Forme, et c'est ce lit qui serait le lit réel, non les deux autres.

Tu as raison.

d Dieu sachant cela, je pense, et voulant être réellement le créateur d'un lit réel, et non le fabricant particulier d'un lit particulier, a créé ce lit unique par nature.

Il le semble.

Veux-tu donc que nous donnions à Dieu le nom de créateur naturel de cet objet, ou quelque autre nom semblable?

Ce sera juste, dit-il, puisqu'il a créé la nature de cet objet et de toutes les autres choses.

Et le menuisier? Nous l'appellerons l'ouvrier du lit n'est-ce pas?

Oui.

Et le peintre, le nommerons-nous l'ouvrier et le créateur de cet objet?

Nullement.

Qu'est-il donc, dis-moi, par rapport au lit?

Il me semble que le nom qui lui conviendrait le mieux e est celui d'imitateur de ce dont les deux autres sont les ouvriers.

Soit. Tu appelles donc imitateur l'auteur d'une production éloignée de la nature de trois degrés [696].

Parfaitement, dit-il.

Donc, le faiseur de tragédies, s'il est un imitateur, sera par nature éloigné de trois degrés du roi et de la vérité [697], comme, aussi, tous les autres imitateurs.

Il y a chance.

Nous voilà donc d'accord sur l'imitateur. Mais, à propos du peintre, réponds encore à ceci : essaie-t-il, d'après toi, 598 d'imiter chacune des choses mêmes qui sont dans la nature ou bien les ouvrages des artisans?

Les ouvrages des artisans, répondit-il.

Tels qu'ils sont, ou tels qu'ils paraissent; fais encore cette distinction.

Que veux-tu dire?

Ceci : un lit, que tu le regardes de biais, de face, ou de toute autre manière, est-il différent de lui-même, ou, sans différer, paraît-il différent? et en est-il de même des autres choses?

Oui, dit-il, l'objet paraît différent mais ne diffère en rien.

Maintenant, considère ce point; lequel de ces deux buts b se propose la peinture relativement à chaque objet : est-ce de représenter ce qui est tel qu'il est, ou ce qui paraît, tel qu'il paraît? Est-elle l'imitation de l'apparence ou de la réalité?

De l'apparence.

L'imitation est donc loin du vrai, et si elle façonne tous les objets, c'est, semble-t-il, parce qu'elle ne touche qu'à une petite partie de chacun, laquelle n'est d'ailleurs qu'une ombre. Le peintre, dirons-nous par exemple, nous représentera un cordonnier, un charpentier ou tout
c autre artisan sans avoir aucune connaissance de leur métier; et cependant, s'il est bon peintre, ayant représenté un charpentier et le montrant de loin, il trompera les enfants et les hommes privés de raison, parce qu'il aura donné à sa peinture l'apparence d'un charpentier véritable [698].

Certainement.

Eh bien! ami, voici, à mon avis, ce qu'il faut penser de tout cela. Lorsque quelqu'un vient nous annoncer qu'il a trouvé un homme instruit de tous les métiers, qui connaît tout ce que chacun connaît dans sa partie,
d et avec plus de précision que quiconque, il faut lui répondre qu'il est un naïf, et qu'apparemment il a rencontré un charlatan et un imitateur, qui lui en a imposé au point de lui paraître omniscient, parce que lui-même n'était pas capable de distinguer la science, l'ignorance et l'imitation.

Rien de plus vrai, dit-il.

Nous avons donc à considérer maintenant la tragédie et Homère qui en est le père [699], puisque nous entendons certaines personnes dire que les poètes tragiques sont
e versés dans tous les arts, dans toutes les choses humaines relatives à la vertu et au vice, et même dans les choses divines; il est en effet nécessaire, disent-elles, que le bon poète, s'il veut créer une belle œuvre, connaisse les sujets qu'il traite, qu'autrement il ne serait pas capable de créer. Il faut donc examiner si ces personnes, étant tombées sur des imitateurs de ce genre, n'ont pas été
599 trompées par la vue de leurs ouvrages, ne se rendant pas compte qu'ils sont éloignés au troisième degré du réel, et que, sans connaître la vérité, il est facile de les réussir [700] (car les poètes créent des fantômes et non des

réalités), ou si leur assertion a quelque sens, et si les bons poètes savent vraiment ce dont, au jugement de la multitude, ils parlent si bien.

Parfaitement, dit-il, c'est ce qu'il faut examiner.

Or, crois-tu que si un homme était capable de faire indifféremment et l'objet à imiter et l'image, il choisirait de consacrer son activité à la fabrication des images, et mettrait cette occupation au premier plan de sa vie, comme s'il n'y avait pour lui rien de meilleur? b

Non, certes.

Mais s'il était réellement versé dans la connaissance des choses qu'il imite, j'imagine qu'il s'appliquerait beaucoup plus à créer qu'à imiter, qu'il tâcherait de laisser après lui un grand nombre de beaux ouvrages, comme autant de monuments, et qu'il tiendrait bien plus à être loué qu'à louer les autres [701].

Je le crois, répondit-il, car il n'y a point, dans ces deux rôles, égal honneur et profit.

Donc, pour quantité de choses, n'exigeons pas de comptes d'Homère ni d'aucun autre poète; ne leur c
demandons pas si tel d'entre eux a été médecin, et non pas seulement imitateur du langage des médecins, quelles guérisons on attribue à un poète quelconque, ancien ou moderne, comme à Asclépios, ou quels disciples savants en médecine il a laissés après lui, comme Asclépios a laissé ses descendants. De même, à propos des autres arts, ne les interrogeons pas, laissons-les en paix. Mais sur les sujets les plus importants et les plus beaux qu'Homère entreprend de traiter, sur les guerres, le commandement des armées, l'administration des cités, l'éducation de l'homme, il est peut-être juste de l'inter- d
roger et de lui dire : « Cher Homère, s'il est vrai qu'en ce qui concerne la vertu tu ne sois pas éloigné au troisième degré de la vérité — ouvrier de l'image, comme nous avons défini l'imitateur — si tu te trouves au second degré [702], et si tu fus jamais capable de connaître quelles pratiques rendent les hommes meilleurs ou pires, dans la vie privée et dans la vie publique, dis-nous laquelle,

parmi les cités, grâce à toi s'est mieux gouvernée, comme,
e grâce à Lycurgue, Lacédémone, et grâce à beaucoup d'autres, nombre de cités grandes et petites? Quel État reconnaît que tu as été pour lui un bon législateur et un bienfaiteur [703]? L'Italie et la Sicile ont eu Charondas [704], et nous Solon, mais toi, quel État peut te citer? » Pourrait-il en nommer un seul?

Je ne le crois pas, répondit Glaucon; les Homérides eux-mêmes n'en disent rien.

600 Mais quelle guerre mentionne-t-on, à l'époque d'Homère, qui ait été bien conduite par lui, ou par ses conseils?

Aucune.

Cite-t-on alors de lui, comme d'un homme habile dans la pratique, plusieurs inventions ingénieuses concernant les arts ou les autres formes de l'activité, ainsi qu'on le fait de Thalès de Milet et d'Anacharsis le Scythe [705]?

Non, on ne cite rien de tel.

Mais si Homère n'a pas rendu de services publics dit-on au moins qu'il ait, de son vivant, présidé à l'éducation de quelques particuliers, qui l'aient aimé au point de s'attacher à sa personne, et qui aient transmis à la
b postérité un plan de vie homérique, comme ce fut le cas de Pythagore, qui inspira un profond attachement de ce genre [706], et dont les sectateurs nomment encore aujourd'hui pythagorique le mode d'existence par lequel ils semblent se distinguer des autres hommes?

Non, là encore, on ne rapporte rien de pareil; car Créophyle [707], le compagnon d'Homère, encourut peut-être plus de ridicule pour son éducation que pour son nom, si ce qu'on raconte d'Homère est vrai. On dit, en effet, que
c ce dernier fut étrangement négligé de son vivant par ce personnage.

On le dit, en effet. Mais penses-tu, Glaucon, que si Homère eût été réellement en état d'instruire les hommes et de les rendre meilleurs — possédant le pouvoir de connaître et non celui d'imiter — penses-tu qu'il ne se

serait pas fait de nombreux disciples qui l'auraient honoré et chéri? Quoi! Protagoras d'Abdère, Prodicos de Céos et une foule d'autres arrivent à persuader leurs contemporains, en des entretiens privés [708], qu'ils ne pourront d
administrer ni leur maison ni leur cité, si eux-mêmes ne président à leur éducation, et pour cette sagesse se font si vivement aimer que leurs disciples les porteraient presque en triomphe sur leurs épaules [709] — et les contemporains d'Homère, si ce poète avait été capable d'aider les hommes à être vertueux, l'auraient laissé, lui ou Hésiode, errer de ville en ville en récitant ses vers! ils ne se seraient pas attachés à eux plus qu'à tout l'or du monde! ils ne les auraient pas forcés de rester auprès d'eux, dans leur pays, ou, s'ils n'avaient pu les persuader, ils ne les auraient e
pas suivis partout où ils allaient, jusqu'à ce qu'ils en eussent reçu une éducation suffisante?

Ce que tu dis là, Socrate, me paraît tout à fait vrai.

Or donc, poserons-nous en principe que tous les poètes [710], à commencer par Homère, sont de simples imitateurs des apparences de la vertu et des autres sujets qu'ils traitent, mais que, pour la vérité, ils n'y atteignent pas : semblables en cela au peintre dont nous parlions tout à l'heure, qui dessinera une apparence de cordon- 601
nier, sans rien entendre à la cordonnerie, pour des gens qui, n'y entendant pas plus que lui, jugent des choses d'après la couleur et le dessin?

Parfaitement.

Nous dirons de même, je pense, que le poète applique à chaque art des couleurs convenables, avec ses mots et ses phrases, de telle sorte que, sans s'entendre lui-même à rien d'autre qu'à imiter, auprès de ceux qui, comme lui, ne voient les choses que d'après les mots, il passe — quand il parle, en observant la mesure, le rythme et l'harmonie, soit de cordonnerie, soit d'art militaire, soit b
de tout autre objet — il passe, dis-je, pour parler fort bien, tant naturellement et par eux-mêmes ces ornements ont de charme! Car, dépouillées de leur coloris artistique, et citées pour le sens qu'elles enferment, tu sais, je pense,

quelle figure font les œuvres des poètes [711], puisque aussi bien tu en as eu le spectacle [712].

Oui, dit-il.

Ne ressemblent-elles pas aux visages de ces gens qui n'ont d'autre beauté que la fleur de la jeunesse, lorsque cette fleur est passée?

C'est tout à fait exact.

Or çà! donc, considère ceci : le créateur d'images, l'imitateur, disons-nous, n'entend rien à la réalité, il ne
c connaît que l'apparence, n'est-ce pas?

Oui.

Eh bien! ne laissons pas la question à demi traitée, voyons-la comme il convient.

Parle, dit-il.

Le peintre, disons-nous, peindra des rênes et un mors.

Oui.

Mais c'est le sellier et le forgeron qui les fabriqueront.

Certainement.

Or, est-ce le peintre qui sait comment doivent être faits les rênes et le mors? est-ce même celui qui les fabrique, forgeron ou sellier? n'est-ce pas plutôt celui qui a appris à s'en servir, le seul cavalier?

C'est très vrai.

Ne dirons-nous pas qu'il en est de même à l'égard de toutes les choses?

Comment cela?

d Il y a trois arts qui répondent à chaque objet : ceux de l'usage, de la fabrication et de l'imitation.

Oui.

Mais à quoi tendent la qualité, la beauté, la perfection d'un meuble, d'un animal, d'une action, sinon à l'usage en vue duquel chaque chose est faite, soit par la nature, soit par l'homme?

A rien d'autre.

Par conséquent, il est de toute nécessité que l'usager d'une chose soit le plus expérimenté, et qu'il informe le fabricant des qualités et des défauts de son ouvrage, par rapport à l'usage qu'il en fait. Par exemple, le joueur de

flûte renseignera le fabricant sur les flûtes qui pourront lui servir à jouer; il lui dira comment il doit les faire, et e
celui-ci obéira.

Sans doute.

Donc, celui qui sait prononcera sur les flûtes bonnes et mauvaises, et l'autre travaillera sur la foi du premier.

Oui.

Ainsi, à l'égard du même instrument, le fabricant aura, sur sa perfection ou son imperfection, une foi qui sera juste [713], parce qu'il se trouve en rapport avec celui qui sait, et qu'il est obligé d'écouter ses avis, mais c'est 602
l'usager qui aura la science.

Parfaitement.

Mais l'imitateur, tiendra-t-il de l'usage la science des choses qu'il représente, saura-t-il si elles sont belles et correctes ou non — ou s'en fera-t-il une opinion droite parce qu'il sera obligé de se mettre en rapport avec celui qui sait, et de recevoir ses instructions, quant à la manière de les représenter?

Ni l'un, ni l'autre.

L'imitateur n'a donc ni science ni opinion droite [714] touchant la beauté ou les défauts des choses qu'il imite.

Non, semble-t-il.

Il sera donc charmant l'imitateur en poésie, par son intelligence des sujets traités!

Pas tant que ça!

Cependant il ne se fera pas faute d'imiter, sans savoir b
par quoi chaque chose est bonne ou mauvaise; mais, probablement, imitera-t-il ce qui paraît beau à la multitude et aux ignorants.

Et que pourrait-il faire d'autre?

Voilà donc, ce semble, deux points sur lesquels nous sommes bien d'accord : tout d'abord l'imitateur n'a aucune connaissance valable de ce qu'il imite, et l'imitation n'est qu'une espèce de jeu d'enfant, dénué de sérieux; ensuite, ceux qui s'appliquent à la poésie tragique, qu'ils composent en vers ïambiques ou en vers épiques, sont des imitateurs au suprême degré.

Certainement.

c Mais par Zeus ! m'écriai-je, cette imitation n'est-elle pas éloignée au troisième degré de la vérité?

Si.

D'autre part, sur quel élément [715] de l'homme exerce-t-elle le pouvoir qu'elle a?

De quoi veux-tu parler?

De ceci : la même grandeur, regardée de près ou de loin ne paraît pas égale.

Non, certes.

Et les mêmes objets paraissent brisés ou droits selon qu'on les regarde dans l'eau ou hors de l'eau, ou concaves et convexes du fait de l'illusion visuelle produite par les d couleurs; et il est évident que tout cela jette le trouble dans notre âme. Or, s'adressant à cette disposition de notre nature, la peinture ombrée ne laisse inemployé aucun procédé de magie, comme c'est aussi le cas de l'art du charlatan et de maintes autres inventions de ce genre.

C'est vrai.

Or, n'a-t-on pas découvert dans la mesure, le calcul et la pesée [716] d'excellents préservatifs contre ces illusions, de telle sorte que ce qui prévaut en nous ce n'est pas l'apparence de grandeur ou de petitesse, de quantité ou de poids, mais bien le jugement de ce qui a compté, mesuré, pesé?

Sans doute.

e Et ces opérations sont l'affaire de l'élément raisonnable de notre âme.

De cet élément, en effet.

Mais ne lui arrive-t-il pas souvent, quand il a mesuré et qu'il signale que tels objets sont, par rapport à tels autres, plus grands, plus petits ou égaux, de recevoir simultanément l'impression contraire [717] à propos des mêmes objets?

Si.

Or, n'avons-nous pas déclaré qu'il était impossible que le même élément ait, sur les mêmes choses, et simultanément, deux opinions contraires?

Et nous l'avons déclaré avec raison.

Par conséquent, ce qui, dans l'âme, opine contraire- 603
ment à la mesure ne forme pas, avec ce qui opine conformément à la mesure, un seul et même élément.

Non, en effet.

Mais certes, l'élément qui se fie à la mesure et au calcul est le meilleur élément de l'âme.

Sans doute.

Donc, celui qui est lui opposé sera un élément inférieur de nous-mêmes.

Nécessairement.

C'est à cet aveu que je voulais vous conduire quand je disais que la peinture, et en général toute espèce d'imitation, accomplit son œuvre loin de la vérité, qu'elle a commerce avec un élément de nous-mêmes éloigné de la b sagesse, et ne se propose, dans cette liaison et cette amitié, rien de sain ni de vrai.

C'est très exact, dit-il.

Ainsi, chose médiocre accouplée à un élément médiocre, l'imitation n'engendrera que des fruits médiocres [718].

Il le semble.

Mais s'agit-il seulement, demandai-je, de l'imitation qui s'adresse à la vue, ou aussi de celle qui s'adresse à l'oreille, et que nous appelons poésie?

Vraisemblablement, il s'agit aussi de cette dernière.

Toutefois, ne nous en rapportons pas uniquement à cette ressemblance de la poésie avec la peinture; allons jusqu'à cet élément de l'esprit avec lequel l'imitation c poétique a commerce, et voyons s'il est vil ou précieux.

Il le faut, en effet.

Posons la question de la manière que voici. L'imitation, disons-nous, représente les hommes agissant volontairement ou par contrainte, pensant, selon les cas, qu'ils ont bien ou mal agi, et dans toutes ces conjonctures se livrant soit à la douleur soit à la joie [719]. Y a-t-il rien de plus dans ce qu'elle fait?

Rien.

Or donc, en toutes ces situations l'homme est-il d'ac-

d cord avec lui-même? ou bien, comme il était en désaccord au sujet de la vue, ayant simultanément deux opinions contraires des mêmes objets, est-il pareillement, au sujet de sa conduite, en contradiction et en lutte avec lui-même? Mais il me revient à l'esprit que nous n'avons pas à nous mettre d'accord sur ce point. En effet, dans nos précédents propos [720], nous sommes suffisamment convenus de tout cela, et que notre âme est pleine de contradictions de ce genre, qui s'y manifestent simultanément.

Et nous avons eu raison, dit-il.

En effet, nous avons eu raison. Mais il me semble néces-
e saire d'examiner maintenant ce que nous avons omis alors.

Quoi? demanda-t-il.

Nous disions alors [721] qu'un homme de caractère modéré, à qui il arrive quelque malheur, comme la perte d'un fils ou de quelque autre objet très cher, supporte cette perte plus aisément qu'un autre.

Certainement.

Maintenant examinons ceci : ne sera-t-il nullement accablé, ou bien, pareille indifférence étant impossible, se montrera-t-il modéré, en quelque sorte, dans sa douleur?

La seconde alternative, dit-il, est la vraie.

604 Mais dis-moi encore : quand crois-tu qu'il luttera contre sa douleur et lui résistera? lorsqu'il sera observé par ses semblables, ou lorsqu'il sera seul, à l'écart, en face de lui-même?

Il se surmontera bien plus, répondit-il, quand il sera observé.

Mais quand il sera seul, il osera, j'imagine, proférer bien des paroles qu'il aurait honte qu'on entendît, et il fera bien des choses qu'il ne souffrirait pas qu'on le vît faire.

C'est vrai.

Or, ce qui lui commande de se raidir, n'est-ce pas la
b raison et la loi, et ce qui le porte à s'affliger, n'est-ce pas la souffrance même?

C'est vrai.

Mais quand deux impulsions contraires se produisent simultanément dans l'homme, à propos des mêmes objets, nous disons qu'il y a nécessairement en lui deux éléments.

Comment non?

Et l'un de ces éléments est disposé à obéir à la loi en tout ce qu'elle prescrit.

Comment?

La loi dit qu'il n'y a rien de plus beau que de garder le calme, autant qu'il se peut, dans le malheur, et de ne point s'en affliger, parce qu'on ne voit pas clairement le bien ou le mal qu'il comporte, qu'on ne gagne rien, par la suite, à s'indigner, qu'aucune des choses humaines ne mérite d'être prise avec grand sérieux [722], et que ce qui c devrait, dans ces conjonctures, venir nous assister le plus vite possible, en est empêché par le chagrin.

De quoi parles-tu? demanda-t-il.

De la réflexion sur ce qui nous est arrivé, répondis-je. Comme dans un coup de dés, nous devons, selon le lot qui nous échoit, rétablir nos affaires par les moyens que la raison nous prescrit comme les meilleurs, et, lorsque nous nous sommes heurtés quelque part, ne pas agir comme les enfants qui, tenant la partie meurtrie, perdent le temps à crier, mais au contraire accoutumer sans cesse notre âme à aller aussi vite que possible soigner ce qui d est blessé, relever ce qui est tombé, et faire taire les plaintes par l'application du remède.

Voilà, certes, ce que nous avons de mieux à faire dans les accidents qui nous arrivent.

Or, c'est, disons-nous, le meilleur élément de nous-mêmes qui veut suivre la raison.

Évidemment.

Et celui qui nous porte à la ressouvenance du malheur et aux plaintes, dont il ne peut se rassasier, ne dirons-nous pas que c'est un élément déraisonnable, paresseux, et ami de la lâcheté?

Nous le dirons, assurément.

Or, le caractère irritable se prête à des imitations nom- e breuses et variées [723], tandis que le caractère sage et

tranquille, toujours égal à lui-même, n'est pas facile à imiter, ni, une fois rendu, facile à comprendre, surtout dans une assemblée en fête, et pour les hommes de toute sorte qui se trouvent réunis dans les théâtres; car l'imitation qu'on leur offrirait ainsi serait celle de sentiments qui leur sont étrangers.

605 Certainement.

Dès lors, il est évident que le poète imitateur n'est point porté par nature vers un pareil caractère de l'âme, et que son talent ne s'attache point à lui plaire, puisqu'il veut s'illustrer parmi la multitude [724]; au contraire, il est porté vers le caractère irritable et divers, parce que celui-ci est facile à imiter.

C'est évident.

Nous pouvons donc à bon droit le censurer et le regarder comme le pendant du peintre; il lui ressemble en ce qu'il ne produit que des ouvrages sans valeur, au point de vue de la vérité, et il lui ressemble encore du fait qu'il a
b commerce avec l'élément inférieur de l'âme, et non avec le meilleur. Ainsi, nous voilà bien fondés à ne pas le recevoir dans un État qui doit être régi par des lois sages, puisqu'il réveille, nourrit et fortifie le mauvais élément de l'âme, et ruine, de la sorte, l'élément raisonnable, comme cela a lieu dans une cité qu'on livre aux méchants en les laissant devenir forts, et en faisant périr les hommes les plus estimables; de même, du poète imitateur, nous dirons qu'il introduit un mauvais gouvernement dans l'âme de chaque individu, en flattant ce qu'il y a en elle
c de déraisonnable, ce qui est incapable de distinguer le plus grand du plus petit, qui au contraire regarde les mêmes objets tantôt comme grands, tantôt comme petits, qui ne produit que des fantômes et se trouve à une distance infinie du vrai.

Certainement.

Et cependant nous n'avons pas encore accusé la poésie du plus grave de ses méfaits. Qu'elle soit en effet capable de corrompre même les honnêtes gens, à l'exception d'un petit nombre, voilà sans doute ce qui est tout à fait redoutable.

Assurément, si elle produit cet effet.

Écoute, et considère le cas des meilleurs d'entre nous. Quand nous entendons Homère ou quelque autre poète tragique imiter un héros dans la douleur, qui, au milieu d de ses lamentations, s'étend en une longue tirade, ou chante, ou se frappe la poitrine, nous ressentons, tu le sais, du plaisir, nous nous laissons aller à l'accompagner de notre sympathie, et dans notre enthousiasme nous louons comme un bon poète celui qui, au plus haut degré possible, a provoqué en nous de telles dispositions.

Je le sais; comment pourrais-je l'ignorer.

Mais lorsqu'un malheur domestique nous frappe, tu as pu remarquer que nous mettons notre point d'honneur à garder l'attitude contraire, à savoir rester calmes et courageux, parce que c'est là le fait d'un homme, et que c la conduite que nous applaudissions tout à l'heure ne convient qu'aux femmes [725].

Je l'ai remarqué.

Or, est-il beau d'applaudir quand on voit un homme auquel on ne voudrait pas ressembler — on en rougirait même — et, au lieu d'éprouver du dégoût, de prendre plaisir à ce spectacle et de le louer?

Non, par Zeus! cela ne me semble pas raisonnable.

Sans doute, surtout si tu examines la chose de ce 606 point de vue.

Comment?

Si tu considères que cet élément de l'âme que, dans nos propres malheurs, nous contenons par force, qui a soif de larmes et voudrait se rassasier largement de lamentations — choses qu'il est dans sa nature de désirer — est précisément celui que les poètes s'appliquent à satisfaire et à réjouir; et que, d'autre part, l'élément le meilleur de nous-mêmes, n'étant pas suffisamment formé par la raison et l'habitude, se relâche de son rôle de gardien vis-à-vis de cet élément porté aux lamentations, sous prétexte qu'il est simple spectateur des malheurs d'autrui, que pour lui il n'y a point de honte, b si un autre qui se dit homme de bien verse des larmes

mal à propos, à le louer et à le plaindre, qu'il estime que son plaisir est un gain dont il ne souffrirait pas de se priver en méprisant tout l'ouvrage. Car il est donné à peu de personnes, j'imagine, de faire réflexion que ce qu'on a éprouvé à propos des malheurs d'autrui, on l'éprouve à propos des siens propres [726]; aussi bien après avoir nourri notre sensibilité dans ces malheurs-là n'est-il pas facile de la contenir dans les nôtres [727].

c Rien de plus vrai.

Or, le même argument ne s'applique-t-il pas au rire? Si, tout en ayant toi-même honte de faire rire, tu prends un vif plaisir à la représentation d'une comédie, ou, dans le privé, à une conversation bouffonne, et que tu ne haïsses pas ces choses comme basses, ne te comportes-tu pas de même que dans les émotions pathétiques? Car cette volonté de faire rire que tu contenais par la raison, craignant de t'attirer une réputation de bouffonnerie, tu la détends alors, et quand tu lui as donné de la vigueur il t'échappe souvent que, parmi tes familiers, tu t'abandonnes au point de devenir auteur comique [728].

C'est vrai, dit-il.

d Et à l'égard de l'amour, de la colère et de toutes les autres passions de l'âme, qui, disons-nous, accompagnent chacune de nos actions, l'imitation poétique ne produit-elle pas sur nous de semblables effets? Elle les nourrit en les arrosant, alors qu'il faudrait les dessécher, elle les fait régner sur nous, alors que nous devrions régner sur elles pour devenir meilleurs et plus heureux, au lieu d'être plus vicieux et plus misérables.

Je ne puis que dire comme toi.

e Ainsi donc, Glaucon, quand tu rencontreras des panégyristes d'Homère, disant que ce poète a fait l'éducation de la Grèce, et que pour administrer les affaires humaines ou en enseigner le maniement il est juste de le prendre en main, de l'étudier, et de vivre en réglant d'après lui
607 toute son existence, tu dois certes les saluer et les accueillir amicalement, comme des hommes qui sont aussi vertueux que possible, et leur accorder qu'Homère est le prince

de la poésie et le premier des poètes tragiques, mais savoir aussi qu'en fait de poésie il ne faut admettre dans la cité que les hymnes en l'honneur des dieux et les éloges des gens de bien [729]. Si, au contraire, tu admets la Muse voluptueuse, le plaisir et la douleur seront les rois de ta cité, à la place de la loi et de ce principe que, d'un commun accord, on a toujours regardé comme le meilleur, la raison.

C'est très vrai.

Que cela donc soit dit pour nous justifier, puisque nous b en sommes venus à reparler de la poésie, d'avoir banni de notre État un art de cette nature : la raison nous le prescrivait. Et disons-lui encore, afin qu'elle ne nous accuse point de dureté et de rusticité, que la dissidence est ancienne entre la philosophie et la poésie. Témoins les traits que voici : « *la chienne hargneuse qui aboie contre son maître* [730] », « *celui qui passe pour un grand homme dans les vains bavardages des fous* », « *la troupe des têtes trop sages* [731] », « *les gens qui se tourmentent à* c *subtiliser parce qu'ils sont dans la misère* [732] », et mille autres qui marquent leur vieille opposition. Déclarons néanmoins que si la poésie imitative peut nous prouver par de bonnes raisons qu'elle a sa place dans une cité bien policée, nous l'y recevrons avec joie, car nous avons conscience du charme qu'elle exerce sur nous — mais il serait impie de trahir ce qu'on regarde comme la vérité. Autrement, mon ami, ne te charme-t-elle pas toi aussi, surtout quand tu la vois à travers Homère? d

Beaucoup.

Il est donc juste qu'elle puisse rentrer à cette condition : après qu'elle se sera justifiée, soit dans une ode, soit en des vers de tout autre mètre.

Sans doute.

Nous permettrons même à ses défenseurs qui ne sont point poètes, mais qui aiment la poésie, de parler pour elle en prose, et de nous montrer qu'elle n'est pas seulement agréable, mais encore utile au gouvernement des États et à la vie humaine; et nous les écouterons avec

e bienveillance, car ce sera profit pour nous si elle se révèle aussi utile qu'agréable.

Certainement, dit-il, nous y gagnerons.

Mais si, mon cher camarade, elle ne nous apparaît point sous ce jour, nous ferons comme ceux qui se sont aimés, mais qui, ayant reconnu que leur amour n'était point profitable, s'en détachent — par force certes, mais s'en détachent pourtant. Nous aussi, par un effet de l'amour qu'a fait naître en nous pour une telle poésie l'éducation de nos belles républiques [733], nous serons tout
608 disposés à voir se manifester son excellence et sa très haute vérité; mais, tant qu'elle ne pourra point se justifier, nous l'écouterons en nous répétant, comme une incantation qui nous prémunisse contre elle, ces raisons que nous venons d'énoncer, craignant de retomber dans cet amour d'enfance qui est encore celui de la plupart des hommes. Nous nous répéterons [734] donc qu'il ne faut point prendre au sérieux une telle poésie, comme si, sérieuse elle-même, elle touchait à la vérité, mais qu'il
b faut, en l'écoutant, se tenir sur ses gardes, si l'on craint pour le gouvernement de son âme, et enfin observer comme loi tout ce que nous avons dit sur la poésie.

Je suis parfaitement d'accord avec toi.

Car c'est un grand combat, ami Glaucon, oui, plus grand qu'on ne pense, que celui où il s'agit de devenir bon ou méchant; aussi, ni la gloire, ni la richesse, ni les dignités, ni même la poésie ne méritent que nous nous laissions porter à négliger la justice et les autres vertus.

J'en conviens après ce qui a été dit, et je crois que n'importe qui en conviendrait également.

c Cependant, repris-je, nous n'avons pas encore parlé des plus grandes récompenses et des prix réservés à la vertu.

Ils doivent être extraordinairement grands s'ils surpassent ceux que nous avons énumérés!

Mais quelle est la grande chose qui peut trouver place dans un court espace de temps? Tout ce temps, en effet,

qui sépare l'enfance de la vieillesse est bien court par rapport à l'éternité.

Ce n'est même rien, ajouta-t-il.

Mais quoi! penses-tu qu'un être immortel doive s'inquiéter d'une période aussi courte que celle-là, et non de l'éternité [735]. d

Non, certes; mais à quoi tend ce discours?

N'as-tu point observé, répondis-je, que notre âme est immortelle et qu'elle ne périt jamais?

A ces mots, il me regarda d'un air surpris, puis me dit : Par Zeus! non; mais toi, pourrais-tu le prouver [736]?

Oui, si je ne me trompe; je crois même que tu pourrais en faire autant, car ce n'est point difficile.

Si, ce l'est pour moi; mais j'aurais plaisir à t'entendre démontrer cette chose facile.

Ecoute, dis-je.

Parle, seulement.

Reconnais-tu, demandai-je, qu'il y a un bien et un mal?

Oui.

Mais les conçois-tu comme moi? e

Comment?

Ce qui détruit et corrompt les choses est le mal; ce qui les conserve et leur profite est le bien.

Oui.

Mais quoi? ne dis-tu pas qu'il y a un bien et un mal pour chaque chose, comme, par exemple, pour les yeux l'ophtalmie, pour le corps tout entier la maladie, pour le 609
blé la nielle, pour le bois la pourriture, pour l'airain et le fer la rouille, et, comme je l'ai dit, pour presque toutes les choses un mal et une maladie qui tiennent à la nature de chacune?

Si.

Or, quand l'un de ces maux s'attache à une chose ne la gâte-t-il pas, et ne finit-il pas par la dissoudre et la ruiner totalement?

Comment non?

C'est donc le mal et le vice propres par nature à chaque chose qui détruisent cette chose, et si ce mal ne la détruit

b point, il n'est rien d'autre qui la puisse décomposer; car le bien ne détruira jamais quoi que ce soit, non plus que ce qui n'est ni un bien ni un mal.

Comment, en effet, serait-ce possible?

Si donc nous trouvons dans la nature un être que son mal rende vicieux, sans pouvoir pourtant le dissoudre et le perdre, ne saurons-nous pas déjà que pour un être ainsi constitué il n'y a point de destruction possible?

Si, apparemment.

Mais quoi? demandai-je, n'est-il rien qui rende l'âme mauvaise?

Si fait, répondit-il, il y a tous les vices que nous avons
c énumérés : l'injustice, l'intempérance, la lâcheté, l'ignorance.

Or, est-ce que l'un de ces vices la dissout et la perd? Prends garde que nous ne nous abusions en croyant que l'homme injuste et insensé, pris en flagrant délit de crime, est perdu par l'injustice, celle-ci étant le mal de l'âme. Envisage plutôt la question de cette manière. La maladie, qui est le vice du corps, le mine, le détruit, et le réduit à n'être plus un corps; et toutes les choses dont nous parlions il n'y a qu'un instant, du fait de leur
d vice propre, qui s'établit à demeure en elles et les détruit, aboutissent à l'anéantissement, n'est-ce pas?

Oui.

Eh bien! considère l'âme de la même manière. Est-il vrai que l'injustice ou quelque autre vice, en s'établissant en elle à demeure, la corrompe et la flétrisse jusqu'à la conduire à la mort, et à la séparer du corps [737]?

Nullement.

D'un autre côté, il serait absurde de prétendre qu'un mal étranger détruit une chose que son propre mal ne peut détruire.

Oui, absurde.

e Fais attention, Glaucon, que la mauvaise qualité des aliments, qui est leur vice propre — soit manque de fraîcheur, soit pourriture, soit toute autre avarie — n'est pas, selon nous, ce qui doit détruire le corps; si la mauvaise qualité des aliments engendre dans le corps le mal qui est propre à ce dernier, nous dirons qu'à l'occasion de la nourriture le corps a péri par la maladie, qui est proprement son mal; mais qu'il ait été détruit par le vice des aliments, qui sont une chose alors qu'il en est une 610
autre, c'est-à-dire par un mal étranger qui n'aurait pas engendré le mal attaché à sa nature, voilà ce que nous ne croirons jamais.

Très bien, dit-il.

Par la même raison, poursuivis-je, si la maladie du corps n'engendre pas dans l'âme la maladie de l'âme, ne croyons jamais que l'âme soit détruite par un mal étranger, sans l'intervention du mal qui lui est propre — comme si une chose pouvait être détruite par le mal d'une autre.

Ton raisonnement est juste.

Ainsi, réfutons ces preuves comme fausses, ou bien, tant qu'elles ne seront pas réfutées, gardons-nous de b
dire que la fièvre, ou quelque autre maladie, ou le fer — le corps tout entier fût-il haché en menus morceaux — puisse contribuer à la ruine de l'âme; à moins qu'on ne nous démontre que l'effet de ces accidents du corps est de rendre l'âme plus injuste et plus impie; mais quand un mal étranger apparaît dans une chose, sans que s'y joigne le mal particulier — s'agît-il de l'âme ou de quoi que ce c
soit — ne laissons pas dire que cette chose en puisse périr.

Assurément, observa-t-il, personne ne nous prouvera jamais que les âmes des mourants deviennent plus injustes par l'effet de la mort.

Et si quelqu'un, repris-je, osait combattre notre raisonnement et prétendre, afin de ne pas être forcé de reconnaître l'immortalité de l'âme, que le mourant devient plus méchant et plus injuste, nous conclurions que s'il dit vrai l'injustice est mortelle, comme la maladie, pour l'homme qui la porte en lui, et que c'est de ce mal, d
meurtrier par nature, que meurent ceux qui le reçoivent, les plus injustes plus tôt, les moins injustes plus tard, alors qu'en fait la cause de la mort des méchants

est le châtiment qu'on leur inflige pour leur injustice.

Par Zeus ! s'écria-t-il, l'injustice n'apparaîtrait pas comme une chose si terrible, si elle était mortelle pour celui qui la reçoit en lui — car ce serait une délivrance du mal; je crois plutôt qu'on trouvera tout au contraire qu'elle tue les autres, autant qu'il est en son pouvoir, mais
e dote de beaucoup de vitalité et de vigilance l'homme qui la porte en lui [738], tant elle est éloignée d'être une cause de mort.

Tu dis bien; car si la perversité propre de l'âme, si son propre mal ne la peut tuer ni détruire, un mal destiné à la destruction d'une chose différente mettra beau temps à détruire l'âme, ou tout autre objet que celui auquel il est attaché !

Oui, il mettra beau temps, ce semble !

611 Mais quand il n'est pas un seul mal, propre ou étranger, qui puisse détruire une chose, il est évident que cette chose doit exister toujours; et si elle existe toujours, elle est immortelle [739].

Nécessairement, dit-il.

Tenons donc cela pour acquis; mais s'il en est ainsi, tu conçois que ce sont toujours les mêmes âmes qui existent, car leur nombre ne saurait ni diminuer, puisque aucune ne périt, ni, d'autre part, augmenter; en effet, si le nombre des êtres immortels venait à s'accroître, tu sais qu'il s'accroîtrait de ce qui est mortel, et à la fin tout serait immortel.

Tu dis vrai.

Mais, repris-je, nous ne croirons pas cela — la raison
b ne nous le permet point — ni, par ailleurs, que dans sa nature essentielle l'âme soit pleine de diversité, de dissemblance et de différence avec elle-même.

Que veux-tu dire? demanda-t-il.

Il est difficile que soit éternel — comme l'âme vient de nous apparaître — un composé de plusieurs parties, si ces parties ne forment point un assemblage parfait [740].

En effet, cela n'est pas vraisemblable.

L'argument que je viens de donner, et d'autres, nous

obligent donc à conclure que l'âme est immortelle. Mais pour bien connaître sa véritable nature nous ne devons pas la considérer, comme nous faisons, dans l'état de dégradation où la mettent son union avec le corps et c
d'autres misères; il faut la contempler attentivement avec les yeux de l'esprit telle qu'elle est quand elle est pure [741]. Alors on la verra infiniment plus belle et l'on discernera plus clairement la justice et l'injustice, et toutes les choses dont nous venons de parler. Ce que nous avons dit de l'âme est vrai par rapport à son état présent. Aussi bien l'avons-nous vue dans l'état où l'on pourrait voir Glaucos le marin [742] : on aurait beaucoup de peine d
à reconnaître sa nature primitive, parce que les anciennes parties de son corps ont été les unes brisées, les autres usées et totalement défigurées par les flots, et qu'il s'en est formé de nouvelles, composées de coquillages, d'algues et de cailloux. Ainsi l'âme se montre à nous défigurée par mille maux. Mais voici, Glaucon, ce qu'il faut envisager en elle.

Quoi? demanda-t-il.

Son amour de la vérité. Il faut considérer quels objets e
elle atteint, quelles compagnies elle recherche, en vertu de sa parenté avec le divin, l'immortel et l'éternel; ce qu'elle deviendrait si elle se livrait tout entière à cette poursuite, si, soulevée par un noble élan, elle surgissait de la mer où maintenant elle se trouve, et secouait les pierres et les coquillages qui la couvrent à présent, parce qu'elle se repaît de terre — croûte épaisse 612
et rude de sable et de rocaille qui s'est développée à sa surface dans les festins que l'on dit bienheureux [743]. C'est alors qu'on pourrait voir sa vraie nature, si elle est multiforme ou uniforme, et comment elle est constituée. Quant à présent nous avons assez bien décrit, ce me semble, les affections qu'elle éprouve et les formes qu'elle prend au cours de son existence humaine.

Très certainement, dit-il.

Or, repris-je, n'avons-nous pas écarté de la discussion toute considération étrangère [744], évitant de louer la

b justice pour les récompenses ou la réputation qu'elle procure, comme ont fait, disiez-vous, Hésiode et Homère? Et n'avons-nous pas découvert qu'elle est le bien suprême de l'âme considérée en elle-même, et que celle-ci doit accomplir ce qui est juste, qu'elle possède ou non l'anneau de Gygès, et, en plus d'un pareil anneau, le casque d'Hadès [745]?

C'est très vrai, répondit-il.

Maintenant, Glaucon, pouvons-nous, sans qu'on nous en fasse reproche, restituer à la justice et aux autres vertus, indépendamment des avantages qui leur sont c propres [746], les récompenses de toute nature que l'âme en retire, de la part des hommes et des dieux, pendant la vie et après la mort?

Très certainement, dit-il.

Alors me rendrez-vous ce que je vous ai prêté dans la discussion?

Quoi, précisément?

Je vous ai accordé que le juste pouvait passer pour méchant, et le méchant pour juste; vous demandiez [747] en effet que, quand bien même il serait impossible de tromper en cela les dieux et les hommes, on vous l'accordât cependant, afin que la pure justice fût jugée par d rapport à la pure injustice. Ne t'en souviens-tu pas?

J'aurais tort, certes, de ne pas m'en souvenir.

Eh bien! puisqu'elles ont été jugées, je demande de nouveau, au nom de la justice, que la réputation dont elle jouit auprès des dieux et des hommes lui soit reconnue par nous, afin qu'elle remporte aussi les prix qu'elle tient de l'apparence et qu'elle donne à ses partisans; car nous avons montré qu'elle dispense les biens qui viennent de la réalité, et qu'elle ne trompe point ceux qui la reçoivent réellement dans leur âme.

e Tu ne demandes rien que de juste.

Vous allez donc, en premier lieu, me rendre ce point, que les dieux du moins ne se méprennent pas sur ce que sont le juste et l'injuste.

Nous te le rendrons, dit-il.

Et s'ils ne se méprennent point, le premier leur est cher, le second odieux, comme nous en sommes convenus au début [748].

C'est exact.

Mais ne reconnaîtrons-nous pas que tout ce qui vient des dieux sera, pour celui qu'ils chérissent, aussi excellent 613 que possible, à moins qu'il ne se soit attiré, par une faute antérieure [749], quelque mal inévitable?

Si, certainement.

Il faut donc admettre, quand un homme juste se trouve en butte à la pauvreté, à la maladie, ou à quelque autre de ces prétendus maux, que cela finira par tourner à son avantage, de son vivant ou après sa mort; car les dieux ne sauraient négliger quiconque s'efforce de devenir juste et de se rendre, par la pratique de la vertu, aussi semblable à la divinité qu'il est possible à l'homme [750]. b

Certes, dit-il, il est naturel qu'un tel homme ne soit pas négligé par son semblable.

Mais à l'égard de l'injuste ne faut-il pas penser le contraire?

Si fait.

Tels sont donc les prix qui, du côté des dieux, reviennent au juste.

Du moins c'est mon sentiment.

Et du côté des hommes? demandai-je. N'est-ce pas ainsi que les choses se passent, s'il faut dire la vérité? Les adroits coquins ne font-ils pas comme ces athlètes qui courent bien en remontant le stade, mais non pas en le redescendant [751]? Ils s'élancent d'abord avec rapidité, mais sur la fin on rit d'eux, quand on les voit, l'oreille c basse, se retirer précipitamment sans être couronnés; au lieu que les véritables coureurs arrivent au but, remportent le prix et reçoivent la couronne. Or n'en est-il pas de même, d'ordinaire, à l'égard des justes? Au terme de toute entreprise, de tout commerce qu'ils ont avec les autres, et de leur vie, n'acquièrent-ils pas un bon renom, et n'emportent-ils pas les prix que donnent les hommes?

Si, certes!

Tu souffriras donc que j'applique aux justes ce que tu as dit toi-même des méchants. Je prétends en effet d que les justes, arrivés à l'âge mûr, obtiennent dans leur cité les magistratures qu'ils veulent obtenir, qu'ils choisissent leur femme où ils veulent, et donnent leurs enfants en mariage à qui ils veulent; et tout ce que tu as dit de ceux-là, je le dis maintenant de ceux-ci. Et je dirai aussi des méchants que la plupart d'entre eux — quand bien même ils cacheraient ce qu'ils sont pendant leur jeunesse — se laissent prendre à la fin de leur carrière, et deviennent un objet de dérision; parvenus à la vieillesse, ils sont insultés dans leur misère par les étrangers et par les citoyens, ils sont fouettés et soumis à ces châtiments e que tu qualifiais avec raison d'atroces — ensuite « on les torturera, on les brûlera avec des fers chauds [752]... »; en un mot, suppose que tu m'as entendu énumérer tous les supplices qu'ils endurent, et vois si tu peux me permettre de parler ainsi.

Certainement, répondit-il, car tu dis juste.

Tels sont donc les prix, les récompenses et les présents 614 que le juste reçoit des dieux et des hommes pendant sa vie, outre ces biens que lui procure la justice elle-même.

Ce sont assurément de belles et solides récompenses.

Pourtant, repris-je, elles ne sont rien, ni pour le nombre ni pour la grandeur, en comparaison de ce qui attend, après la mort, le juste et l'injuste. C'est là ce qu'il faut entendre, afin que l'un et l'autre reçoivent jusqu'au bout ce qui leur est dû par la discussion.

b Parle; il y a bien peu de choses que j'écouterais avec plus de plaisir.

Ce n'est point, dis-je, le récit d'Alkinoos que je vais te faire, mais celui d'un homme vaillant [753], Er, fils d'Arménios, originaire de Pamphylie [754]. Il était mort dans une bataille; dix jours après, comme on enlevait les cadavres déjà putréfiés, le sien fut retrouvé intact. On le porta chez lui pour l'ensevelir, mais le douzième jour, alors qu'il était étendu sur le bûcher, il revint à la vie; quand il eut repris ses sens il raconta ce qu'il avait vu

là-bas. Aussitôt, dit-il, que son âme était sortie de son corps, elle avait cheminé avec beaucoup d'autres, et elles étaient arrivées en un lieu divin [755] où se voyaient c dans la terre deux ouvertures situées côte à côte, et dans le ciel, en haut, deux autres qui leur faisaient face. Au milieu étaient assis des juges qui, après avoir rendu leur sentence, ordonnaient aux justes de prendre à droite la route qui montait à travers le ciel, après leur avoir attaché par devant un écriteau contenant leur jugement; et aux méchants de prendre à gauche la route descendante, portant eux aussi, mais par derrière, un écriteau où d étaient marquées toutes leurs actions. Comme il s'approchait à son tour, les juges lui dirent qu'il devait être pour les hommes le messager de l'au-delà, et ils lui recommandèrent d'écouter et d'observer tout ce qui se passait en ce lieu. Il y vit donc les âmes qui s'en allaient, une fois jugées, par les deux ouvertures correspondantes [756] du ciel et de la terre; par les deux autres des âmes entraient, qui d'un côté montaient des profondeurs de la terre, couvertes d'ordure et de poussière, et de l'autre descendaient, pures, du ciel; et toutes ces âmes qui sans cesse e arrivaient semblaient avoir fait un long voyage; elles gagnaient avec joie la prairie et y campaient comme dans une assemblée de fête. Celles qui se connaissaient se souhaitaient mutuellement la bienvenue et s'enquéraient, les unes qui venaient du sein de la terre, de ce qui se passait au ciel, et les autres qui venaient du ciel, de ce qui se passait sous terre. Celles-là racontaient leurs aventures en gémissant et en pleurant, au souvenir des maux sans 615 nombre et de toutes sortes qu'elle avaient soufferts ou vu souffrir, au cours de leur voyage souterrain — voyage dont la durée est de mille ans [757] —, tandis que celles-ci, qui venaient du ciel, parlaient de plaisirs délicieux et de visions d'une extraordinaire splendeur. Elles disaient beaucoup de choses, Glaucon, qui demanderaient beaucoup de temps à être rapportées. Mais en voici, d'après Er, le résumé. Pour tel nombre d'injustices qu'elle avait commises au détriment d'une personne, et pour tel

nombre de personnes au détriment de qui elle avait commis l'injustice, chaque âme recevait, pour chaque faute à tour de rôle, dix fois sa punition, et chaque b punition durait cent ans — c'est-à-dire la durée de la vie humaine — afin que la rançon fût le décuple du crime. Par exemple ceux qui avaient causé la mort de beaucoup de personnes — soit en trahissant des cités ou des armées, soit en réduisant des hommes en esclavage, soit en prêtant la main à quelque autre scélératesse — étaient tourmentés au décuple pour chacun de ces crimes. Ceux qui au contraire avaient fait du bien autour d'eux, qui avaient été justes et pieux, en obtenaient dans la même proportion c la récompense méritée. Au sujet des enfants morts dès leur naissance, ou n'ayant vécu que peu de jours, Er donnait d'autres détails [758] qui ne valent pas d'être rapportés. Pour l'impiété et la piété à l'égard des dieux et des parents, et pour l'homicide [759], il y avait, d'après lui, des salaires encore plus grands.

Il était en effet présent, disait-il, quand une âme demanda à une autre où se trouvait Ardiée le Grand [760]. Cet Ardiée avait été tyran d'une cité de Pamphylie mille ans avant ce temps-là; il avait tué son vieux père, d son frère aîné, et commis, disait-on, beaucoup d'autres actions sacrilèges. Or donc l'âme interrogée répondit : « Il n'est point venu, il ne viendra jamais en ce lieu. Car, entre autres spectacles horribles, nous avons vu celui-ci. Comme nous étions près de l'ouverture et sur le point de remonter, après avoir subi nos peines, nous aperçûmes soudain cet Ardiée avec d'autres — la plupart étaient des tyrans comme lui, mais il y avait aussi des particuliers qui s'étaient rendus coupables de grands crimes; ils e croyaient pouvoir remonter, mais l'ouverture leur refusa le passage, et elle mugissait chaque fois que tentait de sortir l'un de ces hommes qui s'étaient irrémédiablement voués au mal, ou qui n'avaient point suffisamment expié. Alors, disait-il, des êtres sauvages, au corps tout embrasé [761], qui se tenaient près de là, en entendant le mugissement saisirent les uns et les emmenèrent; quant

à Ardiée et aux autres, après leur avoir lié les mains, les 616 pieds et la tête, ils les renversèrent, les écorchèrent, puis les traînèrent au bord du chemin et les firent plier sur des genêts épineux, déclarant à tous les passants pourquoi ils les traitaient ainsi, et qu'ils allaient les précipiter dans le Tartare [762]. » En cet endroit, ajoutait-il, ils avaient ressenti bien des terreurs de toute sorte, mais celle-ci les surpassait toutes : chacun craignait que le mugissement ne se fît entendre au moment où il remonterait, et ce fut pour eux une vive joie de remonter sans qu'il rompît le silence. Tels étaient à peu près les peines et les châtiments, ainsi que les récompenses correspondantes. b

Chaque groupe passait sept jours dans la prairie; puis, le huitième, il devait lever le camp et se mettre en route pour arriver, quatre jours après, en un lieu d'où l'on découvre, s'étendant depuis le haut à travers tout le ciel et toute la terre, une lumière droite comme une colonne [763], fort semblable à l'arc-en-ciel, mais plus brillante et plus pure. Ils y arrivèrent après un jour de marche; et là, au milieu de la lumière, ils virent les extrémités des attaches c du ciel [764] — car cette lumière est le lien du ciel : comme ces armatures qui ceignent les flancs des trières, elle maintient l'assemblage de tout ce qu'il entraîne dans sa révolution; — à ces extrémités est suspendu le fuseau de la Nécessité qui fait tourner toutes les sphères; la tige et le crochet sont d'acier, et le peson un mélange d'acier et d'autres matières. Voici quelle est la nature d du peson : pour la forme il ressemble à ceux d'ici-bas; mais, d'après ce que disait Er, il faut se le représenter comme un grand peson complètement évidé à l'intérieur dans lequel s'ajuste un autre peson semblable, mais plus petit — à la manière de ces boîtes qui s'ajustent les unes dans les autres — et, pareillement, un troisième, un quatrième et quatre autres. Car il y a en tout huit pesons insérés les uns dans les autres, laissant voir dans le haut e leurs bords circulaires [765], et formant la surface continue d'un seul peson autour de la tige, qui passe par le milieu du huitième. Le bord circulaire du premier peson, le peson

extérieur, est le plus large, puis viennent, sous ce rapport : au deuxième rang celui du sixième, au troisième rang celui du quatrième, au quatrième rang celui du huitième, au cinquième celui du septième, au sixième celui du cinquième, au septième celui du troisième et au huitième celui du second [766]. Le premier cercle, le cercle du plus grand, est pailleté, le septième brille du plus vif éclat, le
617 huitième se colore de la lumière qu'il reçoit du septième, le deuxième et le cinquième, qui ont à peu près la même nuance, sont plus jaunes que les précédents, le troisième est le plus blanc de tous, le quatrième est rougeâtre, et le sixième a le second rang pour la blancheur [767]. Le fuseau tout entier tourne d'un même mouvement circulaire, mais, dans l'ensemble entraîné par ce mouvement, les sept cercles intérieurs accomplissent lentement des révolutions de sens contraire à celui du tout [768]; de ces cercles,
b le huitième est le plus rapide, puis viennent le septième, le sixième et le cinquième qui sont au même rang pour la vitesse; sous ce même rapport le quatrième leur parut avoir le troisième rang dans cette rotation inverse, le troisième le quatrième rang, et le deuxième le cinquième [769]. Le fuseau lui-même tourne sur les genoux de la Nécessité. Sur le haut de chaque cercle se tient une Sirène qui tourne avec lui en faisant entendre un seul son, une seule note; et ces huit notes composent ensemble une seule harmonie. Trois autres femmes, assises à l'entour à inter-
c valles égaux, chacune sur un trône, les filles de la Nécessité, les Moires, vêtues de blanc et la tête couronnée de bandelettes, Lachésis, Clôthô et Atropos, chantent, accompagnant l'harmonie des Sirènes, Lachésis le passé, Clôthô le présent, Atropos l'avenir. Et Clôthô touche de temps en temps de sa main droite le cercle extérieur du fuseau pour le faire tourner, tandis qu'Atropos, de sa main gauche, touche pareillement les cercles intérieurs.
d Quant à Lachésis, elle touche tour à tour le premier et les autres de l'une et de l'autre main.

Donc, lorsqu'ils arrivèrent, il leur fallut aussitôt se présenter à Lachésis. Et d'abord un hiérophante les

rangea en ordre; puis, prenant sur les genoux de Lachésis des sorts et des modèles de vie, il monta sur une estrade élevée et parla ainsi :

« Déclaration de la vierge Lachésis, fille de la Nécessité. Ames éphémères [770], vous allez commencer une nouvelle carrière et renaître à la condition mortelle. Ce n'est point un génie qui vous tirera au sort, c'est e
vous-mêmes qui choisirez votre génie. Que le premier désigné par le sort choisisse le premier la vie à laquelle il sera lié par la nécessité. La vertu n'a point de maître : chacun de vous, selon qu'il l'honore ou la dédaigne, en aura plus ou moins. La responsabilité appartient à celui qui choisit. Dieu n'est point responsable [771]. »

A ces mots, il jeta les sorts et chacun ramassa celui qui était tombé près de lui, sauf Er, à qui on ne le permit pas. Chacun connut alors quel rang lui était échu pour choisir. Après cela, l'hiérophante étala devant eux des 618
modèles de vie en nombre supérieur de beaucoup à celui des âmes présentes. Il y en avait de toutes sortes : toutes les vies des animaux et toutes les vies humaines; on y trouvait des tyrannies, les unes qui duraient jusqu'à la mort, les autres interrompues au milieu, qui finissaient dans la pauvreté, l'exil et la mendicité. Il y avait aussi des vies d'hommes renommés soit pour leur aspect physique, leur beauté, leur force ou leur aptitude à la lutte, soit pour leur noblesse et les grandes qualités b
de leurs ancêtres; on en trouvait également d'obscures sous tous ces rapports, et pour les femmes il en était de même. Mais ces vies n'impliquaient aucun caractère déterminé de l'âme [772], parce que celle-ci devait nécessairement changer suivant le choix qu'elle faisait. Tous les autres éléments de l'existence étaient mêlés ensemble, et avec la richesse, la pauvreté, la maladie et la santé; entre ces extrêmes il existait des partages moyens. C'est là, ce semble, ami Glaucon, qu'est pour l'homme le risque capital; voilà pourquoi chacun de nous, laissant c
de côté toute autre étude, doit surtout se préoccuper de rechercher et de cultiver celle-là, de voir s'il est à même

de connaître et de découvrir l'homme qui lui donnera la capacité et la science de discerner les bonnes et les mauvaises conditions, et de choisir toujours et partout la meilleure, dans la mesure du possible. En calculant quel est l'effet des éléments dont nous venons de parler, pris ensemble puis séparément, sur la vertu d'une vie, il saura le bien et le mal que procure une certaine beauté, d unie soit à la pauvreté soit à la richesse, et accompagnée de telle ou telle disposition de l'âme; quelles sont les conséquences d'une naissance illustre ou obscure, d'une condition privée ou publique, de la force ou de la faiblesse, de la facilité ou de la difficulté à apprendre, et de toutes les qualités semblables de l'âme, naturelles ou acquises, quand elles sont mêlées les unes aux autres; de sorte qu'en rapprochant toutes ces considérations, et en ne perdant pas de vue la nature de l'âme, il pourra choisir entre e une vie mauvaise et une vie bonne, appelant mauvaise celle qui aboutirait à rendre l'âme plus injuste, et bonne celle qui la rendrait plus juste, sans avoir égard à tout le reste; car nous avons vu que, pendant cette vie et après la mort, c'est le meilleur choix qu'on puisse faire. Et il faut garder cette opinion avec une inflexibilité adaman-
618 tine en descendant chez Hadès, afin de ne pas se laisser éblouir, là non plus, par les richesses et les misérables objets de cette nature; de ne pas s'exposer, en se jetant sur des tyrannies ou des conditions semblables, à causer des maux sans nombre et sans remède, et à en souffrir soi-même de plus grands encore; afin de savoir, au contraire, choisir toujours une condition moyenne et fuir les excès dans les deux sens, en cette vie autant qu'il est possible, et en toute vie à venir; car c'est à cela b qu'est attaché le plus grand bonheur humain.

Or donc, selon le rapport du messager de l'au-delà, l'hiérophante avait dit en jetant les sorts : « Même pour le dernier venu, s'il fait un choix sensé et persévère avec ardeur dans l'existence choisie, il est une condition aimable et point mauvaise. Que celui qui choisira le premier ne se montre point négligent, et que le dernier ne

perde point courage. » Comme il venait de prononcer ces paroles, dit Er, celui à qui le premier sort était échu vint tout droit choisir la plus grande tyrannie et, emporté par la folie et l'avidité, il la prit sans examiner suffisamment ce qu'il faisait; il ne vit point qu'il y était impliqué c par le destin que son possesseur mangerait ses enfants et commettrait d'autres horreurs; mais quand il l'eut examinée à loisir, il se frappa la poitrine et déplora son choix, oubliant les avertissements de l'hiérophante; car au lieu de s'accuser de ses maux, il s'en prenait à la fortune, aux démons, à tout plutôt qu'à lui-même. C'était un de ceux qui venaient du ciel : il avait passé sa vie précédente dans une cité bien policée, et appris la vertu par l'habitude et sans philosophie [773]. Et l'on peut dire d que parmi les âmes ainsi surprises, celles qui venaient du ciel n'étaient pas les moins nombreuses, parce qu'elles n'avaient pas été éprouvées par les souffrances; au contraire, la plupart de celles qui arrivaient de la terre, ayant elles-mêmes souffert et vu souffrir les autres, ne faisaient point leur choix à la hâte. De là venait, ainsi que des hasards du tirage au sort, que la plupart des âmes échangeaient une bonne destinée pour une mauvaise ou inversement. Et aussi bien, si chaque fois qu'un homme naît à la vie terrestre il s'appliquait sainement à la philosophie, et que le sort ne l'appelât point à choisir e parmi les derniers, il semble, d'après ce qu'on rapporte de l'au-delà, que non seulement il serait heureux ici-bas, mais que son voyage de ce monde en l'autre et son retour se feraient, non par l'âpre sentier souterrain, mais par la voie unie du ciel [774].

Le spectacle des âmes choisissant leur condition, ajoutait Er, valait la peine d'être vu, car il était pitoyable, 620
ridicule et étrange. En effet, c'était d'après les habitudes de la vie précédente que, la plupart du temps, elles faisaient leur choix. Il avait vu, disait-il, l'âme qui fut un jour celle d'Orphée choisir la vie d'un cygne, parce que, en haine du sexe qui lui avait donné la mort, elle ne voulait point naître d'une femme; il avait vu l'âme de Thamyras

choisir la vie d'un rossignol, un cygne échanger sa condition contre celle de l'homme, et d'autres animaux
b chanteurs faire de même. L'âme appelée la vingtième à choisir prit la vie d'un lion : c'était celle d'Ajax, fils de Télamon, qui ne voulait plus renaître à l'état d'homme, n'ayant pas oublié le jugement des armes. La suivante était l'âme d'Agamemnon; ayant elle aussi en aversion le genre humain, à cause de ses malheurs passés, elle troqua sa condition contre celle d'un aigle. Appelée parmi celles qui avaient obtenu un rang moyen, l'âme d'Atalante, considérant les grands honneurs rendus aux
c athlètes, ne put passer outre, et les choisit. Ensuite il vit l'âme d'Epéos, fils de Panopée, passer à la condition de femme industrieuse, et loin, dans les derniers rangs, celle du bouffon Thersite revêtir la forme d'un singe [775]. Enfin l'âme d'Ulysse, à qui le sort avait fixé le dernier rang, s'avança pour choisir; dépouillée de son ambition par le souvenir de ses fatigues passées, elle tourna longtemps à la recherche de la condition tranquille d'un homme privé; avec peine elle en trouva une qui gisait dans un coin, dédaignée par les autres; et quand elle
d l'aperçut, elle dit qu'elle n'eût point agi autrement si le sort l'avait appelée la première, et, joyeuse, elle la choisit. Les animaux, pareillement, passaient à la condition humaine ou à celle d'autres animaux, les injustes dans les espèces féroces, les justes dans les espèces apprivoisées; il se faisait ainsi des mélanges de toutes sortes.

Lors donc que toutes les âmes eurent choisi leur vie, elles s'avancèrent vers Lachésis dans l'ordre qui leur avait été fixé par le sort. Celle-ci donna à chacune le génie
e qu'elle avait préféré, pour lui servir de gardien pendant l'existence et accomplir sa destinée. Le génie la conduisait d'abord à Clôthô et, la faisant passer sous la main de cette dernière et sous le tourbillon du fuseau en mouvement, il ratifiait le destin qu'elle avait élu. Après avoir touché le fuseau, il la menait ensuite vers la trame d'Atropos, pour rendre irrévocable ce qui avait été filé par Clôthô; alors, sans se retourner, l'âme passait sous

le trône de la Nécessité; et quand toutes furent de l'autre 621
côté, elles se rendirent dans la plaine du Léthé, par une chaleur terrible qui brûlait et qui suffoquait : car cette plaine est dénuée d'arbres et de tout ce qui pousse de la terre. Le soir venu, elles campèrent au bord du fleuve Amélès, dont aucun vase ne peut contenir l'eau. Chaque âme est obligée de boire une certaine quantité de cette eau, mais celles que ne retient point la prudence en boivent plus qu'il ne faudrait. En buvant on perd le souvenir de b
tout [776]. Or, quand on se fut endormi, et que vint le milieu de la nuit, un coup de tonnerre éclata, accompagné d'un tremblement de terre, et les âmes, chacune par une voie différente, soudain lancées dans les espaces supérieurs vers le lieu de leur naissance, jaillirent comme des étoiles. Quant à lui, disait Er, on l'avait empêché de boire de l'eau; cependant il ne savait point par où ni comment son âme avait rejoint son corps; ouvrant tout à coup les yeux, à l'aurore, il s'était vu étendu sur le bûcher.

Et c'est ainsi, Glaucon, que le mythe a été sauvé de l'oubli et ne s'est point perdu; et il peut nous sauver c
nous-mêmes si nous y ajoutons foi; alors nous traverserons heureusement le fleuve du Léthé et nous ne souillerons point notre âme. Si donc vous m'en croyez, persuadés que l'âme est immortelle et capable de supporter tous les maux, comme aussi tous les biens, nous nous tiendrons toujours sur la route ascendante, et, de toute manière, nous pratiquerons la justice et la sagesse. Ainsi nous serons d'accord avec nous-mêmes et avec les dieux, tant que nous resterons ici-bas, et lorsque nous aurons rem- d
porté les prix de la justice, comme les vainqueurs aux jeux qui passent dans l'assemblée pour recueillir ses présents. Et nous serons heureux ici-bas et au cours de ce voyage de mille ans que nous venons de raconter [777].

FIN DE LA RÉPUBLIQUE

NOTES

LIVRE I

1. Il s'agit probablement, comme en témoigne un autre passage du premier livre (354 a) de la déesse que les Thraces honoraient sous le nom de Bendis, et dont le culte venait d'être importé à Athènes. Toutefois, certains commentateurs ont émis une hypothèse différente : « Alii — écrit Schneider — Minervam intelligunt quae vulgo ἡ θεός appellabatur; neque mihi videtur Socrates in ista Panathenaeorum propinquitate de Minerva veneranda cogitare non potuisse : sed quod simpliciter τὴν ἑορτὴν dicit, numina diversa statuere non sinit. » Selon Foucart (*Des associations religieuses chez les Grecs*, p. 131) le culte de Bendis avait été introduit en Attique par les marchands thraces, très nombreux au Pirée.

2. C'est le célèbre orateur de ce nom. Son père, Céphale, n'était pas Athénien de naissance. Riche fabricant d'armes syracusain venu se fixer au Pirée sur le conseil de Périclès, il appartenait à cette classe d'hommes de négoce qui cherchent un titre de noblesse dans la culture de la philosophie et des belles-lettres. Après sa mort ses fils furent victimes de la tyrannie des Trente. On sait que Lysias parvint à s'enfuir, mais Polémarque fut condamné à boire la ciguë (404 av. J.-C.).

3. Sur le sophiste Thrasymaque voy. notre *Introduction*, et cf. Phèdre 260 c, 266 c, 267 c-d et 269 d.

4. Sur Clitophon voy. l'*Introduction*. On ne sait rien de Charmantide qui n'est cité dans aucun autre endroit des Dialogues.

5. Expression empruntée à Homère (*Iliade*, XXII, 60, XXIV, 487) et à Hésiode (*Les Travaux et les Jours*, 331).

6. Ce vieux proverbe est le suivant d'après le Scoliaste : κολοιὸς ποτὶ κολοιὸν ἰζάνει : *le geai perche auprès du geai*. Cf. *Phèdre* 240 c : ἥλιξ ἥλιξα τέρπει.

7. Cicéron a imité ce passage dans le *De Senectute*, III, 7, 8.

8. L'anecdote est rapportée de façon quelque peu différente par Hérodote (VIII, 125).

9. Nous suivons la ponctuation de l'édition Burnet: καὶ αὐτός — ἤτοι ὑπὸ τοῦ γήρως ἀσθενείας ἢ καὶ ὥσπερ ἤδη ἐγγυτέρω ὢν τῶν ἐκεῖ μᾶλλόν τι καθορᾷ αὐτά — ὑποψίας δ' οὖν καὶ δείματος μεστὸς γίγνεται κτλ...

10. Voy. Bergk : *Poet. Lyr. Gr.* [4], I, p. 452.

11. Le personnage de Céphale éclaire d'une sereine lumière toute cette première partie du dialogue. Ce sage vieillard a exprimé, sur la justice, l'opinion des honnêtes gens, en des termes où transparaît la simplicité de son âme, embellie de hautes préoccupations par les approches de la mort. Mais il ne se mêlera pas à la discussion, car, dit Cicéron (*Ep. ad Att.*, IV, 16, 3) « credo Platonem vix putasse satis consonum fore, si hominem id aetatis in tam longo sermone diutius retinuisset ». On saisit là une des délicatesses de l'art de Platon.

12. L'étude des poètes faisait le fond de la première éducation chez les Grecs. Elle avait pour but non seulement la formation du goût, mais encore la formation morale. L'opinion que Platon prête à Simonide était, en réalité, communément admise. A travers le vieux poète ce sont ici les contemporains du philosophe qui sont visés. Dans son édition de la *République* (tome I, p. 12 *n.*) J. Adam cite à ce sujet de nombreuses références. On pourrait les résumer dans ce témoignage de Xénophon (*Hiéron*, II, 2) :

« καὶ μὴν πλείστου γε δοκεῖ ἀνὴρ ἐπαίνου ἄξιος εἶναι, ὃς ἂν φθάνῃ τοὺς μὲν πολεμίους κακῶς ποιῶν, τοὺς δὲ φίλους εὐεργετῶν. »

13. C'est une opinion souvent exprimée par Socrate que la connaissance d'un objet implique la connaissance de son contraire (cf. *Phèdre*, 97 d). Ici cette opinion prend un tour sophistique bien fait pour confondre un disciple des Sophistes.

14. *Odyssée*, XIX, 394 :

« ... μετ' Αὐτόλυκον τε καὶ υἷας,
μητρὸς ἑῆς πατέρ' ἐσθλόν, ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο
κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε. »

« De cet Autolycos sa mère était la fille, et ce héros passait pour le plus grand voleur et le meilleur parjure. » (V. Bérard, tom. III, p. 84.)

15. « Le même mode de raisonnement se retrouve en 339 b et suiv. — Cf. aussi *Hipp. Majeur*, 284 d. » (Adam.)

16. Tyran de Corinthe, compté généralement parmi les Sept Sages. Platon toutefois ne le mentionne pas dans sa liste du *Protagoras*, 343 a. Il cite à sa place Chilon de Lacédémone.

17. Il s'agit de Perdiccas II, père d'Archelaüs (cf. *Gorgias*, 471 b).

18. Puissant citoyen de Thèbes. Platon indique l'origine de sa fortune dans le *Ménon* 90 a.

19. ἦκεν ἐφ' ἡμᾶς ὡς διαρπασόμενος. — J. Adam remarque très justement (tom. I, p. 23, *n.*) que ἦκεν n'est pas, comme l'ont cru certains traducteurs, le parfait de ἥκω, mais l'aoriste 1 de ἵημι. L'expression ἥκειν ἐφ' ἡμᾶς serait trop faible entre συστρέψας ἑαυτὸν ὥσπερ θηρίον et ὡς διαρπασόμενος.

20. C'était une opinion populaire chez les Anciens que le regard du loup rendait muet. Pour éviter ce malheur il fallait regarder le loup avant d'en être regardé. Cf. Théocrite, XIV, 22, et Virgile, *Eglogues*, IX, 53-54 :

« *....vox quoque Mœrim*
Jam fugit ipsa; lupi Mœrim videre priores. »

21. καὶ ἀπότεισον ἀργύριον. — Littéralement : « T *allongeras* de l'argent (au sens populaire de l'expression française). » Sur les sentiments intéressés de Thrasymaque cf. *Phèdre* 266 c.

22. Polydamas, athlète de taille gigantesque, fut vainqueur aux Jeux Olympiques en 408 av. J.-C. Pausanias (VI, 5) rapporte quelques-unes de ses merveilleuses prouesses.

23. Ἆρ' οὖν καὶ ἑκάστῃ τῶν τεχνῶν ἔστι τι συμφέρον ἄλλο ἢ ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι; — Cette phrase ne s'accorde guère avec le contexte, à moins de l'interpréter dans un sens très large. Nous devons supposer, dit Adam (tom. I, p. 35 *n.*), qu'elle équivaut à ceci : « Aucun art n'a d'*avantage* propre, à moins qu'on appelle *avantage* sa perfection. » Par la suite, en effet, elle est expliquée en ce sens : aucun art n'a besoin de *vertu* supplémentaire, puisque, en tant qu'art, il est lui-même parfait. Le Ms. de Florence et le Monac. *q* portent des additions marginales qui lèvent la difficulté: Ἆρ' οὖν καὶ ἑκάστῃ τῶν τεχνῶν ἔστι τι συμφέρον ἄλλο <οὗ προσδεῖται> ἢ <ἐξαρκεῖ ἑκάστη αὐτὴ αὑτῇ, ὥστε> τελέαν εἶναι; Quelle qu'en soit l'authenticité, il est permis de remarquer avec Schneider : « Platonem non solum potuisse, sed etiam debuisse vel haec ipsa *vel consimilia* scribere. »

24. Un art quelconque est comparé à un organe. Pour qu'il remplisse sa fonction faut-il qu'il ait une certaine *vertu*, comparable à la *faculté* de l'organe? Et, de même que cette faculté demande un art spécial pour s'exercer, de même la *vertu* de l'art a-t-elle besoin d'un second art qui assure son exercice? C'est à une réponse négative que Socrate amène son interlocuteur par ces questions.

25. Cf. Aristote, *Polit.*, A, 9. 1258 a : « ἀνδρίας γὰρ οὐ χρήματα ποιεῖν ἐστιν ἀλλὰ θάρσος, οὐδὲ στρατηγικῆς καὶ ἰατρικῆς, ἀλλὰ τῆς μὲν νίκην, τῆς δ' ὑγίειαν. οἱ δὲ πάσας ποιοῦσι χρηματιστικάς, ὡς τοῦτο τέλος ὄν, πρὸς δὲ τὸ τέλος ἅπαντα δέον ἁπαντᾶν. » « Il n'appartient pas au courage de procurer des richesses, mais une mâle assurance, ni à

l'art du stratège ou du médecin d'enrichir, mais à l'un de donner la victoire, à l'autre la santé. Et cependant on fait de tous ces arts une affaire d'argent, comme si c'était là leur fin propre et que tout en eux dût viser à atteindre cette fin. »

26. Cf. Aristote, *Eth. à Nicom.*, V, 3. 1130 a : « διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερόν ἐστιν· ἄλλῳ γὰο τὰ συμφέροντα πράττει, ἢ ἄρχοντι ἢ κοινωνῷ. » « Pour la même raison la justice, seule entre les vertus, paraît être un bien étranger, parce que relatif à un autre; c'est en effet l'intérêt d'un autre qu'elle assure, soit chef, soit associé. »

27. Tout le discours de Thrasymaque est une parodie du langage des sophistes. Il n'est guère possible au traducteur d'en rendre le caractère.

28. Cf. liv. VII, 519 d et suiv.

29. Première mention de la cité idéale dont le plan sera tracé dans les cinquième, sixième et septième livres.

30. Cette idée qui de prime abord semble égoïste est expliquée en 520 d.

31. « Etablir alternativement des listes d'avantages était la méthode bien connue de la Fable. Voy. le livre II (361 d, 362 c-e, 365 a); comp. le *Choix d'Héraclès* (Xénoph. *Mém.*, II, 1) et la discussion entre le Juste et l'Injuste dans les *Nuées* d'Aristophane. » (Pr. Bosanquet : *A Companion to Plato's Republic for English readers*, London, 4th imp., p. 58.)

32. Cette notion de la justice rappelle celle de la vertu que Calliclès développe dans le *Gorgias*, 491 e et suiv.

33. Cf. liv. IV, 433 a - 434 e.

34. Cf. *Phédon*, 105 c. — La définition de la fonction de l'âme est ici complète et précédée de celle de fonction en général. Par contre, dans le *Phédon*, nous trouvons cette même définition sans commentaire. « Nous avons, écrit W. Lutoslawski (*The Origin and Growth of Plato's Logic*, ch. VI, p. 275), d'une part une induction élémentaire, et d'autre part le résultat de cette induction cité comme vérité évidente. En pareil cas l'explication la plus longue peut être considérée comme la première. » Lutoslawski se sert de cet argument, entre autres, pour établir que le livre A de la *République* est antérieur au *Phédon*.

Par ailleurs, le passage 353 e paraît être un développement de ce qui, dans le *Gorgias*, 506 e, est appelé l'ordre de l'âme. Il s'ensuit, selon le même auteur, que le premier livre de la *République* doit être placé, dans l'ordre chronologique, entre le *Gorgias* — auquel il ressemble par bien des points — et le *Phédon* qui dénote un enrichissement sensible des théories platoniciennes. (Voy. l'*Introduction.*)

35. « La notion de l'existence d'un pouvoir particulier de l'âme est ici introduite en connexion avec la remarque que chaque espèce de perception dépend d'une faculté spéciale, ayant pour fin une activité déterminée, qui ne peut s'exercer autrement que par l'organe du sens correspondant... C'est là un clair exposé de la théorie connue aujourd'hui sous le nom de loi des énergies spécifiques des sens. Mais Platon n'accorda aucune importance spéciale à cette remarque; il la prit simplement comme analogie pour établir sa théorie générale des facultés humaines (Lutoslawski, *op. cit.*, p. 276). »

36. Cette conclusion négative rappelle celles des premiers dialogues, et notamment du *Charmide*. Elle laisse cependant entrevoir que la question, mal posée, sera reprise et examinée logiquement dans la suite; on s'efforcera alors de définir l'essence de la justice avant de rechercher ses attributs.

Ainsi, le premier livre tout entier n'est qu'une sorte de prélude, qui sert à poser le problème dans ses termes les plus familiers, et à indiquer les solutions courantes qu'il reçoit.

LIVRE II

37. *Classification des biens dans les Dialogues.* — Dans le *Gorgias* (467 e) Platon admet, entre les biens et les maux, une troisième classe de choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais tiennent le milieu entre les deux : « Parmi les biens on rangera la sagesse, la santé, la richesse, tandis que leurs contraires seront des maux, et, sous le nom d'intermédiaires, on comprendra certaines actions, comme être assis, courir, naviguer, ou certains êtres tels que les pierres, le bois..., en d'autres termes tout ce qui participe tantôt au bien, tantôt au mal, sans être absolument l'un ou l'autre, tantôt même tout ce qui n'est ni l'un ni l'autre... ἃ ἐνίοτε μὲν μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, ἐνίοτε τοῦ κακοῦ, ἐνίοτε δὲ οὐδετέρου ... » (J. Souilhé : *La Notion platonicienne d'Intermédiaire dans la Philosophie des Dialogues*, p. 47. — Alcan, 1919).

Dans l'*Euthydème* (279 a et suiv.), Platon ne se contente plus d'une simple énumération; il place la science (σοφία) au-dessus de tous les autres biens, parce qu'elle en est la condition : πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους.

Dans les *Lois* (631 b), les biens sont divisés en deux classes : les biens humains et les biens divins. Les premiers dépendent des seconds, de sorte que la cité qui possède les biens divins possède aussi les autres, et la cité qui ne les possède pas est privée de tout bien : καὶ ἐὰν μὲν δέχηταί τις τὰ μείζονα πόλις κτᾶται καὶ τὰ ἐλάττονα, εἰ δὲ μὴ στέρεται ἀμφοῖν. Le premier des biens humains est la santé, le deuxième la beauté, le troisième la force, le quatrième

la fortune. Quant aux biens divins, ils viennent dans l'ordre suivant:

1° La sagesse (φρόνησις);
2° La tempérance (σωφροσύνη);
3° La justice (ἐκ δὲ τούτων — i. e. la sagesse et la tempérance — κραθέντων τρίτον ἂν εἴη δικαιοσύνη);
4° Le courage (ἀνδρεία).

En 697 b cette classification est reprise, et les biens sont ainsi énumérés par ordre d'importance:

1° Biens attachés aux qualités de l'âme;
2° Biens attachés aux qualités du corps;
3° Biens attachés à la possession des richesses.

Cf. Aristote: *Eth. à Nicom.*, I, 8. 1096 b 12 et suiv.

38. Ces plaisirs inoffensifs sont définis dans les *Lois*, 667 e; cf. aussi *Philèbe* 51 b. Une conception analogue se retrouve chez Aristote (*Polit.* Θ, 5. 1339 b 25), qui considère les plaisirs inoffensifs comme utiles tant à cause de leur valeur morale que récréative: « ὅσα γὰρ ἀβλαβῆ τῶν ἡδέων, οὐ μόνον ἁρμοττεῖ πρὸς τὸ τέλος, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν ἀνάπαυσιν. »

39 Cf. Aristote: *Ethique à Nicom.*, I, 4. 1096 b 16.

40. Cf. *infra* 360 c. et liv. VI, 493 c.

41. Cela suppose que le bien des uns ne peut se fonder que sur le préjudice des autres. Toute la doctrine sociale de Platon est une protestation contre cette erreur.

42. Glaucon introduit ici une distinction entre la nature et la loi qui n'était point dans le discours de Thrasymaque: la nature ne connaît que l'injustice; la loi, qui assure la justice, s'est constituée en même temps que la société. — Mais, objectera-t-on, prétendre que les hommes se soumirent un jour à la loi sociale par crainte de l'injustice, revient à dire que ces hommes avaient déjà, *naturellement*, le sens de la justice, qui est un sens éminemment social. Et aussi bien, la société, selon Platon et Aristote, est-elle un fait naturel et non la conséquence d'un contrat. (Voy. *infra*, 369 b; Aristote: *Polit.* A, 2. 1252 b 25 et suiv.)

On peut rapprocher de l'opinion soutenue ici par Glaucon celle du sophiste Lycophron: « ὁ νόμος συνθήκη, καὶ καθάπερ ἔφη Λυκόφρων, ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων, ἀλλ' οὐχ οἷος ποιεῖν ἀγαθοὺς καὶ δικαίους τοὺς πολίτας. » « La loi est un contrat, une garantie des droits mutuels des hommes, mais elle ne peut rendre les citoyens bons et justes. » (in *Aristotelis Polit.*, Γ, 9. 1280 b 10.)

43. τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ. — Certains éditeurs et traducteurs, estimant que le Gygès en question devait être le fondateur de la dynastie des Mermnades en Lydie, dont Hérodote raconte l'histoire (I, 7), ont ainsi corrigé le texte: Γύγῃ τῷ τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ, « à Gygès l'ancêtre du Lydien ». Le « Lydien » serait le célèbre Crésus πέμτος ἀπόγονος Γύγεω selon Hérodote (I. 13).

Mais il n'y a aucune raison décisive d'identifier le Gygès de l'histoire avec celui de la légende, dont parle Platon. En effet, en racontant comment Gygès s'empara du trône de Lydie après avoir assassiné le roi Candaule, Hérodote ne mentionne pas le rôle de l'anneau magique, et il est peu probable qu'il eût passé sous silence ce curieux détail s'il l'avait connu. Nicolas de Damas (*Frag. Hist. Graec.*, édit. Müller, III, pp. 382-86) qui paraît suivre une tradition différente, ne parle pas, non plus, du précieux talisman. D'autre part, nous ne sommes nullement autorisés à corriger le texte des Mss. dont l'exactitude, pour ce passage, nous est confirmée par Proclus (*Comm. in Remp. Pl. part. ined.*, édit. Schöll, p. 60).

On peut donc conclure que le Gygès de Platon n'est pas le Gygès historique, mais l'un de ses ancêtres — ou bien penser, avec Schneider, que ce personnage est une invention de Platon: « Platoni vero licebat alterum Gygen fingere, ingenio et fortuna similem interfectori Candaulae, quem ideo genus ab illo ducentem facit, prioris nomen, quippe quod commune ei cum posteriori esset, reticens. » Cette dernière solution explique l'emploi au X° livre, de l'expression τὸν Γύγου δακτύλιον (612 b).

44. Nous adoptons, en ce passage, la conjecture du Dr Jackson (*Proceedings of the Cambridge Philol. Society*, Vol II, 1882, p. 12, cit. par Adam, *Rep.*, App. to book II) et nous lisons: τούτου δὲ ἄλλο μὲν οὐδέν, περὶ δὲ τῇ χειρὶ χρυσοῦν δακτύλιον, περιελόμενον ἐκθῆναι, au lieu de: τοῦτον δὲ ἄλλο μὲν ἔχειν οὐδέν, περὶ δὲ τῇ χειρὶ χρυσοῦν δακτύλιον, ὃν περιελόμενον κτλ.

45. Xénophon (*Rep. Lac.*, 2, 8) nous apprend qu'à Sparte on punissait les enfants non pour avoir volé, mais pour n'avoir pas su dissimuler leur vol.

46. Conf. Cicéron; *De Officiis*, I, 41: « totius autem injustitiae nulla capitalior est, quam eorum, qui, cum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur ».

47. Ἀνασχινδυλευθήσεται: littéralement: « il sera *empalé.* »

48. *Les Sept contre Thèbes*, v. 592 et suiv. — Dans la tragédie d'Eschyle, Amphiaraos affirme qu'il ne veut pas paraître bon, mais l'être. Voy. *supra* 361 b.

49. Hésiode: *Les Travaux et les Jours*, 232-33.

50. *Odyssée*, XIX, 109 et suiv.

51. Platon attaque ici la conception orphique de la vie future. Voy. Lobeck: *Aglaophamus*, p. 807, qui cite Plutarque (*Vies par., Cimon et Lucullus*, 2): « Πλάτων ἐπισκώπει τοὺς περὶ τὸν Ὀρφέα τοῖς εὖ βεβιωκόσι φάσκοντας ἀποκεῖσθαι γέρας ἐν ᾅδου μέθην αἰώνιον. »

52. Cf. *Axiochos*, 371 c-d.

53. Allusion à une opinion fréquente chez les poètes (Hésiode: *Les Trav. et les Jours* 285, et Tyrtée 12, 29 et suiv.).

54. « Cette expression demi-proverbiale, écrit J. Adam, stigmatise l'avarice des devins et des prêtres mendiants. Platon a exprimé son mépris pour l'art divinatoire en général dans l'*Euthyphron* et en divers passages de ses dialogues (e. g. dans le *Timée* 71 e). Ici, il attaque particulièrement les *Orphéotélestes* (Ὀρφεοτελεσταί) ou frères orphiques dont parle Théophraste dans sa description *du superstitieux* (*Caract.*, 16)... On peut voir dans Démosthène (*de Coron.* § 258 et suiv.) les cérémonies qu'ils pratiquaient. Platon est d'accord avec la fraction la plus éclairée de ses concitoyens quand il condamne ces cultes dégradants et ces superstitions, en raison de leur tendance immorale. Voy. spécialement Foucart :*Des associations religieuses chez les Grecs* pp. 153-57, où sont réunies les opinions des écrivains anciens sur ce sujet. » (Adam, tom. I, pp. 80-81 *n.*)

55. Hésiode : *Les Travaux et les Jours*, 287-89.

56. Paroles de Phénix à Achille dans l'*Iliade*, IX, 497-501.

57. Platon pense peut-être ici à la purification d'Athènes par le Crétois Epiménide (596 av. J. C.).

58. Les philosophes anté-socratiques avaient déjà montré l'inanité de ces croyances et de ces rites. Dans ses critiques de la religion grecque Platon s'inspire souvent d'eux. Cf. ce passage d'Héraclite (Diels : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2te Auflage, erster Band, Berlin 1906 — p. 62, frgt 5) : « καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο οὔ τι γιγνώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι. » « Ils cherchent à se purifier en se souillant de sang, comme quelqu'un qui, ayant marché dans la boue, se nettoierait avec de la boue; or, l'homme qui agirait ainsi passerait pour dément. Et ils adressent des prières à ces statues (des dieux) comme quelqu'un qui converserait avec des maisons, ne connaissant pas la nature des dieux ni des héros. »

59. Sur les mystères on peut consulter, outre l'ouvrage de P. Foucart déjà cité: Goblet d'Alviella: *Eleusinia*; Victor Magnien: *Les mystères d'Eleusis, leurs origines, le rituel de leurs initiations* (1929); Perdrizet: *Cultes et mythes du Pangée*; L. R. Farnell: *The cults of the Greek States* (Oxford, 5 vol., 1896-1909); G. Giannelli: *Culti e miti della magna Grecia* (Florence, 1924); O. Kern: *Die Religion der Griechen* (Berlin, 1926), etc...

60. Pindare : Fragment 213.

61. Voy. dans le recueil de Bergk les fragments de deux fables

d'Archiloque (86-88 et 89) où le renard est mis en scène. L'expression de Platon rappelle un vers de la deuxième.

62. On appelait de ce nom, dans la théologie orphique, certaines divinités chthoniennes : Hécate, Déméter, Dionysos et surtout Zeus Meilichios (Zeus qui apaise). Voy. Lobeck (*Aglaoph.* p. 303) et V. Magnien (*op. cit.* p. 59 et suiv.) qui cite, entre autres références, un très curieux passage de Plutarque (*De facie in orbe Lunae*).

63. Allusion à Orphée, Musée, et aux autres « enfants des dieux » dont il est question en 368 b.

64. On peut admettre, affirme de même Aristote (*Polit.* Γ, 10. 1281 a 42 et suiv.), qu'il y a plus de sagesse dans la communauté que dans l'individu.

65. Ce passage « établit la méthode qui sera suivie dans le reste de l'ouvrage, excepté dans les livres V-VII, qui constituent une digression avouée, et dans le livre X, qui est une sorte d'épilogue. A chaque étape de son exposé, Platon nous rappelle plus ou moins explicitement la méthode qu'il se propose ici de suivre: à la fin de la première esquisse qu'il trace de l'État, 371 e; en connexion avec la φλεγμαίνουσα πόλις (cité atteinte d'inflammation) 372 e; avant d'aborder la théorie de l'éducation, 376 c-d, et à la fin de l'étude des *discours;* en réponse à une objection d'Adimante, liv. IV, 420 b-c; à la fin de la description de la cité juste, 427 d et suiv.; au livre V, quand se pose la question de la possibilité de la Cité idéale, 472 d et suiv.; au commencement de l'étude des États et des hommes dégénérés, liv. VIII, 545 b; et enfin, à l'aboutissement de la discussion, liv. IX, 577 c. » (Adam, *op. cit.*, pp.91-92,*n.*)

66. αὐτάρκης. — Ce mot deviendra un terme technique très important chez Aristote. Il servira à caractériser toute forme de vie qui peut être considérée comme une fin : la vie de la cité par opposition à celle de l'individu, et même à celle de la famille (*Polit.* A, 2. 1252 b 28 et suiv.); la vie heureuse par opposition à telle satisfaction particulière etc... « Le principe ici posé est un principe fondamental de toute philosophie ou religion. Le stoïcisme et l'épicurisme, en tant qu'ils visaient à faire de l'individu un être se suffisant à lui-même, allaient à l'encontre de ce principe que le christianisme a restauré. » (Pr. Bosanquet : *A Companion to Plato's Republic*, p. 81).

67. Οὕτω δὴ ἄρα παραλάμβανων ἄλλος ἐπ' ἄλλου, τὸν δ' ἐπ' ἄλλον χρείᾳ ... est une expression abrégée qui se rétablit ainsi : οὕτω δή ... ἄλλος ἄλλον, τὸν μὲν ἐπ' ἄλλου, τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρείᾳ.

68. Aristote (*Polit.* Δ, 4. 1291 a 10 et suiv.) critique ce passage parce que la formation des sociétés politiques y est expliquée

par les besoins matériels de l'homme, et non par la poursuite d'un bien moral : «καὶ ταῦτα πάντα γίγνεται πλήρωμα τῆς πρώτης πόλεως, ὡς τῶν ἀναγκαίων τε χάριν πᾶσαν πόλιν συνεστηκυῖαν, ἀλλ' οὐ τοῦ καλοῦ μᾶλλον, ἴσον τε δεομένην σκυτέων τε καὶ γεωργῶν. » Cette critique paraîtra assez mal fondée si l'on considère que Platon ne se propose pas ici de décrire *historiquement* la genèse de la cité en général, mais plutôt de donner une première idée des bases matérielles de sa Cité juste, se réservant d'en indiquer plus loin les bases spirituelles. Cf. *Lois*, liv. III, 676 a et suiv.

69. Sur l'origine de la monnaie, sa valeur symbolique, son rôle dans la multiplication des besoins, voy. Aristote : *Polit.*, A, 9. 1257 a 28 et suiv.

70. Conf. *Lois*, liv. XI, 918 a - 920 c.

71. On remarquera que Platon ne parle pas des esclaves. Est-ce oubli ou propos délibéré? La seconde hypothèse est la plus vraisemblable. Les esclaves seront introduits dans la cité par la guerre : ils se recruteront parmi les prisonniers barbares qui sont φύσει δοῦλοι (esclaves par nature). Et en effet, pour Platon comme pour Aristote, seul le Grec est né libre. « Τὸ φύσει ἄρχον, dit Aristote (*Polit.* A, 2. 1252 b 5 et suiv.), οὐκ ἔχουσιν (οἱ βάρβαροι), ἀλλὰ γίνεται ἡ κοινωνία αὐτῶν δούλης καὶ δούλου. διό φασιν οἱ ποιηταὶ

« βαρβάρων δ' Ἕλληνας ἄρχειν εἰκός, »

ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν. » « Chez les barbares il n'y a point d'être fait par nature pour gouverner; leur communauté est celle d'une esclave et d'un esclave. C'est pourquoi les poètes disent :

« Oui, le grec au barbare a droit de commander, »

puisque, par nature, barbare et esclave c'est tout un. » — Cf. *infra*, liv. V, 469 b sqq. et 470 c.

72. Les paysans grecs ne cuisaient au four que les pâtes de froment; les pâtes d'orge, mises dans des moules et séchées, donnaient des galettes de consommation courante.

73. Zeller, dans son célèbre ouvrage (*Die Philosophie der Griechen*, II, p. 325) suppose à tort que cette repartie contient une allusion méprisante aux doctrines d'Antisthène et des Cyniques. En réalité c'est avec sérieux, et non sans une poésie complaisante que Platon décrit le bonheur de la *Première Cité*. Et aussi bien, après les avoir modifiés et complétés, donnera-t-il quelques-uns de ses traits à la Cité idéale. Voy. *supra* note 68.

74. καὶ ἑταῖραι καὶ πέμματα. — Le rapprochement de ces mots, qui semble bizarre au premier abord, s'explique si l'on se rappelle que les aulétrides étaient introduites dans les festins au moment du dessert, en même temps que l'on apportait les πέμματα. Conf. Catulle (13, 1 suiv.) :

« ....cenabis bene
Si tecum attuleris bonam atque magnam
Cenam non sine candida puella
Et vino et sale et omnibus cachinnis. »

75. Conf. liv. III, 408 c sqq.

76. On remarquera que la guerre, conséquence d'un désir immodéré d'enrichissement, devient par la suite un bien, puisqu'elle est à l'origine de la classe des gardiens, chargée de maintenir l'ordre dans la cité. Du point de vue historique, il semble d'ailleurs que ce soit par la guerre que se forment les nations. (Voy. Bosanquet, *op. cit.*, p. 85.)

77. Dans Xénophon (*Mém.*, III, I) Socrate insiste également sur la nécessité d'une instruction spéciale pour les guerriers.

78. Il y a dans le texte un jeu de mots sur σκύλαξ (jeune chien) et φύλαξ (gardien).

79. θυμοειδής est un terme technique par lequel Platon caractérise en général les *passions généreuses* qui dépendent du θυμός. Selon J. Adam, qui cite Xénophon (*Mém.*, IV, 1. 3) ce terme faisait déjà partie du vocabulaire socratique. On trouvera sur ce sujet de plus amples indications dans l'ouvrage de P. Meyer : Ὁ θυμός *apud Arist. Platonemque* (1876), dont voici la conclusion: «Τὸν θυμὸν esse eam naturalem vim, qua ductus suam quisque propriam naturam explere studeat, quaque incitatus, quaecumque hanc naturam ipsi propriam tollere vel laedere conentur, fugiat, quae contra perfectiorem reddere possint, appetat. » — Cf. infra, liv. IV, 439 e.

80. Platon emploie ici le mot *philosophie* dans un sens très large, et non pas «dans un sens plus moral qu'intellectuel» comme le dit assez improprement J. Adam. En réalité, est φύσει φιλόσοφος tout être qui est naturellement porté vers la connaissance, et cherche en elle les directives de son action.

81. Le plan d'éducation contenu dans les livres II et III a pour but de purifier la τρυφῶσα πόλις qui a succédé à la πρώτη πόλις ou cité de nature. Ce plan concerne surtout la classe des gardiens. Au VII[e] livre, Platon décrira l'éducation qui convient à la classe des chefs. Sur l'éducation dans Platon on peut consulter : Nettleship, *Hellenica*, pp. 67-180, et Drygas Schneidemühl, *Platon's Erziehungstheorie n. s. Schrift. dargestellt* (1880) où l'on trouvera un utile résumé de la question.

82. Il faut entendre par là l'ensemble des arts auxquels président les Muses.

83. Platon insiste, comme on voit, sur l'importance des influences subies dès le jeune âge. Selon la remarque du Pr. Bosan-

quet (*op. cit.* p. 88) un spiritualisme abstrait ou négatif est fondamentalement incompatible avec la tendance générale de la pensée platonicienne.

84. Les mères et les nourrices avaient coutume de pratiquer des massages sur les nouveau-nés pour leur donner une bonne conformation. Voy. *Lois*, liv. VII, 789 e.

85. Pythagore, Xénophane et Héraclite avaient déjà protesté contre la théologie populaire, fondée sur l'autorité d'Homère et d'Hésiode. Voici les principaux reproches qu'ils faisaient à ces poètes :

1° Ils peignent les dieux sous des traits humains :

« ...δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε. »

(Xénophane, *Die Frag. d. Vors.* de Diels, p. 49, frgt 14). « Ils s'imaginent que les dieux ont été engendrés, et comme eux ont des vêtements, une voix et une forme. »

« ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἠὲ λέοντες
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
ἵπποι μέν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι>. »

(Xénophane, *ibid.*, frgt 15). « Mais si les bœufs, les chevaux ou les lions avaient des mains, et s'ils pouvaient avec leurs mains exécuter des œuvres d'art comme les hommes, les chevaux peindraient les dieux à la ressemblance des chevaux, et les bœufs à celle des bœufs; chacun d'eux les représenterait avec son propre corps et sous sa propre forme. »

2° Ils prêtent aux dieux des passions humaines :

« πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. »

(Xénophane, *ibid.* frgt 11). Homère et Hésiode ont attribué aux dieux tout ce qui est, parmi les hommes, sujet de honte et de blâme : le vol, l'adultère, et l'art de se tromper les uns les autres. »

Or, comment l'homme sensé pourrait-il suivre l'enseignement de prétendus maîtres qui ignorent à ce point la nature divine? Seule, la foule peut les croire : « τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δ' ἀγαθοί. » (Héraclite, *in op. cit.* p. 76, frgt 104). « Quel esprit ou quelle sagesse ont-ils? Ils croient les aèdes populaires et se font instruire par la multitude, ne sachant pas que la plupart des hommes sont mauvais, et que les bons sont en petit nombre. »

« διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν. » (Héraclite, *ibid.* p. 70, frgt 57). « Hésiode est le précepteur de la plupart des hommes; on pense qu'il possédait un grand savoir, alors qu'il ne connaissait pas la nature du jour et de la nuit, qui sont, en effet, une même chose. » (Hésiode enseignait que le jour est fils de la nuit). Voy. également le frgt 56, p. 70.

La critique de Platon va beaucoup plus loin que celle des philosophes anté-socratiques. On peut même dire qu'elle est, sinon la plus hardie, du moins la plus forte que l'on ait élevée contre l'anthropomorphisme grec, antérieurement à l'ère chrétienne. Néanmoins, il ne faut pas négliger de noter ici, comme en bien d'autres points de sa doctrine, ce qu'il devait à ses prédécesseurs.

86. Hésiode : *Théogonie*, 154-181.

87. Cet exemple servait souvent à justifier de mauvaises actions. Voy. Esch., *Euménides*, 640; Aristophane : *Nuées*, 904; Euripide : *Héraclès furieux*, 1317; et l'*Euthyphron*, 5 e - 6 a. Dans les *Lois* (liv. X, 886 c et liv. XII, 941 b), Platon reviendra sur les pernicieux effets que peuvent avoir de telles légendes sur la conduite des mortels (Adam, *op. cit.*, tome I, p. 112 *n.*)

88. *Iliade*, I, 586-594.

89. *Ibidem*, XX, 1-74; XXI, 385-513.

90. L'idée d'un Dieu unique, immuable et bon, avait été conçue avant Platon par les Eléates et par Héraclite. Cf. les passages suivants :

« εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος
οὔτε δέμας θνητοῖσι ὁμοίιος οὔτε νόημα. »

(Xénophane, *in op. cit.*, p. 50, frgt 23). « Il y a un Dieu, le plus grand parmi les dieux et les hommes, qui, ni par la forme ni par la pensée ne ressemble aux mortels. »

« οὖλος ὁρᾶϊ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει. »

(Xénophane, *ibid.*, p. 50, frgt 24). « Il est tout yeux, tout esprit, tout oreilles. »

« αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη. »

(Xénophane, *ibid.* frgt 26). « Il reste toujours à la même place et ne se meut pas; il ne lui appartient point d'aller tantôt d'un côté et tantôt de l'autre. »

« τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια ... »

(Héraclite, *op. cit.*, p. 76, frgt 102). « A Dieu appartient toute beauté, toute bonté et toute justice... »

Si l'idée de la divinité a été ainsi fixée par les philosophes, il faut reconnaître, nonobstant l'opinion de Platon, que les poètes (et surtout Pindare) ont contribué pour une grande part à purifier les conceptions primitives de la théologie hellénique. Cf. par exemple ce passage de Bacchylide (*Fragment* 29) :

« Ζεὺς ὑψιμέδων, ὃς ἅπαντα δέρκεται
οὐκ αἴτιος θνατοῖς μεγάλων ἀχέων. »

« Zeus dominateur, qui regarde tout de son œil perçant, n'est point la cause des grandes douleurs qu'endurent les mortels. »

91. *Iliade*, XXIV, 527 sqq. — Le texte d'Homère qui nous est parvenu diffère, au vers 528, de celui que cite Platon :

« δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει
δώρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων. »

Quant aux vers 529 et 531, ils sont ici simplement résumés.

92. Ces mots ne se trouvent pas dans notre Homère. Ils se rattachent peut-être à un vers perdu, à moins qu'ils ne soient, comme le conjecture Schneider, d'un poète inconnu.

93. *Iliade*, IV, 69 et suiv.

94. Allusion à la querelle des trois déesses Héra, Athéna, Aphrodite, et au jugement de Pâris.

95. Eschyle, *Fragment* 160.

96. « Pour Platon, la punition est un remède. L'ignorance ou le vice est à l'âme ce que la maladie est au corps (liv. IV, 444 c, et liv. IX, 591 a b), et le juge est le médecin de l'âme (liv. III, 409 e sqq.). Il s'ensuit que le pécheur doit aller devant le juge comme le malade va chez le médecin, et que nous devons traduire en justice même nos amis et nos parents, quand ils sont coupables. Voy. aussi *Lois*, 854 d, 862 e, 934 a, 944 d... La punition qui attend les méchants après la mort a pour but de guérir leurs âmes, à moins que celles-ci ne soient incurables; et même dans ce cas elles servent à guérir les autres par leur exemple salutaire (liv. X, 616 a). De la sorte, par ses relations les plus profondes, cette doctrine rejoint les fondements mêmes de la philosophie platonicienne. » (J. Adam, *op. cit.* tome I, pp. 117-18 *n.*)

97. Cf. la X^e^ *Olympique* de Pindare (v. 4) où la vérité est appelée « fille de Zeus ».

98. Steinhart fait très justement remarquer que la méthode de raisonnement employée en ce passage — réfutation des deux membres d'une alternative — rappelle les arguments par lesquels Parménide établissait les attributs de l'être (Voy. Diels, *op. cit.*, p. 119, frgt 8 : ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν· ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν κτλ ...).

99. Cette mention occasionnelle de plusieurs dieux, faite au cours d'une critique du polythéisme traditionnel, ne doit pas nous faire douter du progrès de la pensée de Platon vers une conception monothéiste (Cf. 379 a et c; 380 d; 382 e, et Lutoslawski, *op. cit.*, p. 286).

100. *Odyssée*, XVII, 485 sqq.

101. Sur Protée, voy. *Odyssée*, IV, 456-458. Sur les transformations de Thétis, voy. Pindare : IV^e^ *Néméenne*, 62 sqq., et Sophocle : *Fragment* 548.

102. Eschyle : Ξαντρίαι (frgt 170).

103. Platon songe sans doute aux « croquemitaines » des contes de nourrices : Lamia, Mormô et Empusa dont le pouvoir de transformation était illimité.

104. Cette distinction entre le vrai mensonge, état d'ignorance où se trouve l'âme, et le mensonge dans les discours, que l'on ne peut considérer comme absolument pur, est introduite en vue de justifier, au III^e^ livre, les chefs qui inventeront et raconteront des fables destinées à maintenir l'ordre dans la cité. Ces fables, au sens strict du mot, ne seront pas de vrais mensonges.

105. Cf. *Cratyle*, 438 c, où la même idée est moins nettement exprimée. Aussi bien, le *Cratyle* est-il antérieur au II^e^ livre de la *République*.

106. Comme le premier *modèle* donné en 380 c, celui-ci n'est, en quelque sorte, qu'un *modèle négatif*.

107. *Iliade*, II, 1-34.

108. Eschyle : *Fragment* 281. D'après Schneider, ces vers seraient tirés de l'Ὅπλων κρίσις (*Jugement des Armes*). — Sur la présence d'Apollon aux noces de Thétis et sur son ingratitude cf. Homère : *Iliade*, XXIV, 62 et suiv.

LIVRE III

109. *Odyssée*, XI, 489-91.
110. *Iliade*, XX, 64-65.
111. *Ibid.*, XXIII, 103-04.
112. *Odyssée*, X, 495.
113. *Iliade*, XVI, 856-57.
114. *Ibid.*, XXIII, 100.
115. *Odyssée*, XXIV, 6-9.
116. Etymol. « *fleuve* des lamentations ».
117. « *Fleuve* glacial, qui fait frissonner ».

118. ἐνέρους τοὺς νεκρούς, ἀπὸ τοῦ ἐν τῇ ἔρᾳ (ὅ ἐστι γῇ) κεῖσθαι. (Scoliaste). — On croyait primitivement que l'homme, après sa mort, vivait sous terre, d'où le mot ἔνεροι (ceux qui sont sous terre : les morts) opposé à ἐπιχθόνιοι (les vivants). Cons. sur ce point : Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, liv. I, chap. I.

119. On lit dans les meilleurs Mss. (AFDM) : καὶ ἄλλα ὅσα τούτου τοῦ τύπου ὀνομαζόμενα φρίττειν δὴ ποιεῖ ὡς; οἴεται πάντας τοὺς ἀκούοντας. — ὡς οἴεται, qui ne donne aucun sens satisfaisant, est probablement, comme le conjecture Hertz, la glose d'un lecteur chrétien qui entendait par là : « comme lui (Platon) se l'imagine. »

120. « Videlicet ad suavitatem et delectationem, v. 387 b» 390 a, 397 d, 398 a. » (Stallbaum).

121. *Iliade*, XXXIV, 10-12.

122. *Ibid.*, XVIII, 23-24.

123. Zeus était le septième ancêtre de Priam (Apollod., III, 12). Cf. *Philèbe*, 16 c : « οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες ... » « Les anciens qui nous étaient supérieurs et habitaient plus près des dieux, etc... »

124. *Iliade*, XXII, 414-15.

125. Plaintes de Thétis sur le sort d'Achille (*Iliade*, XVIII, 54).

126. Paroles de Zeus ayant trait à la mort prochaine d'Hector (*Iliade*, XXII, 168-69).

127. *Iliade*, XVI, 433-34.

128. *Ibid.*, I, 599-600.

129. Cf. *Lois*, 916 e et suiv.

130. *Odyssée*, XVII, 383-84.

131. Sur la conception grecque de la tempérance, voy. les textes réunis par Nägelsbach : *Nachhom. Theol.*, p. 227 et suiv.

132. Diomède s'adresse à Sthénélos (*Iliade*, IV, 412).

133. Les deux vers réunis ici par Platon appartiennent l'un au III[e] (v. 8), l'autre au IV[e] chant de l'*Iliade* (v. 4).

134. Paroles d'Achille à Agamemnon (*Iliade*, I, 225).

135. *Odyssée*, IX, 8-10.

136. *Ibid.*, XII, 342.

137. *Iliade*, XIV, 294 et suiv.

138. *Odyssée*, VIII, 266 et suiv.

139. *Ibid.*, XX, 17-18.

140. Dicton attribué par Suidas (s. v. ὥρα) à Hésiode.

141. *Iliade*, IX, 515 et suiv.

142. *Ibid.*, XIX, 278 et suiv.

143. *Ibid.*, XXIV, 502, 555, 594.

144. *Ibid.*, XXII, 15-20.

145. Le Scamandre. — *Iliade*, XXI, 130-32, 216-26, 233 et suiv.

146. *Iliade*, XXIII, 140-151.

147. *Ibid.*, XXIV, 14 et suiv.

148. *Ibid.*, XXIII, 175 et suiv.

149. Eaque, père de Pélée, était fils de Zeus.

150. Pirithoüs aida Thésée à enlever Hélène, et fut aidé par lui lorsqu'il tenta d'enlever Perséphone.

151. Liv. II, 378 b, 380 c.

152. Eschyle, *Niobé* (Frgt 155, édit. Dindorf). D'après Strabon qui cite ce passage (XII, 8-21) l'expression οἱ θεῶν ἀγχίσποροι désigne Tantale et sa famille (οἱ περὶ Τάνταλον).

153. Littéralement : « un bien étranger et un dommage propre. » Voy. liv. I, 343 c.

154. « C'était un principe admis en Grèce, même avant l'époque de Platon, que la poésie et l'art sont des genres d'imitation... Partant de ce principe, Platon approfondit et enrichit la notion d'imitation à mesure que le dialogue avance. D'abord le mot désigne une certaine espèce de style — le style dramatique par opposition au style narratif (392 d - 394 d). Mais comme, selon Platon, le style est l'expression de l'âme et exerce une influence réflexe sur elle (400 d), le terme μίμησις commence à prendre une valeur morale, et il est employé pour désigner l'imitation ou l'assimilation en des matières qui touchent au caractère et à la conduite (394 e, 395 c; cf. également 401 b - 404 c). Enfin, au X[e] livre, après que le point de vue moral a fait place au point de vue métaphysique, le mot acquiert un sens ontologique ou métaphysique. Sur l'ensemble du sujet on peut consulter la dissertation d'Abeken: *De* μιμήσεως *apud Platonem et Aristotelem notione.* » (J. Adam, tome I, p. 144 *n.*)

155. *Iliade*, I, 22-42.

156. Aristote (*Probl.*, XIX, 15, 918 b 19) nous apprend que le dithyrambe fut à l'origine purement narratif; il devint mimétique par la suite.

157. Platon n'entend pas ici que les gardiens « imitent » comme acteurs, mais comme spectateurs, mûs par la sympathie qui les porte à s'identifier avec les personnages que l'on fait vivre devant eux.

158. Platon pense peut-être à la *Niobé* d'Eschyle. Voy. liv. II, 380 a.

159. Allusion aux héroïnes des tragédies d'Euripide. « En mal d'enfant » vise probablement l'*Enfantement de Sémélé* de Timothée

de Milet, où le poète avait essayé « de rendre, par la poésie et la musique, les plaintes de la mère donnant le jour au jeune Dionysos. » (G. Colin, *Platon et la poésie*, p. 17.)

160. Comme dans les *Euménides*, *Ajax*, *Heraclès furieux*.

161. Ces bruits étaient rendus au théâtre par des machines spéciales. — Platon critique ici indirectement les poètes tragiques et comiques de son temps. Le fait d'avoir recours à des moyens matériels et grossiers pour intensifier la force d'une œuvre dramatique lui paraît un signe de décadence.

162. Cf. Aristote, *Ethic. Nic.*, IV, 8, 1125 a 12 et suiv.

163. Héraclite s'était montré plus sévère : « τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν (ὁ Ἡ.) ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως. » (Diog. Laerc. IX, 1). « Selon Héraclite, Homère mérite d'être exclu des concours publics et fouetté, et Archiloque de même. » Comme Héraclite, Platon dénonce les dangers d'une certaine poésie, mais à l'encontre de l'orgueilleux sage d'Ephèse, l'Athénien élevé dans une cité « aux belles institutions » accorde au poète, avant de l'exclure, les honneurs réservés aux statues des dieux. Au X^e^ livre de la *République* il révisera d'ailleurs le procès de la poésie et permettra à ses avocats de plaider librement en sa faveur. Néanmoins son attitude, en définitive, restera intransigeante. Plus juste que son maître s'est montré Aristote, parce qu'au lieu de considérer la poésie comme simple moyen d'éducation il a cherché à en saisir la nature : « ... φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει... » (*Poét.*, IX, 3) « La poésie a un sens plus philosophique et plus sérieux que l'histoire; en effet, elle exprime plutôt le général, tandis que l'histoire raconte le particulier ». En outre, psychologue plus exact et moins abstrait que Platon, Aristote a découvert et parfaitement mis en lumière le rôle de la poésie et de la musique dans la purgation (κάθαρσις) des passions. Voy. *Poét.*, VI, 2. 1449 b et *Polit.* Θ, 7. 1341 b et 1342 a.

164. On remarquera que dans le *Banquet*, où les poètes sont les amis de Socrate, Hésiode et Homère sont représentés comme les rivaux en immortalité des Lycurgue et des Solon. Or, dès le II^e^ livre de la *République* commence leur procès, et, nonobstant les légères atténuations du X^e^ livre, l'opinion de Platon ne variera pas à leur sujet, comme en témoignent les *Lois* (890 a, 941 b, 964 c, 967 c et bien d'autres passages). On peut donc conclure avec Lutoslawski (*op. cit.* p. 288) que la *République*, à partir du II^e^ livre, est postérieure au *Banquet*.

165. L'enseignement de la musique comprenait, chez les Anciens trois parties essentielles : l'harmonique, la rythmique et la métrique. « Trois choses, dit Aristoxène, doivent être saisies simultanément par notre oreille : 1° le *son* ou l'intonation; 2° la *durée*; 3° la *syllabe* ou la lettre. Ce sont là les trois plus petites quantités de la musique. De la succession des sons naît l'harmonique, de la succession des durées le rythme, de la succession des lettres ou des syllabes le texte poétique. »

« L'harmonique, observe F.-A. Gevaert, représente plus spécialement l'élément musical, la métrique l'élément poétique; le rythme est l'élément commun aux trois arts musiques, qui par lui sont reliés en un seul faisceau. La réunion de ces divers éléments en un tout constitue la *composition parfaite* (μέλος τέλειον) c'est-à-dire la composition vocale. » (*Hist. et Théorie de la musique dans l'Antiquité*, tome I, p. 64.)

166. L'harmonie (ou mode) est le système des intervalles compris entre le son final et les autres sons employés dans la mélodie, indépendamment du degré absolu d'acuité et de gravité de tous les sons.

« Dans la musique des Anciens... la terminaison mélodique peut tomber sur chacun des sons de la série diatonique; et c'est précisément ce repos final sur un son déterminé qui distingue les modes les uns des autres. L'antiquité connaissait donc *sept* modes ou harmonies que nous pouvons appeler, d'après le son final qui leur correspond dans l'échelle-type : mode d'*ut*, mode de *ré*, de *mi*, de *fa*, de *sol*, de *la* et de *si*. » (Gevaert, *op. cit.* pp. 129-30.)

En nous servant de la notation alphabétique, nous pouvons transcrire ces sept harmonies de la façon suivante :

1. *Harmonie lydienne mixte.*
   BC D EF G a b
2. *Harmonie lydienne.*
   C D EF G a bc
3. *Harmonie phrygienne.*
   D EF G a bc d
4. *Harmonie dorienne.*
   EF G a bc d e
5. *Harmonie hypolydienne* (ou *lydienne relâchée*).
   F G a bc d ef
6. *Harmonie ionienne* (ou *hypophrygienne*).
   G a bc d ef g
7. *Harmonie locrienne* (ou *hypodorienne*).
   a bc d ef g aa

A l'exception de la locrienne, Platon mentionne toutes ces harmonies. En effet, la syntonolydienne (ou lydienne aiguë) peut être identifiée, comme l'indique un passage de Plutarque, avec la lydienne proprement dite. (Περὶ μουσικῆς, édit. Weil et

Th. Reinach, ch. 15, 147-48 : Πλάτων ἐν τῷ τρίτῳ τῆς Πολιτείας δυσχεραίνει τῇ τοιαύτῃ μουσικῇ. τὴν γοῦν Λύδιον ἁρμονίαν παραιτεῖται, ἐπειδὴ ὀξεῖα καὶ ἐπιτήδειος πρὸς θρῆνον.)

167. « Les six harmonies nommées dans le texte de Platon sont divisées en trois catégories binaires. La première catégorie renferme les harmonies *plaintives* : la mixolydienne et la syntonolydienne; leur finale mélodique est une *médiante*. Le caractère *orgiaque*, voluptueux, est attribué à deux harmonies dont la conclusion se fait sur une *tonique* : l'ionienne (ou hypophrygienne) et l'hypolydienne. Enfin, deux harmonies ont un caractère *éthique*, moral; ce sont la dorienne et la phrygienne : elles opèrent leur repos final sur une *dominante*. » (Gevaert, *op. cit.* pp. 191-92.)

168. Cf. Aristote, *Polit.* Θ, 5. 1340 b 1 : « Sous l'influence de la lydienne mixte l'âme s'attriste et se resserre. » « Le mixolydien, ajoute Plutarque (*De Musica*, édit. cit. ch. 16, 153 et suiv.), est un mode pathétique qui convient à la tragédie. Aristoxène en attribue l'invention à Sappho, de qui les poètes tragiques en auraient appris l'usage; en l'adoptant, ils l'associèrent avec le mode dorien, attendu que celui-ci a de la magnificence et de la dignité, celui-là du pathétique, et que c'est du mélange de ces deux éléments qu'est formée la tragédie. »

169. Platon, comme on voit, estime qu'il faut exclure quatre harmonies de la cité. Aristote est d'une opinion différente. Si d'une manière générale il juge certaines harmonies impropres à l'éducation, parce que dépourvues de caractère moral (πρὸς δὲ παιδείαν ... τοῖς ἠθικοῖς τῶν μελῶν χρηστέον καὶ ταῖς ἁρμονίαις ταῖς τοιαύταις. *Polit.* Θ, 7. 1342 a 28-29), il admet que les artistes s'en servent pour distraire les hommes peu cultivés, ouvriers et mercenaires : « Chacun trouve du plaisir, dit-il (*Polit.* Θ, 7. 1342 a 25 et suiv.), dans ce qui est conforme à sa nature; c'est pourquoi il faut donner licence aux artistes d'user de tel genre de musique pour telle classe d'auditeurs. »

En ce qui concerne le mode lydien relâché (ou hypolydien) Aristote pense qu'il convient aux enfants et aux vieillards, la nature, à ces âges de la vie, nous inspirant « des modulations molles et douces ». (*Ibid.*, 1342 b 21-22.)

170. Dorien. — Dans le *Lachès* Platon avait déjà marqué ses préférences pour l'harmonie dorienne. Parlant de l'homme vertueux et digne des discours qu'il prononce (ἀξίου τῶν λόγων ὧν λέγει) Lachès s'exprime en ces termes (188 d) : « Cet homme me paraît être un musicien accompli qui tire une harmonie sublime non de la lyre ou des instruments dont on joue pour se distraire, mais de sa vie réglée sur le ton le plus pur; et dans l'accord de ses actions et de ses discours je ne reconnais ni le mode ionien, ni le phrygien, ni celui de Lydie, mais le mode dorien, le seul qui soit vraiment grec (ἀλλ' ἥπερ μόνη Ἑλληνική ἐστιν ἁρμονία). »

Le caractère viril de cette harmonie a été reconnu par Aristote (*Polit.* Θ, 7. 1343 b 11 : ἦθος ἐχούσης ἀνδρεῖον), qui ajoute d'autre part (*Ibid.* 1340 b 3-4) : « Une harmonie procure à l'âme un calme parfait : c'est la dorienne, qui paraît seule donner cette impression. » — Cf. Héraclide du Pont (ap. Ath. XIV, 624 d) : « ἡ Δώριος ἁρμονία τὸ ἀνδρῶδες ἐμφαίνει καὶ τὸ μεγαλοπρεπὲς καὶ οὐ διακεχυμένον οὐδ' ἱλαρόν ἀλλὰ σκυθρωπὸν καὶ σφοδρόν, οὔτε δὲ ποικίλον οὔτε πολύτροπον. » « L'harmonie dorienne exprime la virilité et la magificence, non le relâchement et la joie; elle est sombre et énergique, sans variété et sans souplesse. » Comme le remarque F.-A. Gevaert *op. cit.* p. 181) le prestige de cette harmonie survécut à la chute du paganisme. Au VI^e^ siècle, Cassiodore lui attribue le pouvoir de dispenser les plus hautes vertus chrétiennes : « Dorius pudicitiae largitor et castitatis effector est. » (*Var.*, II, 40.)

Phrygien. — « L'harmonie phrygienne provoque l'enthousiasme. » (Arist. *Polit.* Θ, 5. 1340 b 5). C'était, semble-t-il, une harmonie dionysiaque. Comme telle, Aristote la juge propre à opérer la κάθαρσις des passions qui oppressent l'âme, mais il reproche à Platon de se montrer illogique en l'admettant dans la cité idéale puisque « son effet est le même parmi les harmonies que celui de la flûte parmi les instruments ». (*Ibid.*, 1342 b 4-6.) Or, Platon interdit l'emploi de la flûte. — Cf. Cassiodore : « Phrygius pugnas excitat et votum furoris inflammat. » (*Var.*, II, 40.)

Sur l'*éthos* des modes on peut consulter : F.-A. Gevaert, *op. cit.* liv II, ch. II ; sur l'ensemble des questions abordées en ces notes : Th. Reinach, *la Musique Grecque* (ouvrage qui contient, outre une bibliographie, la transcription des *fragmenta quae supersunt*); sur la musique dans l'œuvre de Platon : Montargis, *De Platone musico* (thèse). On trouvera par ailleurs une justification de la sévérité de Platon à l'égard des musiciens de son temps dans Plutarque : *De Musica*, édit. cit. ch. X, 147 et suiv.

171. *Polychorde* équivaut à *polyphone*. Dans le langage technique musical les deux termes étaient synonymes.

172. Cf. *Gorgias* 501 e, et Arist. *Polit.* Θ, 6. 1341 a 17 et suiv.: « Il faut proscrire de l'éducation la flûte et les instruments techniques (i. e. qui ne conviennent qu'aux artistes), comme la cithare et ceux qui s'en rapprochent. Il ne faut admettre que les instruments qui rendent meilleurs, sous le rapport de l'éducation musicale ou générale, ceux qui les entendent. D'ailleurs la flûte n'est pas un instrument moral, mais orgiastique; aussi faut-il s'en servir dans les occasions où l'on se propose d'opérer la *catharsis* (des passions) plutôt que d'instruire. Ajoutons que, relativement à l'éducation, elle a un autre inconvénient : pendant qu'on en joue on ne peut faire usage de la parole. » Plutarque dit dans même sens (*Vit. Alcib.* c. 2) : « αὐλείτωσαν οὖν Θηβαίων παῖδες· οὐ γὰρ ἴασι διαλέγεσθαι. »

173. Rappelons que ces trois genres de rythmes étaient les suivants :

1° *Genre égal.* — Le temps fort est au temps faible dans le rapport $\frac{2}{2}$ (ex. dactyle, spondée, anapeste, etc.).

2° *Genre péonique.* — Le temps fort est au temps faible dans le rapport $\frac{3}{2}$ (ex. péon, crétique etc.).

3° *Genre double.* — Le temps fort est au temps faible dans le rapport $\frac{2}{1}$ (ex. iambe, trochée, ioniques majeur et mineur, etc.)

174. Damon, du dème d'Oié, fut l'ami de Socrate et le conseiller de Périclès. Il s'occupa tout particulièrement de l'*éthos* des rythmes et des harmonies. Ses théories sur l'influence morale de la musique ne furent pas sans effet sur l'esprit du jeune Platon. Voy. *infra* liv. IV, 424 c; *Lachès*, 180 d, et Aristote, *Rép. Ath.*, 27.

175. D'après J. Adam (*op. cit.* p. 162 *n.*), il faut entendre par énople le rythme de marche : ⏑ ⊥ ⏑⏑ ⊥ ⏑⏑ ⊥.

176. Platon simule ici l'ignorance. En réalité, si nous en croyons Plutarque, il était très versé dans la musique, qu'il avait étudiée sous la direction de Dracon l'Athénien et de Mégyllos d'Agrigente : « πάνυ γὰρ προσέσχε τῇ μουσικῇ ἐπιστήμῃ Πλάτων, ἀκουστὴς γενόμενος Δράκοντος τοῦ Ἀθηναίου καὶ Μεγύλλου τοῦ Ἀκραγαντίνου. » (*De Musica*, ch. XVII, 162. Voy. également ch. XXII, 206 et suiv.).

177. Ce mouvement dépendait de l'unité ⏑ (χρόνος πρῶτος) à qui l'on pouvait donner une longueur variable.

178. « Aucun Grec ne pouvait lire ces mots sans penser à Olympie, aucun Athénien sans se rappeler les gloires de l'Acropole. C'est probablement dans l'esprit de cet idéal qu'Epaminondas — qui éprouvait de la sympathie pour le platonisme, s'il n'était pas platonicien — fit entendre à ses concitoyens que leur cité ne serait pas vraiment grande tant que des Propylées ne couronneraient pas leur citadelle. » (Adam, I, p. 166 *n.*)

179. C'est un souci constant chez Platon de chercher à donner un caractère naturel, spontané, à l'amour de la vérité et de la vertu. Ainsi l'éducation doit, dans un certain sens, recréer l'âme et la doter des qualités et des connaissances que le philosophe a acquises par voie rationnelle. Ces qualités et ces connaissances redresseront l'instinct et le sentiment, dont elles emprunteront la force, et de la manière la plus simple — et la plus conforme à la beauté — prépareront l'enfant, non seulement à sa vie de citoyen, mais encore à cette vie supérieure du sage qui est l'unique vie bienheureuse ici-bas. — Cf. Aristote, *Ethic. Nic.*, II, 2. 1104 b 11.

180. τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη κτλ. — Le mot εἶδη ne semble pas pris ici dans le sens métaphysique que lui donnera Platon à partir du VI^e^ livre.

181. On a souvent rapproché ce passage de celui du *Banquet* (184 d) où il est dit qu'il n'y a aucune honte pour l'aimé à accorder ses faveurs à l'amant sous certaines conditions. Mais il convient de remarquer que cette opinion est exprimée par Pausanias, et l'on peut douter que Socrate la fasse sienne (Voy. *Banquet*, 219 b-d). L'amour entre « l'amant et l'enfant » tel que le conçoit Platon est un lien de nature philosophique que justifie une commune recherche de la beauté et de la sagesse (Voy. le discours de Diotime, 210 d - 212 a). A toute autre interprétation s'oppose le passage suivant des *Lois* (liv. I, 636 c) : « Que l'on considère, dit l'Athénien, les plaisirs de l'amour sérieusement ou en plaisantant, il paraît certain que la nature les a attachés à cette union des deux sexes qui a pour fin la génération. L'union d'hommes entre eux, ou de femmes entre elles, est contre nature, et ceux qui les premiers eurent l'audace de la rechercher étaient mûs par l'incontinence (τῶν πρώτων τὸ τόλμημα εἶναι δι' ἀκράτειαν ἡδονῆς). » — Cf. Dugas, *L'Amitié antique*, p. 50 et suiv.

182. Cf. Hippocrate, *Praedictiones*, II, c. 1 (éd. Littré).

183. Pythagore avait enseigné de même qu'une nourriture variée à l'excès est dangereuse, parce qu'elle provoque des troubles funestes à la santé de l'âme et à son unité. L'homme satisfait des désirs trop nombreux; c'est pourquoi les mouvements de son âme sont si violents et si compliqués : « ὅθεν εἰκότως μανικόν τε καὶ πολύμορφον εἶναι κατὰ τῆς ψυχῆς κίνησιν τὸ ἀνθρώπινον φῦλον. » (Diels, *Vorsokr.*, p. 288, frgt 8.)

184. Les cliniques (ἰατρεῖα) comprenaient à la fois des dispensaires et des salles de consultation. Voy. Häser, *Lehrbuch d. Gesch. d. Med.*, I, p. 86 et suiv.

185. Les « subtils enfants d'Asclépios », c'est-à-dire les médecins, inventent des noms bizarres qui n'indiquent pas la véritable cause des maladies.

186. Platon se réfère probablement à un texte d'Homère différent de celui qui nous est parvenu, car dans ce dernier la potion en question n'est pas donnée à Eurypyle mais à Machaon, par une esclave de Nestor, « Hécamède aux belles boucles ». (*Iliade* XI, 624.) Sur le traitement de la blessure d'Eurypyle par Patrocle, voy. *Iliade* XI, 844 et XV, 394.

187. Hérodicos, né à Mégare, était devenu par la suite citoyen de Sélymbria. Platon le mentionne dans le *Protagoras* 316 e, dans la *Phèdre* 227 d, et Aristote dans la *Rhétorique*, A, 5. 1361 b 4.

188. Voy. Bergk (*Phoc. Frag.* 10) :

« δίζησθαι βιοτήν, ἀρετὴν δ' ὅταν ᾖ βίος ἥδη. »

189. *Iliade* IV, 218.

190. Eschyle, *Agam.* 1022; Euripide, *Alc.* 3, 4; Pindare, *Pyth.* III, 54-58 :

« Ἀλλὰ κέρδει καὶ σοφία δέδεται·
ἔτραπεν καὶ κεῖνον ἀγάνορι μισθῷ
χρυσὸς ἐν χερσὶν φανείς
ἄνδρ' ἐκ θανάτου κομίσαι
ἤδη ἁλωκότα... »

« Mais la science elle-même se laisse prendre au gain. Lui aussi (Asclépios) l'or qui brille dans les mains le décida à ravir à la mort, pour un magnifique salaire, un homme qu'elle tenait déjà. »

191. Dans le chap. III du livre Θ de la *Politique* (1338 b 4-1339 a 10) Aristote développe une conception semblable de la gymnastique.

192. Cf. *Timée*, 88 c.

193. Platon précise dans le *Politique* (306 c - 311 c) ce qu'est l'harmonie des qualités propres à ces deux naturels. Dans les *Lois* (liv. VI, 773 c-d) il indique comment on peut la réaliser chez les enfants à naître en réglementant les mariages.

194. « μαλθακὸν αἰχμητήν » : c'est Ménélas qui est ainsi appelé dans l'*Iliade* (XVII, 588).

195. Comme en bien d'autres endroits, Platon se refuse à donner des détails sur des sujets qui lui paraissent secondaires.

196. On remarquera que Platon entend d'abord que les chefs possèdent ces qualités qui, *sur le plan humain*, sont nécessaires pour gouverner : sagesse, autorité, patriotisme. Par la suite (liv. V-VII) il leur demandera de plus hautes perfections.

197. C'est-à-dire : avec ou contre notre assentiment.

198. Trois sortes d'épreuves seront instituées pour mesurer la force de résistance des jeunes gens à l'égard des trois principaux dangers qui les menacent :

1° κλοπή. On les mettra dans le cas d'oublier ou de se laisser *ravir* leur opinion (par exemple par les sophistes ou les démagogues).

2° βία. On leur imposera des exercices au cours desquels on tentera de leur faire *violence*.

3° γοητεία. Enfin on les exposera aux charmes et aux maléfices du plaisir et de la crainte. Sur cette dernière épreuve cf. *Lois*, 634 a b, 635 c, 647 d sqq., 649 a, d. (Adam).

199. Platon emploiera désormais ce terme d'auxiliaires (ἐπίκουροι) pour désigner les guerriers proprement dits. Le nom général de *gardiens* (φύλακες) sera donné à la fois aux auxiliaires et aux chefs (ἄρχοντες).

200. *Supra*, 389 b.

201. Cette fable est appelée *phénicienne* par analogie avec celle du phénicien Cadmus qui sema les dents du dragon, d'où naquirent des hommes (Apollod., III, 4, 1).

202. Platon s'inspire ici d'une croyance de sa patrie : l'ancêtre mythique des Athéniens, Erechthée, était, disait-on, fils de la terre (Hérodote VIII, 55).

203. Cf. Eschyle, *les Sept contre Thèbes*, 16-20 : γῆ τε μητρί, φιλτάτῃ τροφῷ κτλ. et 412-416.

204. Voy. sur ce passage le jugement d'Aristote, *Polit.* B, 1364 b 6 et suiv.

205. Presque toute fable, d'après Platon, devient croyable avec le temps. Cette nouvelle explication de l'origine des hommes n'est pas plus improbable que l'ancienne, et l'ancienne n'est pas plus vraie que la nouvelle. (Jowett.)

206. Cette remarque semble préparer les développements du VII° livre.

207. Platon s'est toujours montré soucieux de combattre l'influence corruptrice de l'argent. Voy. *Gorgias*, 525 d sqq. et cf. *supra*, II, 373 e, *infra*, IV, 421 d.

208. L'idée morale de salut tient une place importante dans la philosophie platonicienne. Voy. par ex. VI 492 e, 502 b.

209. Les prescriptions plus haut mentionnées sont empruntées en partie aux Pythagoriciens et aux Spartiates.

LIVRE IV

210. Aristote critique ce passage dans sa *Politique* (B, 5. 1264 b 17) : « La cité tout entière, dit-il, ne saurait être heureuse quand la plupart de ses membres, ou tous, ou certains, sont privés de bonheur; car il n'en est pas du bonheur comme de la parité qui peut être la propriété d'une somme de nombres sans l'être d'aucun de ces nombres (οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν τὸ εὐδαιμονεῖν ὥνπερ τὸ ἄρτιον· τοῦτο μὲν γὰρ ἐνδέχεται τῷ ὅλῳ ὑπάρχειν, τῶν δὲ μερῶν μηδετέρῳ ...). » Mais, objectera-t-on, Platon n'avoue pas ici que ses gardiens seront privés de bonheur il affirme seulement que c'est l'ensemble de la cité, et non telle ou telle classe, qui pour le moment le préoccupe. Il reviendra sur cette question au livre V (465 d-66) et au livre IX (680-92 b) et montrera que sa constitution est la seule qui puisse assurer aux gardiens un bonheur parfait. — Cf. Thucydide, II, 60, 2, qui rapporte ces paroles de Périclès : « Je pense qu'il est plus profitable pour les particuliers qu'une cité soit prospère dans son ensemble, qu'heureuse du

bonheur de chacun de ses citoyens, quand la prospérité générale est compromise. »

211. Cf. *Hippias Majeur* 290 b. A la meilleure époque de l'art grec on ne peignait guère des statues que les traits les plus significatifs, et encore, semble-t-il, avec des couleurs conventionnelles.

212. C'était une opinion commune à la plupart des philosophes de l'antiquité que les richesses ne font pas la grandeur d'un État. Sur ce point Aristote est d'accord avec Platon. S'il estime qu'une certaine quantité de richesses est nécessaire au bonheur des États comme à celui des individus, il ne voit dans la possession de ces richesses qu'un moyen permettant de poursuivre des fins supérieures. Aussi déconseille-t-il à l'État comme à l'individu de chercher à s'enrichir au delà de certaines limites, le vrai but de l'association politique étant d'assurer le bonheur de ses membres par la vertu. (V. *Polit.* Γ, 9. 1280 a 25 sqq. et 1280 b 6 sqq.).

213. Allusion au *jeu des cités* (sorte de jeu de dames) dont on trouve la description dans Pollux, *Onom.* IV, 98.

214. Platon songe sans doute à Athènes où la question du paupérisme se posait, au IV^e^ siècle, avec une vive acuité.

215. Cf. Aristote *Polit.* B, 2. 1261 a 17 sqq. « καίτοι φανερόν ἐστιν ὡς προϊοῦσα καὶ γινομένη μία μᾶλλον οὐδὲ πόλις ἔσται· πλῆθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις, γινομένη τε μία μᾶλλον οἰκία μὲν ἐκ πόλεως, ἄνθρωπος δ' ἐξ οἰκίας ἔσται· μᾶλλον γὰρ μίαν τὴν οἰκίαν τῆς πόλεως φαίημεν ἄν, καὶ τὸν ἕνα τῆς οἰκίας· ὥστ' εἰ καὶ δυνατός τις εἴη τοῦτο δρᾶν, οὐ ποιητέον. » « Pourtant il est évident que si cette unité est poussée trop loin il n'y aura plus de cité; naturellement la cité est multiple : parvenue à un trop grand degré d'unité, de cité elle devient famille, et de famille individu, car on peut dire que la famille a plus d'unité que la cité, et l'individu que la famille. Aussi, même s'il était possible de le faire, ne faudrait-il pas unifier la cité. » — Cette argumentation ne laisse pas d'être captieuse, car Platon ne prétend nullement supprimer la multiplicité dont parle Aristote, mais simplement l'ordonner — selon la hiérarchie même qu'impose la nature — dans une unité qui l'enferme. En ce sens il dira plus loin (443 e) que la justice confère à l'homme qui la possède une parfaite unité parce qu'elle *harmonise* les divers éléments de son âme.

216. Il s'agit probablement de la maxime pythagoricienne : « Tout est commun entre amis. »

217. Allusion à la formation du cercle par un secteur tournant autour du centre. La figure reçoit des accroissements réguliers tout en conservant sa parfaite unité.

218. Les citoyens deviennent meilleurs grâce à l'influence :

a) de la bonne éducation;

b) de l'hérédité qui fixe et accroît les résultats obtenus par la bonne éducation.

219. Homère, *Odyssée* I, 351 et suiv. :

« τὴν γὰρ ἀοιδὴν μᾶλλον ἐπικλείουσ' ἄνθρωποι,
ἥτις ἀειδόντεσσι νεωτάτη ἀμφιπέληται. »

Platon, qui se refère sans doute à une recension différente de la nôtre, donne la variante ἐπιῤῥονέουσ' au lieu de ἐπικλείουσ'.

220. « Sur la connexité qui existe entre les changements en musique et en politique voy. les *Lois* 700 a - 701 d. L'existence de cette connexité était universellement admise en Grèce et tout particulièrement à Sparte où — comme nous l'apprend Pausanias (III, 12, 10) — Timothée se vit confisquer sa lyre pour y avoir ajouté quatre cordes nouvelles... Dans l'ancienne cité grecque la notion d'individu était à peine distincte de la notion de citoyen, et l'on croyait que les changements moraux et politiques sont liés entre eux. » (Adam, *édit. cit.*, tome I, p. 216 *n.*)

221. Ce passage est une censure à peine voilée des mœurs politiques athéniennes.

222. Les Grecs, comme le remarque B. Bosanquet (*Companion to Plato's Republic*, p. 131), étaient très portés à attacher une signification politique à ces détails. Cf. à ce sujet Hérodote, V, 71 et Thucydide, VI, 16, 28.

223. Platon estime de telles prescriptions inutiles parce que la politesse et la décence viennent spontanément orner une noble nature, qui s'épanouit en elles comme la beauté d'une plante en ses fleurs.

224. Isocrate (*Areop. or.* 41) dit de même que les bons magistrats ne doivent pas remplir les portiques de règlements écrits, mais faire en sorte que la notion du juste soit gravée dans l'âme des citoyens, « car ce n'est pas par les décrets mais par les mœurs que les cités sont bien policées : les hommes qui ont reçu une mauvaise éducation ne craindront pas de transgresser les lois écrites les plus précises, tandis que ceux qui ont été bien élevés voudront rester soumis aux lois les plus simples : οὐ γὰρ τοῖς ψηφίσμασιν ἀλλὰ τοῖς ἤθεσι καλῶς οἰκεῖσθαι τὰς πόλεις, καὶ τοὺς μὲν κακῶς τεθραμμένους καὶ τοὺς ἀκριβῶς τῶν νόμων ἀναγεγραμμένους τολμήσειν παραβαίνειν, τοὺς δὲ καλῶς πεπαιδευμένους καὶ τοῖς ἁπλῶς κειμένοις ἐθελήσειν ἐμμένειν. »

225. Cf. Tacite : « Coruptissima civitate plurimae leges. »

226. L'expression « notre patrie » désigne non seulement Athènes mais la Grèce tout entière. « Socrates hic non magis quam alibi in his libris tanquam Atheniensis loquitur, sed tanquam Graecus. Graecis autem omnibus πάτριος, hoc est, a majoribus traditus

harum rerum arbiter et interpres erat Delphicus Apollo. » (Schneider.) Les Grecs avaient coutume de consulter l'oracle de Delphes avant de fonder une nouvelle colonie ou une nouvelle cité. Aussi honoraient-ils Apollon du titre de fondateur (ἀρχηγέτης) et de colonisateur (οἰκιστής).

227. « L'omphale du sanctuaire de Delphes était un bloc conique de marbre blanc ou de pierre (Pausanias, X, 16) qui était censé marquer le centre de la terre. Deux aigles d'or placés à ses côtés rappelaient les aigles qui, selon la légende, ayant été lancés par Zeus de l'Est et de l'Ouest extrêmes du monde, se rencontrèrent en ce lieu (Strabon, IX, 3, 6). L'omphale est fréquemment représenté comme le siège d'Apollon, spécialement sur les monnaies, quand on montre ce dieu rendant ses oracles. » (Adam, *édit. cit.*, tome I, p. 223 *n.*)

228. Le passage qui suit est un exposé de la théorie des quatre vertus cardinales. Bien que platonicienne dans sa forme, cette théorie pourrait être d'origine pythagoricienne. Le choix du nombre carré quatre paraît en effet dénoter un certain souci de symbolisme mathématique.

229. C'est, comme on voit, une première application de la méthode logique dite des résidus.

230. Parce que le nombre est très réduit des personnes en qui réside cette vertu, et grâce auxquelles la cité tout entière est appelée sage. — L'idée que le nombre des hommes sages est extrêmement limité se trouve souvent exprimée dans les *Dialogues*. Voy. en particulier le *Théétète*, 186 c et le *Politique*, 297 c.

231. De même que les teinturiers choisissent d'abord les laines à teindre, puis leur font subir une préparation spéciale (προπαρασκευή), les magistrats, après avoir choisi les futurs gardiens, doivent les préparer à recevoir, comme teinture indélébile, une juste opinion des choses à craindre (δόξα περὶ τῶν δεινῶν, ἅ τέ ἐστι καὶ οἷα). — Aristote (*Eth. à Nicom.* II. 1105 a 3) emploie cette image dans un sens analogue.

232. Dans le texte χαλεστραῖον. Il s'agit d'un carbonate de soude naturel que l'on trouvait sur les bords du lac de Chalestra en Macédoine (d'où le nom), et qui tenait lieu de savon.

233. Littéral. *cendre* (κονία) dont on se sert dans les lessives.

234. Cf. *Lachès* 196 d e.

235. Platon appelle *politique* le courage des gardiens pour le distinguer du courage individuel (défini en 442 b), et parce qu'aussi bien c'est par lui que la cité est courageuse. Cette forme du courage diffère de celle dont il est question aux livres VI et VII en ce qu'elle se fonde sur la droite opinion (ὀρθὴ δόξα) qu'une bonne éducation fait naître, tandis que la vertu proprement dite du courage (ou courage philosophique) repose sur la science.

236. Platon avait déjà tenté de définir la tempérance dans le *Charmide* 160 sqq. Successivement cinq définitions y étaient proposées puis abandonnées. La tempérance était considérée:

a) comme une sorte de calme (ἡσυχία);

b) comme une certaine pudeur (αἰδώς);

c) comme le fait de s'occuper de sa propre tâche (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν);

d) comme la pratique du bien (ἡ τῶν ἀγαθῶν πρᾶξις);

e) enfin elle était identifiée avec la connaissance de soi-même (τὸ γιγνώσκειν αὐτὸν ἑαυτόν).

On peut mesurer par là, le progrès accompli par la pensée de Platon entre la rédaction du *Charmide* et celle du IVe livre de la *République*.

237. Certains commentateurs ont voulu voir dans la σωφροσύνη et dans la δικαιοσύνη deux formes d'une même vertu (ce qui rendrait inutile la recherche que Socrate poursuit ici). Mais il a été très bien démontré que la tempérance et la justice platoniciennes, pour si proches qu'elles puissent être l'une de l'autre, n'en sont pas moins distinctes. Voy. sur ce point l'analyse de J. Souilhé: *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, IIe partie, ch. II, p. 119 et suiv.

238. Cf. *supra* liv. III, 389 d.

239. En résumé la cité tempérante se distingue par les trois caractères suivants:

1° Elle est maîtresse d'elle-même (κρείττων αὑτῆς);

2° Maîtresse de ses plaisirs et de ses désirs (κρείττων ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν);

3° Chez elle gouvernants et gouvernés ont une commune opinion sur la question du commandement (ἡ αὐτὴ δόξα ἔνεστι τοῖς τε ἄρχουσι καὶ ἀρχομένοις περὶ τοῦ οὕστινας δεῖ ἄρχειν).

On voit d'après cela que toute cité démocratique pèche par *intempérance*.

240. Avec Jowett et Campbell (tome III, p. 184) on peut traduire schématiquement ce passage par la table suivante. Un parfait accord doit être établi entre:

les plus forts (ἰσχυρότατοι)	en sagesse, (φρονήσει)	chefs	en vigueur, (ἰσχύϊ)	gardiens	en richesse, (πλήθει)	peuple	
les moyens (μέσοι)		gardiens		peuple		gardiens	
les plus faibles (ἀσθενέστατοι)		peuple		chefs		chefs.	

241. Ainsi se trouvent définies les vertus de chacune des trois classes:

Chefs: sagesse, courage, tempérance.

Gardiens : courage, tempérance.
Peuple : tempérance.
La sagesse et le courage sont les vertus distinctives de l'élite.

242. Cette comparaison semble particulièrement chère à Platon. Cf. *Lysis* 218 c, *Parménide* 128 c, *Lois* 654 e. (Stallbaum)

243. Comme le chasseur pieux qui, d'après Xénophon (*Cynégétique* 6, 13), « fait vœu à Apollon et à Artémis Chasseresse de leur abandonner une part du gibier ».

244. Ce passage donne une idée parfaite de l'agitation intérieure de Socrate quand il arrive en face des points centraux de son sujet. Tout à la joie de la découverte, il se plaît à faire attendre Glaucon, aiguisant ainsi son attention en même temps qu'il accroît son impatience (μακρὸν τὸ προοίμιον τῷ ἐπιθυμοῦντι ἀκοῦσαι). On reconnaît ici l'un de ces innombrables procédés dramatiques qui rendent si vivants les dialogues de Platon, et font que l'on suit leurs abstraites péripéties comme celles d'une action savamment conduite, jalonnée de points stratégiques où rebondit l'intérêt.

245. πάντα τἄλλα a été interprété par certains : « reliquorum opificum opera ». Mais cette interprétation suppose : τἄλλα τά γε τοιαῦτα. Il est préférable, avec Jowett-Campbell (III, p. 187) et J. Adam (I, p. 241) de relier τἄλλα à ce qui suit et d'entendre : « tous les changements *autres* (que ceux dont nous allons faire mention). » Cf. *Lois*, 798 d.

246. Le texte porte : ἡ τριῶν ... γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολή ..., et dans toute la discussion qui suit Platon emploie, à plusieurs reprises, le mot γένη comme synonyme de εἴδη. Aussi bien peut-on prétendre que les trois classes de la cité platonicienne sont en réalité trois *races*, puisque le choix de leurs membres repose sur la seule considération des aptitudes *naturelles*. Or, ce sont les aptitudes de l'homme, et non les hasards de la naissance, qui révèlent s'il est de race noble ou servile. Cf. liv. III, 415 a et *infra*, note 265.

247. κἂν μὲν ὁ μολογῆται ... — Il faut sous-entendre ἦ τοῦτο καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ δικαιοσύνη εἶναι (J. C., p. 188).

248. Il convient de remarquer que Platon parle ici de l'âme dans son état terrestre, c'est-à-dire dans son état d'union au corps, et n'entend point préjuger la question de sa vraie nature. En effet, dégagée du mal inhérent à la matière, l'âme deviendra de tripartite absolument une (μονοειδές, 612 a), non par harmonie ou composition avec l'ἐπιθυμητικόν et le θυμοειδές, comme ici-bas, mais par réduction à son élément essentiel, le λογιστικόν (voy. liv. X, 611 b). — Sur l'ensemble de la psychologie platonicienne on peut consulter : Chaignet : *De la Psychologie de Platon* (1862) et E. W. Simson : *Der Begriff der Seele bei Plato* (1889).

249. Les Pythagoriciens avaient déjà distingué deux parties dans l'âme : une partie irrationnelle (ἄλογον) et une partie rationnelle (λογικόν). Voy. Diels : *Doxographi Graeci*, p. 389 sqq.

250. Allusion au livre VI, 504 b sqq.

251. En ce passage Platon s'inspire visiblement d'Hippocrate qui, le premier, observa l'influence des climats et des lieux sur le caractère des hommes et leurs institutions politiques (V. le traité *De aeribus, aquis et locis*, édit. Littré, tome II, p. 53 sqq.). Pour le célèbre médecin de Cos les différences ethniques résultent de différences géographiques, car « ce que la terre produit est en général conforme à la terre elle-même : τὰ ἐν τῇ γῇ φυόμενα πάντα ἀκόλουθα ἐόντα τῇ γῇ. » (*Ibid.*, ch. 24, p. 92). Au moral comme au physique, l'homme prend, en quelque sorte, les traits des lieux où il vit, et se développe dans le sens que favorise le climat de ces lieux. « C'est pour cela que les habitants de l'Europe sont plus courageux que ceux de l'Asie, en effet, une perpétuelle uniformité entretient l'indolence tandis qu'un climat variable donne de l'exercice au corps et à l'âme ; or, si le repos et l'indolence nourrissent la lâcheté, l'exercice et le travail nourrissent le courage : ἐν μὲν γὰρ τῷ αἰεὶ παραπλησίῳ αἱ ῥαθυμίαι ἔνεισιν, ἐν δὲ τῷ μεταβαλλομένῳ αἱ ταλαιπωρίαι τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ· καὶ ἀπὸ μὲν ἡσυχίης καὶ ῥαθυμίης ἡ δειλίη αὔξεται, ἀπὸ δὲ ταλαιπωρίης καὶ τῶν πόνων αἱ ἀνδρεῖαι. » (ch. 23, p. 84). Aristote (*Polit.* H, 7. 1327 b 23 sqq.) soutient à peu près la même thèse : « Les peuples qui habitent les climats froids, dit-il, et les peuples d'Europe — il faut entendre ici les peuples *non-grecs* — sont pleins de courage mais inférieurs en intelligence et en industrie ; voilà pourquoi ils conservent leur liberté, mais ne sont pas policés et ne peuvent commander aux peuples voisins. Au contraire les peuples d'Asie sont intelligents et industrieux mais sans courage, aussi demeurent-ils en état de sujétion et d'esclavage. La race grecque, qui, topographiquement est intermédiaire, participe des deux : elle est, en effet, courageuse et intelligente ; c'est pourquoi elle reste libre, a d'excellents gouvernements, et serait capable de commander au monde s'il advenait qu'elle fût réunie en un seul État (διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας). »

252. C'est la première mention explicite, dans la philosophie grecque, du principe de contradiction.

253. τἀναντία πάθοι ἢ καὶ εἴη ἢ καὶ ποιήσειεν. — Stallbaum et Cousin considèrent les mots ἢ καὶ εἴη comme interpolés, sous prétexte que Platon ne sépare pas, en 436 b, les verbes ποιεῖν et πάσγειν, et en 437 b, les substantifs ποιήματα et παθήματα. Mais on a deux raisons de conserver ces mots :

1° Ils ont pour eux l'autorité des meilleurs Mss.

2° Le fait que les catégories ποιεῖν et πάσχειν sont corrélatives

ne s'oppose pas à ce que l'on puisse insérer entre elles la catégorie εἶναι, les trois ensemble répondant à l'actif, à l'intransitif et au passif. (J. C., p. 194.)

254. Il ne s'agit pas ici de déterminer quel est l'objet de la science, mais de prouver que, prise en soi, la science ne se rapporte qu'à son objet en soi : ἐπιστήμη μὲν αὐτὴ μαθήματος αὐτοῦ ἐπιστήμη ἐστίν, ἢ ὅτου δὴ δεῖ θεῖναι τὴν ἐπιστήμην. La même restriction se retrouve plus haut en 438 a : ἡ δίψα ... εἴτε πώματος εἴτε ἄλλου ὅτου ἐστὶν ἐπιθυμία.

255. La correction d'Ast, adoptée par Adam, ἅμα τἀναντία πράττει paraît inutile si on lit avec Burnet ἅμ' ἃ<ν> τἀναντία πράττοι.

256. Les Longs-Murs qui reliaient Athènes au Pirée et à Phalère avaient été construits, sur la proposition de Thémistocle, au lendemain de la seconde guerre médique (478). Par le traité de 404, qui mit fin à la guerre du Péloponnèse, Sparte victorieuse exigea qu'ils fussent détruits au son de la flûte.

257. « Ad hunc Leontium ejusque insanam cupiditatem spectat depravatissimus Theopompi comici Καπηλίδων locus »(Herwerden). V. Kock : *Com. Att. Frag.*, I, p. 739.

258. « ἀντιπράττειν ad singularem aliquam actionem referendum est, quam ratio suscipere eaque in re sibi repugnare prohibeat, quasi dictum sit : μὴ δεῖν τι πράττειν καὶ τοῦτο δρῶντα ἀντιπράττειν. » (Schneider.) Sur l'omission de ἑαυτῷ après ἀντιπράττειν voy. Jowett-Campbell, III p. 199.

259. *Odyssée* XX, 17. Vers déjà cité au livre III, 390 d.

260. Le texte porte γένη Platon emploie indifféremment les termes μέρη, εἴδη, γένη pour désigner les éléments de l'âme aussi bien que les classes de la cité. Cf. *supra* note 246.

261. καλουμένων ἡδονῶν : ce sont, en réalité, de faux plaisirs.

262. L'élément rationnel de l'âme doit commander au θυμοειδές et à l'ἐπιθυμητικόν parce que seul il est indépendant du corps (V. *supra* note 248). Cf. Aristote : *Polit.*, A, 5. 1254 a 39 sqq. : «Chez les hommes corrompus ou disposés à l'être, le corps semble souvent commander à l'âme, précisément parce que leur état est mauvais et contre nature. » Il est, en effet « conforme à la nature et profitable au corps d'obéir à l'âme, au sentiment d'obéir à l'intelligence et à cette partie de l'âme qui raisonne; l'égalité ou le renversement du pouvoir entre ces divers éléments est funeste à tous : φανερὸν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος, τὸ δ' ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερὸν πᾶσιν. »

263. Cf. *supra*, 435 a.

264. Voy. 433 a.

265. A ce point de la discussion il apparaît clairement que la justice, pour être bien comprise, devait être étudiée dans la cité idéale : partout ailleurs on n'eût aperçu d'elle qu'une image incomplète et sans netteté (tentative infructueuse du premier livre et conclusion sceptique de Socrate). Or, de cette étude il ressort que la justice n'est pas plus le résultat d'une convention que la cité idéale n'est fondée sur un contrat. La cité idéale est fondée sur la nature des choses considérées dans les fins qu'elles réalisent ou tendent à réaliser. La justice n'est donc pas la simple expression d'un équilibre empiriquement obtenu, ni une aspiration sentimentale et mystique : elle est l'*ordre* qu'impose à l'homme et à la cité la nature profonde des choses, c'est pourquoi en elle se rencontrent toutes les autres vertus (cf. Aristote : *Eth. à Nicom.* V, 3. 1129 b 25 : ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'νι). Mais pour découvrir cet ordre il importe de ne pas se fier à l'opinion, même droite : il faut aller au delà des apparences, et dégager la vérité qu'elles enferment comme on dégage l'or du minerai. Aussi, en définitive, ne parvient-on à la justice que par la science.

Nulle théorie n'est moins individualiste, ni plus opposée aux aspirations anarchiques de la justice sentimentale.

266. Pour Aristote également la véritable activité de l'homme est son activité intérieure : « La vie active ne se rapporte pas nécessairement aux autres hommes, comme le croient certains, et les pensées actives ne sont pas celles-là seules qui sont conçues en vue des résultats extérieurs de l'action : ce sont bien plutôt les méditations et les réflexions qui ont leur fin en elles-mêmes, et ne visent qu'elles-mêmes... τὸν πρακτικὸν (βίον) οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γινομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὑτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις. » (*Polit.* H, 3. 1325 b 16 sqq.)

267. ἐάν τι πράττῃ. — L'homme juste n'est pas, en effet, nécessairement attiré par les formes d'activité que Platon énumère. Certaines même ne lui conviennent point si la sagesse, en lui, couronne la justice (v. g. l'acquisition des richesses). Toutefois il est difficile de préciser si Platon considère ici l'homme juste dans la cité idéale ou dans n'importe quelle autre cité.

268. Les effets de l'injustice dans la cité et dans l'âme seront plus complètement décrits aux livres VIII et IX.

269. τοιούτου ὄντος φύσει οἵου πρέπειν αὐτῷ δουλεύειν, τῷ δ' οὐ δουλεύειν ἀρχικοῦ γένος ὄντι (Burnet). Adam propose de lire : αὐτῷ δουλεύειν τῷ τοῦ ἀρχικοῦ κτλ. Mais il n'y a aucune raison de supprimer la répétition de δουλεύειν que l'on trouve dans les meilleurs Mss.

270. Platon adopte ici la théorie hippocratique de l'origine des maladies : « Il y a essentiellement santé quand ces éléments

(i. e. les éléments qui constituent le corps) sont dans un juste rapport de crase, de force et de quantité, et que le mélange en est parfait; il y a maladie quand un de ces éléments est soit en défaut, soit en excès, ou, s'isolant dans le corps n'est pas combiné avec tout le reste : ὑγιαίνει μὲν οὖν μάλιστα, ὁκόταν μετρίως ἔχῃ ταῦτα τῆς πρὸς ἄλληλα κρήσιός τε καὶ δυνάμιος καὶ τοῦ πλήθεος, καὶ μάλιστα μεμιγμένα ᾖ, ἀλγέει δὲ ὁκόταν τι τουτέων ἔλασσον ἢ πλέον ἢ ἢ χωρισθῇ ἐν τῷ σώματι καὶ μὴ κεκρημένον ᾖ τοῖσι ξύμπασιν. » (Hippocrate, *De natura hom.*, édit. Littré, tome VI, ch. 4, p. 40.)

271. On voit que la constitution de la cité idéale n'est nullement républicaine au sens moderne du mot. Essentiellement aristocratique, elle confère aux meilleurs l'autorité suprême, sans tenir aucun compte de la volonté du nombre. C'est pourquoi au IX^e^ livre (576 d) Platon l'appellera royale. Dans la *République*, en effet, il ne distingue pas l'aristocratie de la monarchie. Il fera cette distinction dans le *Politique*, très probablement postérieur, et ce sera pour affirmer la prééminence du gouvernement monarchique.

LIVRE V

272. La genèse de ces quatre formes de gouvernement sera décrite au huitième livre.

273. Voy. liv. IV, 423 e.

274. χουσοχοήσοντας οἴει τούσδε νῦν ἐνθάδε ἀφῖχθαι κτλ. — χρυσοχοεῖν s'appliquait, dans un sens proverbial, à ceux qui négligent leur devoir pour quelque occupation inutile mais attrayante. Sur l'origine de cette expression, voy. Suidas, III, p. 694.

275. Cf. livre VI, 498 d.

276. Dans les pages qui suivent Platon s'attache exclusivement à décrire l'organisation de la classe des chefs et des guerriers. Du sort réservé aux artisans et aux laboureurs, il ne dit mot. Aristote (*Polit.* B, 5. 1264 a 11-17) lui reproche cette lacune : « οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ὁ τρόπος τῆς ὅλης πολιτείας τίς ἔσται τοῖς κοινωσοῦσιν, οὔτε εἴρηκεν Σωκράτης οὔτε ῥᾴδιον εἰπεῖν. καίτοι σχεδὸν τό γε πλῆθος τῆς πόλεως τὸ τῶν ἄλλων πόλιτῶν γίνεται πλῆθος, περὶ ὧν οὐδὲν διώρισται, πότερον καὶ τοῖς γεωργοῖς κοινὰς εἶναι δεῖ τὰς κτήσεις ἢ καθ' ἕκαστον ἰδίας, ἔτι δὲ καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας ἰδίους ἢ κοινούς. » « Ce que sera le statut politique général des membres de la communauté, Socrate ne l'a pas dit, et il n'est pas facile de le dire. Cependant, à peu de chose près, la masse de la cité se composera de cette masse de citoyens pour lesquels on n'aura rien statué. Pour les laboureurs aussi la propriété doit-elle être commune, ou bien individuelle? et les femmes et les enfants, doivent-ils les avoir en propre ou en commun? »

D'autre part, ajoute Aristote, comment les laboureurs et les artisans apprendront-ils l'obéissance s'ils ne reçoivent point d'éducation?

277. Primitivement Adrastée semble avoir personnifié la Nécessité. Socrate prend cette déesse à témoin que s'il est amené à commettre un crime moral il ne l'aura pas voulu, mais y aura été contraint par l'insistance de ses amis. L'expression ροσκυνπῶ δὲ Ἀδράστειαν est sans doute un souvenir d'Eschyle (*Prom.* v. 936): οἱ προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί : « Ceux-là sont sages qui s'inclinent devant Adrastée ».

278. Voy. Démosthène : πρὸς Πανταίνετον, 58, 59, et cf. *Lois*, 869 e.

279. Aristote (*Polit.* B, 5. 1264 b 4) trouve cette comparaison étrange. Aussi bien le raisonnement de Platon repose-t-il sur une équivoque. Ce qui n'est pas *contre nature* chez les animaux peut l'être dans la race humaine, à moins que l'on n'admette une parfaite identité de nature entre l'homme et l'animal — opinion évidemment insoutenable.

280. On a voulu voir ici une allusion à l'*Assemblée des Femmes* d'Aristophane. La chose n'a rien d'improbable si, avec la majorité des critiques, on tient cette pièce pour antérieure au cinquième livre de la *République*.

281. Hérodote (I, 10) note déjà que ce sont les Barbares qui attachent une idée de honte au fait de se montrer nu.

282. Thucydide (I, 6) affirme au contraire que cet usage fut d'abord adopté par les Lacédémoniens : « πρῶτοι ἐγυμνώθησαν (Λακεδαιμόνιοι) καὶ εἰς φανερὸν ἀποδύντες λίπα μετὰ τοῦ γυμνάζεσθαι ἠλείψαντο. »

283. καὶ καλοῦ αὖ σπουδάζει κτλ. — καὶ καλοῦ a été supprimé par certains critiques, péniblement expliqué par d'autres. Pourtant a notion de beauté, de goût, s'impose ici naturellement, et l'hypothèse que l'on se trouve en présence d'une glose de copiste doit être exclue. En effet, Platon vient de parler de ce qui est ridicule, c'est-à-dire laid, et il ajoute qu'est insensé celui qui se propose un but de beauté (σκοπὸν καλοῦ) étranger au bon et à l'utile. Est insensé celui qui trouve ridicule une chose saine, bonne (γυμνὰς τὰς γυναῖκας ἐν ταῖς παλαίστραις γυμναζομένας μετὰ τῶν ἀνδρῶν) parce qu'il poursuit lui-même un but étroit de beauté. Le mot καλόν est pris ici dans un sens large : il ne désigne pas le beau véritable, qui est inséparable du bien, mais le beau tel que le conçoivent certains, hommes superficiels et dépourvus de science.

284. Au livre II, 369 e et suiv.

285. On verra plus loin (456 d-e) à quoi Platon réduit cette différence. Dans toute cette discussion Socrate s'oppose au sentiment de ses compatriotes qui considéraient la femme comme inférieure par nature à l'homme, et propre seulement aux travaux domestiques. Voy. Xénophon : *Econom.* 7, 22.

286. Allusion à la fable d'Arion.

287. Sur l'ἀντιλογικὴ τέχνη voy. le *Sophiste* 225 b, et le *Phèdre* 261 d sqq. — Platon vise très probablement en ce passage les philosophes de l'École de Mégare.

288. οἷον ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὸν τὴν ψυχὴν ὄντα. — J. Adam propose de supprimer τὴν ψυχὴν ὄντα. Mais cette correction n'est pas absolument nécessaire et, de plus, ne trouve aucun appui dans les divers Mss. Burnet propose de lire : ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχήν, ce qui n'entraîne qu'une très légère modification de sens.

289. Cf. *Cratyle* 392 c.

290. Aristote (*Polit.* A, 13, 1260 a 20 sqq.) soutient que les vertus de la femme ne sont pas identiques à celles de l'homme : « φανερὸν ὅτι ἐστὶν ἑκάστου ἰδία ἡ ἠθικὴ ἀρετή ... καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός, οὐδ' ἀνδρία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο Σωκράτης, ἀλλ' ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρία ἢ δ' ὑπηρετική, ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰς ἄλλας. » « Il est évident que les vertus morales de chaque sexe sont propres à ce sexe... La tempérance de la femme n'est pas la même que celle de l'homme, non plus que son courage ou son équité, comme le pensait Socrate; le courage de l'homme est un courage de maître, celui de la femme un courage de subordonnée, et il en est de même des autres vertus. »

291. Voy. liv. II, 375 c.

292. On voit que pour Platon la seule justification de cette loi nouvelle réside dans le fait qu'elle est conforme à la nature. D'une façon générale est possible (δυνατόν) tout ce qui n'est pas contre nature (παρὰ φύσιν). Mais on a vu plus haut (note 279) que cette expression enfermait une équivoque.

293. Hérodote (IV, 116) nous apprend que les femmes des Sarmates, voisins occidentaux des Scythes, suivaient leurs maris à la chasse et à la guerre, et s'habillaient comme eux.

294. Platon songe peut-être aux railleries d'Aristophane dans *Lysistrata* (v. 80 sqq.) qui visaient, comme on sait, les mœurs des femmes spartiates. Cette pièce avait été représentée en 411, c'est-à-dire dix-neuf ans avant l'*Assemblée des Femmes*.

295. Expression empruntée à Pindare (édit. Bergk, frgt 209) : ἀτελῆ σοφίας δρέπων καρπόν. Le poète parle des Physiologues qui, selon lui, cueillent le fruit de la sagesse avant qu'il ait atteint sa maturité.

296. Cet utilitarisme est d'origine socratique, mais en son fond essentiellement platonicien; l'utilité y est, en effet, conçue en fonction des intérêts supérieurs de l'homme, autrement dit des intérêts de son âme. Une telle doctrine est donc intimement liée aux théories métaphysiques de l'auteur du *Phédon*.

297. La communauté des femmes proposée ici n'a — il est à peine besoin de le dire — aucun caractère licencieux. Platon n'entend point abolir le mariage : il veut simplement adapter cette institution, en lui conservant son caractère religieux, au cadre de la grande famille que formera la cité.

298. Voy. livre II, 382 c.

299. Cf. Hippocrate, Περὶ διαίτης, Littré VI, c. 67, p. 592 « ... αἱ διαγνώσιες ἔμοιγε ἐξευρημέναι εἰσὶ τῶν ἐπικρατεόντων ἐν τῷ σώματι ... καὶ ὡς χρὴ ἕκαστα ἐξακέεσθαι, προκαταλαμβάνειν τὴν ὑγίειαν, ὥστε τὰς νούσους μὴ προσπελάζειν, εἰ μή τις μεγάλα πάνυ ἐξαμαρτάνοι · καὶ πολλάκις · ταῦτα δὲ φαρμάκων δέεται ἤδη. » « ... J'ai découvert les signes diagnostiques qui montrent ce qui l'emporte dans le corps... et les moyens de remédier à chaque cas et de prémunir la santé de manière à empêcher l'approche des maladies, à moins de très grandes et fréquentes erreurs de régime; mais à ce point on a déjà besoin de remèdes. »

300. Cf. livre III, 398 a-b.

301. Le législateur Phidon de Corinthe, qui florissait probablement vers la fin du IX^e^ siècle avant J.-C., voulait déjà que le nombre des familles et des citoyens restât immuable dans l'État. Voy. Aristote, *Polit.* B, 6. 1265 b 12 sqq.

302. « Verecunde loquitur philosophus de re atrocissima. Dubitari enim non potest, quin de infantum expositione cogitari voluerit. » (Stallbaum, p. 359 *n.*) — De ce passage et de deux autres du même livre (459 d, 461 b-c) il résulte que Platon considérait l'infanticide comme légitime dans certains cas déterminés. Sans doute nulle part il ne s'explique ouvertement sur cette délicate question : mais la retenue qu'il observe, les périphrases dont il use, n'ont d'autre but que de jeter un voile de décence sur une pratique qu'au fond il jugeait peut-être brutale. Certains critiques, trop soucieux de concilier la philosophie platonicienne avec le christianisme, ont essayé d'interpréter les textes en question à la lumière d'un passage du *Timée* (19 a), qui se rapporte expressément à la *République*, et où Platon envisage pour les enfants des sujets inférieurs le passage d'une classe dans une autre, et non l'exposition pure et simple. Mais il est difficile de supposer que le philosophe entendait réserver le même sort aux enfants des sujets inférieurs nés d'unions légitimes, et aux enfants difformes, ou nés d'unions illégitimes. Aussi semble-t-il que le texte invoqué se rapporte au livre III de la *République*, 415 b-c (Voy.

Adam, tome I, *App. to book V*, p. 359). Se rapportât-il d'ailleurs au Ve livre, il resterait aussi peu concluant, car, ainsi que le remarque justement Zeller (*Phil. d. Gr*[4]. II, 1 p. 909), la pensée de Platon sur ce sujet a pu varier entre la *République* et le *Timée*, comme elle a certainement varié entre la *République* et les *Lois*.

Pour interpréter impartialement cette pensée il importe d'observer que l'exposition des enfants était admise par les mœurs dès la plus haute antiquité, et pratiquée dans toutes les cités grecques, à l'exception de la seule Thèbes. La constitution spartiate notamment — dont Platon s'est tant inspiré dans ses écrits politiques — donnait droit de vie et de mort sur les enfants aux Anciens de la tribu. Les nouveau-nés condamnés par eux étaient exposés au lieu dit « les Dépôts » (Ἀποθέται), situé sur les pentes escarpées du Taygète (Voy. Plutarque : *Lycurgue*, 16, 1).

Aristote (*Polit.* H, 16. 1335 b 19 sqq.) préconise, plus explicitement que Platon, les pratiques d'exposition et d'avortement : d'une part pour faire disparaître les sujets difformes, d'autre part pour maintenir à peu près invariable le nombre des enfants dans la cité : « περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γενομένων ἔστω νόμος μηδὲν πεπηρωμένον τρέφειν, διὰ δὲ πλῆθος τέκνων, ἐὰν ἡ τάξις τῶν ἐθῶν κωλύῃ μηδὲν ἀποτίθεσθαι τῶν γινομένων — ὡρίσθαι γὰρ δεῖ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος — ἐὰν δέ τισι γίνηται παρὰ ταῦτα συνδυασθέντων, πρὶν αἴσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζοήν, ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἄμβλωσιν· τὸ γὰρ ὅσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν. » « Pour ce qui est des enfants à élever et de ceux à exposer, qu'une loi interdise de nourrir tout être difforme; et si les mœurs répugnent à l'exposition, et que le nombre des enfants soit en excès (ce nombre doit être limité) il faut, lorsque certains couples sont trop féconds, provoquer l'avortement avant que n'apparaisse dans le fœtus le sentiment et la vie. Le caractère licite ou illicite de cette pratique dépend en effet de l'apparition du sentiment et de la vie. »

303. τὴν ὀξυτάτην δρόμου ἀκμήν. — Selon J. Adam il faudrait entendre : « Quand ils auront passé l'âge où l'on est le plus rapide à la course .» Mais admettre que Platon fasse ici allusion aux chevaux de course, qui ne sont bons pour le haras qu'à l'époque où ils ne le sont plus pour l'hippodrome, est, ce semble, donner à l'image une signification trop spéciale qu'elle e comporte pas. D'autre part, on ne peut convenir, avec Jowett et Campbell, que l'expression τὴν ὀξυτάτην δρόμου ἀκμήν ne saurait se rapporter à *la course de la vie* sous prétexte que « le contexte ne suggère pas cette explication métaphorique (tome III, p. 233) ». Une telle interprétation est, au contraire, la plus simple et la lus naturelle, puisqu'elle ne sous-entend aucune allusion plus ou moins difficile à justifier.

304. Sur l'âge requis pour contracter une union légitime, les *Lois* contiennent des prescriptions qui ne s'accordent guère. Aux livres IV (721 a) et VI (785 b) Platon veut que les hommes se marient entre trente et trente-cinq ans; au livre VI (772 b) entre vingt-cinq et trente ans. Quant aux femmes, elles doivent prendre époux entre seize et vingt ans d'après le livre VI (785 d); entre dix-huit et vingt ans d'après le livre VIII (833 d).

Dans sa *Politique* (H, 16. 1335 a 28 sqq. et 1335 b 26 sqq.) Aristote fixe à peu près les mêmes termes à la période de la vie qui convient le mieux à la procréation : les hommes engendreront de trente-cinq (conjec. Susemihl) à cinquante-cinq ans (limite extrême soixante-dix ans); les femmes enfanteront de dix-huit à trente-huit ans (limite extrême cinquante ans). Ces chiffres sont assez voisins de ceux qu'on trouve au livre VII de l'*Histoire des Animaux*.

305. On voit que Platon condamne sans pitié ce que nous pourrions appeler aujourd'hui le libre amour romantique. — Cf. Aristote, *Polit.* H, 16. 1335 a 38 - 1336 b 2.

306. La loi grecque autorisait les mariages entre oncles et nièces, tantes et neveux, et même frères et sœurs consanguins (Adam, tome I, p. 302 *n.*)

307. Voy. *supra*, note 302.

308. βεβαιώσασθαι παρὰ τοῦ λόγου. — Ici, comme en 457 c, le discours est personnifié. Littéralement l'expression signifie : « obtenir confirmation du discours ». Cf. *Gorgias*, 489 a.

309. Littéralement : « *l'individualisme* de ces sentiments ». — Cf. Démosthène : *Discours sur la Couronne*, 217 : « πῶς οὐκ ἀπολωλέναι πολλάκις ἐστὶ δίκαιος (Αἰσχίνης), εἰ ἐφ' οἷς ἔχαιρον οἱ ἄλλοι, ταῦτ' ἐλυπεῖθ' ὁρῶν; » « Eschine ne mérite-t-il pas mille fois la mort, si les événements qui réjouissaient les autres citoyens (il s'agit de deux victoires remportées sur Philippe de Macédoine par Athènes et Thèbes au lendemain de leur alliance) étaient pour lui seul un sujet de peine? »

310. Cf. la critique d'Aristote (*Polit.* B, 4. 1262 b 15 sqq.) : « ... ἐν δὲ τῇ πόλει τὴν φιλίαν ἀναγκαῖον ὑδαρῆ γίνεσθαι διὰ τὴν κοινωνίαν τὴν τοιαύτην, καὶ ἥκιστα λέγειν τὸν ἐμὸν ἢ υἱὸν πατέρα ἢ πατέρα υἱόν. ὥσπερ γὰρ μικρὸν γλυκὺ εἰς πολὺ ὕδωρ μιχθὲν ἀναίσθητον ποιεῖ τὴν κρᾶσιν, οὕτω συμβαίνει καὶ τὴν οἰκειότητα τὴν πρὸς ἀλλήλους τὴν ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τούτων, διαφροντίζειν ἥκιστα ἀναγκαῖον ὃν ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ τοιαύτῃ ἢ πατέρα ὡς υἱοῦ ἢ υἱὸν ὡς πατρός, ἢ ὡς ἀδελφοὺς ἀλλήλων. δύο γάρ ἐστιν ἃ μάλιστα ποιεῖ κήδεσθαι τοὺς ἀνθρώπους καὶ φιλεῖν, τό τε ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν· ὧν οὐδέτερον οἷόν τε ὑπάρχειν τοῖς οὕτω πολιτευομένοις. » « Il est nécessaire que l'amitié se dilue dans la cité du fait d'une pareille communauté; le fils sera aussi peu disposé que possible à dire du père qu'il est *sien*, et le père sera dans la même disposition à l'égard du fils. Comme un peu de miel délayé dans une grande quantité d'eau laisse le mélange sans goût, de même l'affection qui s'attache à ces noms

se perdra dans un État où le père ne sera nullement obligé de se préoccuper de son fils, le fils de son père, et le frère de ses frères. Les hommes ont deux mobiles principaux de sollicitude et d'amour : la propriété et les affections; or il n'y a place ni pour l'un ni pour l'autre de ces sentiments dans une cité ainsi organisée. »

Grote (*Plato and other companions of Socrates*, III, 220 *n.*) remarque que Platon eût sans doute trouvé juste le raisonnement d'Aristote; mais il eût ajouté qu'une *amitié diluée*, unissant tous les gardiens en un seul organisme, convenait et suffisait à son projet. Les attachements particuliers, quand ils sont aussi forts qu'exclusifs, peuvent, en effet, mettre obstacle à la bonne entente générale.

311. Cf. Aristote : *Polit.* B, 3, 1262 a 1 sqq. : « ... οὕτως ἕκαστος ἐμὸς λέγει τὸν εὖ πράττοντα τῶν πολιτῶν ἢ κακῶς, ὁπόστος τυγχάνει τὸν ἀριθμὸν ὤν, οἷον ἐμὸς ἢ τοῦ δεῖνος, τούτον τὸν τρόπον λέγων καθ' ἕκαστον τῶν χιλίων, ἢ ὅσων ἡ πόλις ἐστί, καὶ τοῦτο διστάζων· ἄδηλον γὰρ ᾧ συνέβη γενέσθαι τέκνον καὶ σωθῆναι γενόμενον. » « Chacun (des pères) dit « c'est mon fils » d'un jeune homme heureux ou malheureux, mais il le dit en tant que simple membre de la communauté, entendant par là « c'est le mien ou celui de tel autre », et « tel autre » s'applique à chacun des mille citoyens, ou plus, qui forment l'État. Même sur ce point, d'ailleurs, il reste dans l'incertitude, car il est impossible de savoir quels sont les citoyens qui ont eu un enfant, et ceux dont l'enfant a vécu après sa naissance. »

312. Aristote estime que ces arguments et ceux qui suivent ne sont nullement probants. Pour lui, la propriété individuelle a de multiples avantages sociaux et moraux dont Platon ne tient aucun compte. Les excès même auxquels elle donne lieu peuvent être tempérés, au besoin, par l'usage commun des revenus. Dans tous les cas les défauts des constitutions actuelles « sont imputables non à la possession personnelle des biens, mais à la perversité des hommes : ὧν οὐδὲν γίνεται διὰ τὴν ἀκοινωνησίαν ἀλλὰ διὰ τὴν μοχθηρίαν (*Polit.* B, 5, 1263 b 22-23). »

313. Cf. *Lois* 879 e.

314. Cela n'est pas certain, non plus que ce qui est affirmé en 464 d (disparition des procès), si les chefs et les auxiliaires sont seuls appelés à bénéficier du système d'éducation proposé par Socrate. Cf. *supra* note 276 *in fine*.

315. ἀναδοῦνται. — « Audax metaphora verborum τροφῇ—ἀναδοῦνται, victu ceterisque rebus omnibus ad vitam sustentandam necessariis coronantur, i. e. ornantur (Stallbaum, p. 370). » Nous n'avons pas cru utile d'atténuer la hardiesse de l'image.

316. A Athènes les vainqueurs olympiques étaient nourris dans le Prytanée aux frais de l'État. Voy. *Apologie de Socrate*, 36 d.

317. Allusion à une objection d'Adimante (liv. IV, 419 a sqq.).

318. Hésiode : *Les Travaux et les Jours*, v. 40.

319. Si la communauté des offices entre les deux sexes est conforme à la nature, elle est, de toute évidence, possible : seules restent donc à examiner les modalités de sa réalisation (Bosanquet, *op. cit.*, p. 194).

320. En développant à loisir cette question, Socrate semble vouloir retarder l'assaut de la « troisième vague ».

321. Cf. Tacite : *Mœurs des Germains*, VII : « Quodque praecipuum fortitudinis incitamentum est, non casus nec fortuita conglobatio turmam aut cuneum facit, sed familiae et propinquitates et in proximo pignora, unde feminarum ululatus audiri, unde vagitus infantium. »

322. On sait qu'à Athènes, la surveillance et la direction des enfants étaient confiées à des esclaves (παιδαγωγοί).

323. Rappelons qu'au livre III, 403 b, Platon a défini le but qui légitime les affections de ce genre, et fixé les justes limites qu'elles ne doivent point franchir.

324. *Iliade*, VII, v. 321-22 :

« νώτοισιν δ' Αἴαντα διηνεκέεσι γέραιρεν
ἥρως Ατρεΐδης, εὐρυκρείων Ἀγαμέμνων. »

« Du dos entier (de la victime) Ajax fut honoré par le héros fils d'Atrée, Agamemnon puissant au loin. »

Ce n'est pas sans une pointe d'ironie que Platon invoque ici, comme au livre III, 408 b, l'autorité d'Homère.

325. *Iliade*, VIII, v. 161-62 :

« Τυδείδη, πέρι μέν σε τίον Δαναοὶ ταχύπωλοι
ἔδρη τε κρεασίν τε ἰδὲ πλείοις δεπάεσσιν. »

« Tydide, les Danaëns aux rapides coursiers t'honoraient entre tous par le siège, par les viandes et par les coupes pleines. »

326. Cf. livre III, 415 a-c.

327. Notre texte d'Hésiode (*Les Travaux et les Jours*, v. 122-23) diffère de celui que cite Platon :

« τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς
ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων. »

« De par la volonté du grand Zeus, ils sont (les hommes de l'âge d'or) de bons génies, résidant sur la terre et gardant les mortels. »

328. Apollon, appelé plus haut (liv. IV, 427 b) πάτριος ἐξηγητής.

329. On voit qu'en principe Platon ne condamne pas l'esclavage : avec tous les Grecs de son temps il considère le barbare

comme φύσει δοῦλος; mais il ne dit pas quel sera le rôle des esclaves dans sa cité. Cf. *Lois* 776 c sqq.

D'une façon générale on peut affirmer que l'esclavage ne fut point, dans le monde grec, cette *plaie morale* qu'ont dénoncée les écrivains chrétiens. En Attique par exemple les esclaves, qui constituaient le quart de la population, jouissaient de droits assez étendus. « Employés dans les mines, sur la flotte, dans les services publics, beaucoup moins dans les exploitations agricoles, ils font concurrence, dans les petits ateliers, aux travailleurs de condition libre. Mais les effets de cette concurrence sont atténués par l'usage de plus en plus répandu de leur accorder un salaire qui bien souvent paraît avoir été égal à celui de l'homme libre... Juridiquement protégé contre les mauvais traitements, la situation de l'esclave était douce en général : les amis du bon vieux temps regrettaient en vain que rien, dans les rues d'Athènes, ne le distinguât, et qu'il eût pris l'habitude de ne point céder le pas à l'homme libre (J. Hatzfeld : *Histoire de la Grèce ancienne*, ch. XVII, pp. 192-93). » — Cf. Fustel de Coulanges : *La Cité Antique*, liv. II, ch. 10, et la fiction de Charles Maurras : *Les Serviteurs* dans le *Chemin de Paradis*, p. 199 de la 8e édition.

330. ὄντα ἐπὶ δυοῖν τινοῖν διαφοραῖν. — Selon certains critiques les mots δυοῖν τινοῖν seraient au datif et se rapporteraient à διαφοραῖν. Nous croyons préférable d'admettre qu'ils sont au génitif (τινοῖν étant un pronom neutre) et d'entendre : « s'appliquant (ὄντα ἐπὶ) à deux divisions *entre* deux objets », i. e. : s'appliquant respectivement à la division qui oppose des Grecs et des Barbares, et à celle qui oppose des Grecs entre eux. — Cette phrase offre un excellent exemple de l'élégante concision du style grec.

331. On trouvera dans le *Panégyrique* d'Isocrate (115-117) un mélancolique tableau des dissensions de la Grèce à cette époque.

332. Les représailles qu'Athènes, sur les instances du démagogue Cléon, exerça contre les Mytiléniens révoltés (427 av. J.-C.) donnent une juste idée des procédés que condamne Platon. Voy. Thucydide, III, 36 sqq.

333 « Observandum... est, quam vehementer philosophus Graecorum inter ipsos discordias atque bella aversatus sit, ut mirum profecto non sit eum in sua ipsius patria publicis muneribus numquam fungi voluisse (Stallbaum, p. 383). »

334. Au terme de cet exposé il ne sera peut-être pas inutile de résumer les théories communistes qui virent le jour au ve siècle avant J.-C. Nous examinerons successivement les constitutions de Phaléas de Chalcédoine et d'Hippodamos de Milet.

I. Constitution de Phaléas de Chalcédoine. — Nous la connaissons par ce qu'en rapporte Aristote (*Polit.* B, 6. 1266 a 29 sqq.). De son auteur nous ne savons rien sinon qu'il vivait probablement au ve siècle. Cette constitution, beaucoup moins hardie que celle de Platon, prévoit :

a) L'égalité des fortunes. Pour l'établir on procédera au partage des terres en lots égaux et inaliénables; rien, toutefois, n'est spécifié quant aux biens mobiliers;

b) L'égalité d'éducation. Du but, pratique ou moral, de cette éducation et de ses disciplines, Phaléas ne dit mot, non plus que de l'organisation militaire de la cité. D'ailleurs il considère l'État comme isolé, et ne se préoccupe nullement de ses rapports avec les États voisins;

c) L'exercice de tous les métiers manuels par des esclaves appartenant à l'État.

En somme, il semble que cette constitution soit, d'une part, de principe démocratique, tandis que celle de Platon est de principe aristocratique, et, d'autre part, essentiellement utilitaire (au sens moderne du mot). En effet, elle vise surtout à établir un ordre nouveau dans la répartition des biens matériels : la constitution de Platon, au contraire, a pour double fin de réaliser ici-bas un idéal de sagesse, et de préparer les âmes à leur destinée immortelle.

Des trois systèmes communistes qu'analyse Aristote, celui de Phaléas est le seul qui s'apparente au socialisme moderne. De fait:

1° Il admet implicitement le postulat irrationnel d'égalité entre les hommes;

2° Il est le développement d'une conception purement matérialiste de l'intérêt social.

II. Constitution d'Hippodamos de Milet. — Hippodamos de Milet naquit vers l'an 475 avant J.-C. Il fut l'un des plus célèbres architectes de son temps et le créateur de la science urbaniste. C'est sur ses plans, notamment, que furent construits : le bourg du Pirée (450), la cité de Thurium en Grande-Grèce (444) et celle de Rhodes dans l'île du même nom (406). — Voy. Xénophon : *Helléniques*, II, 4, 11, et Strabon : *Géographie*, XIV, p. 654.

Esprit universel mais peu profond, selon Aristote (*Polit.* B, 8. 1267 b 24 sqq.), il est connu comme l'auteur de deux ouvrages, un traité moral *Sur le Bonheur* (Περὶ εὐδαιμονίας), et une *République* (Περὶ πολιτείας) dont quelques fragments nous ont été conservés par Stobée (*Florileg.* 43, 92, tome IV de l'éd. Meineke). Durant son séjour en Grande-Grèce, il se fit initier à la philosophie pythagoricienne dont l'influence est très sensible dans les fragments qui lui sont attribués.

Les traits principaux de la constitution d'Hippodamos de Milet sont les suivants :

a) L'État se composera de 10.000 citoyens répartis en trois classes : artisans, laboureurs, et défenseurs de la cité;

b) Le territoire sera divisé en trois parties : l'une sacrée, l'autre profane, la troisième possédée individuellement. La première doit

subvenir aux frais du culte; la seconde à l'entretien des guerriers qui la posséderont en commun; la dernière appartiendra aux laboureurs;

c) Il y aura trois espèces de lois, les actions judiciaires pouvant naître de trois objets : 1° l'injure; 2° le dommage; 3° le meurtre;

d) Les juges pourront diviser leur sentence au lieu de la rendre d'une manière absolue;

e) Un tribunal suprême, composé de gérontes, jugera en appel;

f) Tous les magistrats seront élus par le peuple, i. e. par les citoyens des trois classes.

Diverses autres dispositions prévoyaient la récompense des découvertes politiques et scientifiques; l'éducation aux frais de l'État des orphelins laissés par les guerriers morts sur les champs de bataille, etc...

Dans l'ensemble, la constitution d'Hippodamos de Milet réalise une sorte de compromis entre les institutions démocratiques et les institutions aristocratiques. D'un côté elle accorde au peuple (artisans, laboureurs) des droits civiques qui lui sont refusés dans la constitution de Platon, mais de l'autre, par la création d'une classe indépendante de guerriers vivant en commun sur un territoire réservé, elle maintient les droits de l'aristocratie. Au point de vue législatif, elle se propose uniquement de sauvegarder la liberté individuelle : la cité n'aura d'autres lois que celles qui répriment les atteintes à cette liberté. Enfin, elle laisse aux citoyens le soin d'élever leurs enfants, et ne les oblige à suivre aucun système officiel d'éducation. En cela elle s'oppose aux vues de Platon et d'Aristote sur l'organisation morale de la cité. — Voy. la critique de cette constitution dans la *Politique* d'Arist. B, 8. 1268 a 16-1269 a 27. Les fragments relatifs à Phaléas et à Hippodamos ont été recueillis par H. Diels : *Vorsok.*[3] tome I, ch. 27, p. 227 sqq. Sur l'ensemble de la question on peut consulter : R. Pöhlmann : *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus* (tome I 1893, tome II 1901. Voy. tout particulièrement I, ch. II et III, p. 146 sqq.), et E. Barker : *Greek political theory, Plato and his predecessors* (1918).

335. Cf. *Lois*, livre IV, 713 b, et livre V, 739 c-e.

336. Socrate s'exprime ici avec une grande prudence pour préparer ses auditeurs au « paradoxe » qu'il va développer.

337. Platon, comme on voit, refuse au sage le droit de se désintéresser des affaires de la cité. Aussi bien, comment faire triompher la sagesse si l'on abandonne le pouvoir politique à ceux qui sont le moins dignes de l'exercer? Le stoïcisme qui devait, un siècle plus tard, isoler le philosophe dans une indifférence orgueilleuse, fut, ne l'oublions pas, une doctrine de décadence. Nul n'était

plus convaincu que Platon de cette vérité trop souvent négligée : *que si l'on veut sauver la civilisation d'un peuple et ajouter à ses trésors d'intelligence et de sagesse, il faut d'abord sauver la Cité qu'a fondée ce peuple, en la préservant des maux qui, tant au dedans qu'au dehors, ne cessent de la menacer.*

338. De tels propos heurteront surtout l'opinion générale dans une démocratie, où presque toujours il y a divorce entre la Sagesse et le Pouvoir politique.

339. Cf. Lucrèce, *De rerum natura*, livre IV, v. 1160-1164.

340. « La *deuxième Cité* des livres II-IV reposait sur une base psychologique, et était l'expression d'un idéal moral plutôt qu'intellectuel (voy. II, 370 a et IV, 443 b). Conformément à cette conception, Platon a d'abord pris, dans la plupart des cas, le mot *philosophe* en son sens éthique... Maintenant qu'il est sur le point de quitter la psychologie pour la métaphysique, et de dépeindre la royauté de la Connaissance, une nouvelle analyse du sens de ce mot devient nécessaire (Adam, *éd. cit.* tome I, p. 332 *n.*) » D'où la discussion qui occupe la fin de ce livre.

341. Cf. *Lachès*, 182 d.

342. Cette remarque permet de croire que Glaucon avait été déjà initié à la théorie des Idées dont Socrate va tracer les grandes lignes.

343. « L'idée du Beau par exemple est, en elle-même, *une*, mais s'associant v. g. à un acte d'héroïsme, à un coucher de soleil, à une rivière, etc., elle apparaît multiple. Pareillement l'idée du Beau apparaît multiple quand elle est associée à d'autres idées, comme dans les expressions : « le bon est beau », « l'utile est beau », etc... Toutes ces affirmations sont vraies ou fausses suivant que la κοινωνία est réelle ou imaginaire. Mais, qu'elles soient vraies ou fausses, l'apparence de pluralité qu'elles donnent à l'idée reste toujours trompeuse (Adam, p. 336 *n.*) »

344. En songe, lumière et reflets se confondent; les multiples images d'un même objet, que l'imagination nous présente, passent pour autant de réalités. Cf. Héraclite (Diels : *Vors.* I, frgt 89 [Plut. *De superst.* 3, p. 106 c] p. 75) : « ὁ Ἡράκλειτος φησὶ τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποτρέφεσθαι. » « Pour les hommes éveillés il n'y a, selon Héraclite, qu'un seul et même monde; mais endormi, chacun est détourné vers un monde particulier. »

345. Dümmler (*Antisthenica*, p. 42) croit que Platon fait ici allusion à Antisthène, qui avait consacré tout un traité Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης à réfuter la théorie des Idées (Diog. Laer. VI, 17).

346. Cf. le *Parménide*, 132 b, c.

347. τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος. — « Vocabulum εἰλικρινές et εἰλικρινῶς

Platoni proprium, ubi loquitur de vera rerum οὐσία ... Ceterum τὸ μὴ ὄν hoc loco dicitur id, quod omnino non est. Nam alias Philosophus etiam res corporeas τὸ μὴ ὄν vocat, quatenus iis vera illa idearum οὐσία tribui non possit (Stallbaum, p. 397). »

348. δύναμις ne saurait être traduit ici par *faculté*, comme l'ont fait certains, ce mot ayant un sens trop spécial dans le langage philosophique moderne.

349. διορίζομαι παρ' ἐμαυτῷ. — Il s'agit de distinctions subjectives; en effet, suivant que l'on considère dans un groupe de choses tel ou tel attribut, on est amené à établir entre ces choses telle ou telle division différente.

350. Toute proposition portant sur le pur néant n'a aucun sens, et, par suite, ne saurait être regardée comme une opinion. L'objet de l'opinion, bien qu'il puisse enfermer de nombreuses contradictions, est toujours *positif*. Voy. Bosanquet, *op. cit.*, p. 212.

351. Cf. ce passage du discours de Socrate dans le *Banquet* (211 a) : « οὐ (τὸ αὐτὸ καλόν) τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μέν, τότε δ' οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν. » « Le beau en lui-même n'est pas beau par ici et laid par là, beau en un temps et non dans un autre, beau sous tel rapport et laid sous tel autre, beau en un lieu et laid ailleurs, de sorte à être beau pour les uns et laid pour les autres. » Son essence réside dans son éternelle et immuable unité.

352. Une quantité quelconque peut être aussi bien considérée comme le double d'une autre que comme la moitié d'une troisième.

353. Voici cette énigme que le Scoliaste attribue à Cléarque, et Athénée (X, 452 c), sur l'autorité de Cléarque, à Panarcès :

« Αἶνος τίς ἐστιν ὡς ἀνήρ τε κοὐκ ἀνὴρ
ὄρνιθα κοὐκ ὄρνιθ' ἰδών τε κοὐκ ἰδὼν
ἐπὶ ξύλου τε κοὐ ξύλου καθημένην
λίθῳ τε κοὐ λίθῳ βάλοι τε κοὐ βάλοι. »

« Ceci est une énigme : un homme qui n'est pas un homme, voyant et ne voyant pas un oiseau qui n'est pas un oiseau, perché sur un arbre qui n'est pas un arbre, le frappe et ne le frappe pas avec une pierre qui n'est pas une pierre. »

Il faut entendre : un eunuque borgne vise une chauve-souris perchée sur un sureau avec une pierre ponce et la manque.

354. Les phénomènes ne peuvent être conçus avec fixité parce qu'ils sont en perpétuel mouvement entre l'être et le non-être.

355. Le tableau suivant résume la théorie de la connaissance esquissée à la fin de ce livre :

	Puissances	Science ou Connaissance	Opinion	Ignorance
	—	—	—	—
	(par ordre de force décroissante).	(γνώμη 476 d; γνῶσις 477 a, 478 c, 479 e; ἐπιστήμη 477 b, d, e, 478 a, b, d).	(δόξα, dans tout le passage).	(ἀγνωσία 477 a, ἄγνοια 477 b, 478 c, d).
Objets	en tant que perçus par ces puissances (par ordre de clarté décroissante).	Le connu. — (τὸ γνωστόν 478 a, b).	L'opiné. — (τὸ δοξαστόν, ds tout le passage).	L'ignoré. — (τὸ ἄγνωστον 477 a).
Objets	considérés en eux-mêmes (par ordre de réalité décroissante).	L'être. — (τὸ ὄν, ἡ οὐσία 479 c).	L'intermédiaire. — (τὸ μεταξὺ πλανητόν 479 d).	Le non-être. — (τὸ μὴ ὄν, τὸ μὴ εἶναι 479 c).

356. La cité hellénique fondée par Socrate va devenir, au sixième livre, une cité idéale dont la forme parfaite, dressée dans les cieux, servira toujours de modèle aux sages qui voudront réformer les cités d'ici-bas.

LIVRE VI

357. ὥσπερ γραφῆς. — Cette image est reprise et développée plus loin, en 501 a b : οἱ τῷ θείῳ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι.

358. Cf. 474 b.

359. καὶ ὅτι πάσης αὐτῆς. — Certains éditeurs (suivis par Jowett-Campbell et Adam) sous-entendent τῆς οὐσίας. Mais cette interprétation ne s'accorde pas avec le contexte, comme le remarque Stallbaum : « Exspectabas πάντος αὐτοῦ v. p. 475 b, c. Sed ex μαθήματος notione repetas apud animum ἐπιστήμης vel μαθήσεως. Erunt qui οὐσίας intelligendum censeant. Sed hi videant ne intelligendo nihil intelligant. Nam antea non est dictum veros philosophos oportere πάσης οὐσίας ἐρᾶν ».

360. C'est une pensée particulièrement chère à Platon. Cf. le *Parménide* 130 e, et le *Sophiste*, 227 a.

361. Il ne faut pas oublier que, pour Platon, le mensonge procède de l'ignorance. Les magistrats de la cité idéale qui

l'emploient en connaissance de cause « comme remède » (459 c sqq.) ne sont donc pas des *menteurs* au sens platonicien du terme.

362. Cf. Aristote, *Ethic. Nic.* IV, 8. 1125 a 12-16.

363. Cf. *Lois* VI, 709, où Platon exige les mêmes vertus du tyran-philosophe.

364. Momus était le dieu de la plaisanterie et des bons mots. Ses railleries, dit-on, n'épargnaient pas même les dieux.

365. Dans le *Sophiste* (230 b sqq.) l'Etranger d'Elée définit à peu près de la même façon ce qu'il appelle « l'authentique et vraiment noble sophistique (ἡ γένει γενναία σοφιστική, 231 c) », qui n'est autre que la méthode socratique. Sur l'usage qu'en faisait le Socrate historique, voy. Xénophon, *Mémorables* IV, 2 § 15-21.

366. Platon s'en prend ici aux Athéniens qui n'admettaient point que la politique fût l'objet d'une véritable science. Mais en fait sa critique porte contre tout gouvernement populaire. Aussi bien, le peuple ne saurait-il demander aux chefs qu'il se donne des garanties sérieuses de compétence, étant lui-même, en la matière, le plus mauvais juge qui se puisse trouver. Il ne saurait, non plus, exiger de ses élus un attachement sincère au bien public, puisqu'il n'a de ce bien aucune notion juste, mais le conçoit sous la forme grossière, et très souvent trompeuse, de son intérêt immédiat.

367. C'est-à-dire qu'ils conduisent le vaisseau à sa perte. De même les démagogues, les « meneurs du peuple », préparent la ruine de l'État.

368. οὐ γὰρ ἔχει φύσιν. — φύσιν ἔχει équivaut ici à λόγον ἔχει.

369. τοὺς σοφοὺς ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἰέναι. — D'après le Scoliaste ce propos serait d'un certain Eubule. A Socrate qui lui demandait s'il voulait être sage ou riche, cet Eubule répondit qu'il préférerait être riche « car, dit-il, on voit les sages dormir aux portes des riches : τοὺς γὰρ σοφοὺς ὁρᾶν ἐπὶ ταῖς τῶν πλουσίων θύραις καθεύδοντας ». Mais Socrate répliqua : « Les sages, Eubule, savent de quoi ils ont besoin, j'entends : des libéralités que peuvent leur consentir les riches, et qui leur assureront le nécessaire. Mais les riches ne savent pas de quoi ils ont besoin : je veux parler de la vertu humaine dont tout homme peut, s'il le veut, acquérir la connaissance en écoutant l'enseignement des sages. » La répartie est pleine de finesse et, encore qu'elle semble en contradiction avec les principes du Sage athénien — qui se faisait une idée bien plus haute de la dignité du philosophe — nous serions tenté de dire qu'elle est marquée au coin de l'ironie socratique. Mais comme nous ne connaissons pas les sources du Scoliaste, nous n'affirmerons pas qu'elle soit authentique. D'ailleurs Aristote (*Rhétorique* II, 16. 1391 a 8) prête un

propos voisin de celui que cite Platon au poète Simonide, sur lequel s'est déjà exercée la verve du Socrate platonicien de la *République* (Voy. liv. I, 331 e).

370. Il n'est pas difficile de démontrer l'utilité de la Philosophie : il l'est bien plus de faire voir que les gens pervers qui s'y adonnent ne sont pas de vrais philosophes.

371. L'intelligence est apparentée à l'être et à l'éternel. Cf. le *Phédon* 79 d, le *Timée* 90 a-c, et *infra* X, 611 e (Adam, *n. ad loc.*).

372. C'est la description imagée de la marche par laquelle le dialecticien remontera à la source même de l'être, à l'idée suprême du bien.

373. La vérité, norme de la science, est étroitement liée à la vertu, norme de l'action. En effet, toute pratique morale est conditionnée par la connaissance.

374. La perversité (πονηρία) des faux philosophes est assurément dangereuse puisqu'elle porte préjudice à la philosophie; mais la perversité qui résulte de la corruption des naturels philosophes l'est bien plus, puisqu'elle est préjudiciable non seulement à la philosophie — qu'elle prive de ses plus dignes soutiens — mais encore, dans un autre domaine, à la cité tout entière.

375. L'opinion que Platon exprime ici est authentiquement socratique, comme le prouve le passage suivant des *Mémorables* de Xénophon (IV, I, 3, 4) : « τῶν ἀνθρώπων τοὺς εὐφυεστάτους ἐρρωμενεστάτους τε ταῖς ψυχαῖς ὄντας — παιδευθέντας μὲν καὶ μαθόντας ἃ δεῖ πράττειν, ἀρίστους τε καὶ ὠφελιμωτάτους γίγνεσθαι — ἀπαιδεύτους δὲ καὶ ἀμαθεῖς γενομένους κακίστους τε καὶ βλαβερωτάτους γίγνεσθαι : Ceux des hommes qui sont doués des plus heureuses dispositions, et de la plus grande force d'âme, deviennent excellents et très utiles quand ils reçoivent une bonne éducation et sont instruits de leurs devoirs; mais quand ils ne reçoivent ni éducation ni instruction, ils deviennent les pires de tous, et les plus nuisibles. »

376. Les meilleures natures souffrent plus que les autres d'une mauvaise éducation parce que c'est celle qui leur convient le moins. D'une façon générale le meilleur est d'autant plus sensible aux atteintes du mal qu'il est, de par son essence, plus éloigné du mal. Cf. Dante, *Inferno* VI, 106-108 :

Ritorno a tua scienza
Che vuol, quanto la cosa è più perfetta
Più senta 'l bene, e così la doglienza. »

377. Ce mépris des natures médiocres est tout à fait caractéristique. Il explique pourquoi Platon ne s'est point préoccupé de l'éducation des classes inférieures.

378. ἐὰν δὲ μὴ ἐν προσηκούσῃ σπαρεῖσα. — Il faut, semble-t-il, entendre : ἐν προσηκούσῃ <γῇ>.

379. Allusion à l'enceinte rocheuse du Pnyx, où se tenait l'Assemblée du peuple depuis la guerre du Péloponnèse.

380. Platon songe-t-il à son maître, ou, de façon plus générale, aux victimes de la démocratie athénienne? Il serait difficile de le préciser. Mais, quoiqu'il en soit, il convient de rappeler que cette démocratie se montra particulièrement injuste à l'égard de ceux qui s'opposèrent à ses vues, ou simplement lui portèrent ombrage. Les noms d'Aristide, de Thémistocle, de Cimon, de Socrate, et de bien d'autres citoyens illustres qu'elle frappa d'ostracisme ou condamna à boire la ciguë, attestent son ingratitude — ou le vice même de ses institutions.

381. θεοῦ μοῖραν. — C'est par la θεία μοῖρα que s'explique le destin des grands hommes d'État dans les cités mal organisées. Cf. *Lois*, 951 b : « εἰσὶ γὰρ ἐν τοῖς πολλοῖς ἄνθρωποι ἀεὶ θεῖοί τινες, οὐ πολλοί, παντὸς ἄξιοι συγγίγνεσθαι, φυόμενοι οὐδὲν μᾶλλον ἐν εὐνομουμέναις πόλεσιν ἢ καὶ μή ... Il y a toujours, dans la multitude, quelques hommes divins, en petit nombre, dont le commerce est infiniment précieux ils ne naissent pas plus dans les cités régies par de bonnes lois que dans les autres ». Cf. également le *Politique* 309 c. Sur l'importance de la θεία μοῖρα dans les dialogues ultérieurs, cons. : R.-L. Klee : *Théorte et Pratique dans la cité platonicienne*, III : le Domaine de la faveur divine (*Revue d'Histoire de la Philosophie*, 4e année, fasc. 1, oct.-déc. 1930).

382. Cf. *Lois*, liv. II, 659 b, c, où l'Athénien accuse l'ancienne loi grecque, qui voulait que la foule des spectateurs désignât par vote à main levée le vainqueur des concours dramatiques, d'avoir corrompu les poètes et dégradé les plaisirs du théâtre : « νόμος ... τῷ πλήθει τῶν θεατῶν ἐπιτρέπων καὶ τὸν νικῶντα διακρίνων χειροτονίαις διέφθαρκε μὲν τοὺς ποιητὰς αὐτούς ... διέφθαρκε δ' αὐτοῦ τοῦ θεάτρου τὰς ἡδονάς. » Du temps de Platon cette loi était encore en vigueur en Italie et en Sicile, mais à Athènes les lauréats étaient désignés par dix juges, que l'on tirait au sort sur une liste établie par le Sénat et les chorèges.

383. C'est-à-dire une nécessité extrême. D'après le Scoliaste de Platon cette expression aurait pour origine l'anecdote suivante: Diomède et Ulysse ayant dérobé le Palladium aux Troyens revenaient, de nuit, vers les vaisseaux, alors que la lune commençait à se montrer; Ulysse, ambitieux de passer pour le seul auteur de cet exploit, tenta de tuer Diomède qui le précédait avec le Palladium; mais Diomède ayant vu, projetée par la clarté de la lune, l'ombre du glaive levé sur lui, se saisit d'Ulysse, lui lia les mains, et lui enjoignit de marcher devant puis tout en le frappant avec le plat du glaive entre les épaules, il le ramena au camp des Grecs : « Διομήδης καὶ Ὀδυσσεὺς τὸ Παλλάδιον κλέψαντες ἐξ Ἰλίου νυκτὸς ἐπανήεσαν ἐπὶ τὰς ναῦς σελήνης ὑποφαινούσης, φιλοτιμούμενος δ' Ὀδυσσεὺς αὐτοῦ μόνου δόξαι γενέσθαι τὴ ῥᾳπνξιν, ἐπιχείρησε τὸν Διομήδεα μετὰ τοῦ Παλλαδίου προηγούμενον ἀνελεῖν. ὁ δὲ κατὰ τὸ τῆς σελήνης φῶς τὴν καθ' αὑτοῦ θεασάμενος τοῦ ἐπιφερομένου ξίφους σκιάν, συλλαμβάνει τε τὸν Ὀδυσσέα, καὶ τὰς χεῖρας τοῦδε συνδεῖ, προάγειν τε κελεύει, καὶ τύπτων αὐτοῦ πλατεῖ τῷ ξίφει τὸ μετάφρενον ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας παραγίνεται. » — Mais, d'après le Scoliaste d'Aristophane (*Assemblée des Femmes*, v. 1029), l'expression s'expliquerait différemment : Le Thrace Diomède ayant des filles débauchées contraignait, dit-on, les étrangers de passage à coucher avec elles jusqu'à ce qu'ils en eussent à satiété et fussent épuisés : « Διομήδης ὁ Θραξ, πόρνας ἔχων θυγατέρας, τοὺς παριόντας ξένους ἐβιάζετο αὐταῖς συνεῖναι ἕως οὗ κόρον σχῶσι καὶ ἀναλωθῶσιν οἱ ἄνδρες. » Il semble toutefois préférable de retenir la première explication.

384. Socrate trace probablement ici le portrait d'Alcibiade. Comp. Plutarque, *Alcib.* 4, 1, qui s'est inspiré de ce passage.

385. Cf. le *Premier Alcibiade*, 105 b : « Et si tu es puissant chez nous tu le seras aussi chez les autres Grecs; que dis-je? non seulement chez les Grecs, mais encore chez les barbares... ».

386. Ce langage de la vérité, Socrate l'a fait souvent entendre à son brillant mais infidèle disciple, comme en témoignent les deux dialogues qui portent le nom d'*Alcibiade*, et le *Banquet*, 215 d sqq.

387. Dans les démocraties le peuple devient « le plus grand des sophistes » (492 a) parce qu'il ne trouve que des flatteurs quand il aurait besoin de sages conseillers (*infra* 499 e); s'opposant à tout redressement moral, il favorise la corruption de ceux qui pourraient vraiment servir ses intérêts.

388. En 491 b sqq.

389. C'est ce que résume fortement l'adage latin : *Corruptio optimi pessima.*

390. «... Philosophia cum virgine ἐπικλήρῳ comparatur, qualem in matrimonium ducere proximis cognatis aut permissum aut injunctum fuit. » (Stallbaum).

391. Cf. 489 d et 487 c d.

392. Comp. Aristote, *Politique* Θ, 2. 1337 b 8 sqq. : « βάναυσιον δ' ἔργον εἶναι δεῖ τοῦτο νομίζειν καὶ τέχνην ταύτην καὶ μάθησιν, ὅσαι πρὸς τὰς χρήσεις καὶ τὰς πράξεις τὰς τῆς ἀρετῆς ἄχρεστον ἀπεργάζονται τὸ σῶμα τῶν ἐλευθέρων, ἢ τὴν ψυχὴν ἢ τὴν διάνοιαν : On doit regarder comme mécaniques tout art et toute étude qui rendent impropre à l'exercice et à la pratique de la vertu le corps des hommes libres, ou leur âme, ou leur intelligence. »

393. Ce fut le cas d'Héraclite d'Ephèse qui abandonna, dit-on, à son frère une importante magistrature héréditaire pour se consacrer à la philosophie.

394. Sur Théagès voy. la première partie du dialogue de ce nom, 122 e sqq. L'*Apologie* (33 e) nous apprend qu'il mourut jeune encore, avant la condamnation de Socrate.

395. Ce « *démon* » familier était une sorte de puissance d'inhibition : « Peut-être paraîtra-t-il étrange, dit Socrate à ses juges (*Apologie*, 31 c-d), que j'aille çà et là prodiguant mes conseils à chacun en particulier et me mêlant un peu de tout, et que je n'ose pas me rendre dans vos assemblées pour donner publiquement des conseils à la cité. Cela tient... à la manifestation d'un dieu ou d'un démon, qui se produit en moi... Cela a commencé dès mon enfance : c'est une certaine voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, *me détourne toujours de ce que j'allais faire, mais ne me pousse jamais à agir*. Voilà ce qui s'oppose à ce que je me mêle de politique... ». Des manifestations de ce « démon » on trouvera plusieurs exemples dans le *Théagès* 128 d, le *Phèdre* 242 b, le *Théétète* 151 a. Voy. également : Xénophon, *Mémorables* I, 4. — Sur l'ensemble de la question consult. Zeller, *Phil. der Griech.*• II, pp. 75-91, et Ribbing, *Socratic Studies*, II, p. 1 sqq.

396. La même thèse est soutenue dans l'*Apologie* 31 e - 32 a : « Il n'est aucun homme qui puisse éviter de périr pour peu qu'il s'oppose généreusement soit à vous, soit à toute autre assemblée populaire; oui, il est nécessaire que celui qui combat vraiment pour la justice — et qui veut conserver la vie un peu de temps — reste simple particulier et ne s'occupe point des affaires publiques. » Cf. le *Gorgias* 521, 522. Dans ces divers passages Platon entend justifier, aussi bien que celle de son maître, sa propre attitude à l'égard de la démocratie athénienne.

397. « On a souvent comparé ce passage aux vers de Lucrèce « *Suave mari magno...* », mais la différence est plus grande que la ressemblance. Le philosophe selon Platon est heureux de pouvoir conserver son âme pure, parce qu'il ne peut pas, dans l'état actuel des choses, se sauver lui-même et en même temps sauver les autres. Mais il n'éprouve nul plaisir à contempler « des maux dont il est exempt » *(quibus ipse malis careat)*, car il aiderait bien volontiers les autres, si ceux-ci le lui permettaient. C'est un malheur qu'ils ne le veuillent point, non seulement pour eux, mais pour lui-même (αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται κτλ.). Nous croyons saisir dans les mots de Platon un certain accent de tristesse, comme s'il n'avait point lui-même réalisé sa plus haute destinée, faute d'avoir trouvé, pour s'y fixer, une cité philosophique. Voy. Morgenstern, *De Plat. Rep.*, p. 161, où l'auteur renvoie à l'*Apologie* 31 e et aux *Lettres* de Platon : V, 322 a, b; VII, 324 b - 326 b, 330 c - 331 d. » (Adam, tome II, p. 32 *n.*)

398. Seule la cité idéale convient au naturel philosophe. Voy. liv. IX, 592 a.

399. Pour Héraclite, tout étant en perpétuel devenir, c'est un nouveau soleil qui se lève chaque jour. Cf. Aristote, *Meteor.*, B, 2. 355 a 13 : « ... δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν, ἀλλ' ἀεὶ νέος συνεχῶς. »

400. ἀφέτους νέμεσθαι. — La métaphore semble tirée, comme le remarque Heindorf, cité par Adam, *de grege numini alicui consecrato.*

401. Allusion à la doctrine de la métempsycose exposée sous forme mythique au dixième livre, 608 d sqq.

402. Ces critiques visent probablement Isocrate, dont le style procède, comme on sait, par savantes et harmonieuses périodes.

403. ... ἢ πρὸς δόξαν καὶ ἔριν. — L'opinion est mère de la dispute, car, essentiellement subjective, elle divise les hommes au lieu de les unir, comme la science, dans la possession de la vérité.

404. Est-ce un avertissement donné au jeune Denys? Il est permis de le penser, si l'on admet que cette partie du Dialogue a été composée peu de temps avant le second voyage de Platon en Sicile, qui eut lieu, semble-t-il, vers 366 avant J.-C. (3e année de la 103e Olympiade).

405. Nous adoptons la conjecture de Baiter : ἢ καὶ ἐὰν οὕτω θεῶνται ἀλλοίαν τ' οὐ φήσεις (au lieu de τοι φήσεις) αὐτοὺς δόξαν λήψεσθαι κτλ. — Burnet considère la phrase ἢ καὶ ... ἀποκρινεῖσθαι comme interpolée.

406. Isocrate, qui s'était cru visé dans ce passage, y répond dans son *Antidosis*, 260 sqq.

407. Cf. le *Théétète*, 174 sqq., où le philosophe est représenté comme absolument détaché des affaires humaines. Voy. aussi le *Timée* 47 a-c.

408. La vertu démotique ou populaire a pour fondement l'opinion droite (ὀρθὴ δόξα) et non la science (ἐπιστήμη), comme la vertu philosophique.

409. τὸ φύσει δικαίον καὶ καλόν κτλ. — Littéralement : le juste, le beau, etc., *par nature*. Il s'agit sans doute des idées de justice, de beauté, etc. Voy. Adam, tome II, p. 42 *n.*

410. Nous suivons ici le texte d'Adam : καὶ πρὸς ἐκεῖνο αὖ, ὃ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμποιοῖεν κτλ.

411. L'humanité véritable est aussi près que possible de la divinité. En ce sens on peut dire que le philosophe est l'homme par excellence, parce qu'il tend de toutes ses forces à échapper au devenir pour se fixer dans l'être.

412. *Iliade* I, 131, *Odyssée* III, 416 et al. — Il est curieux de voir Socrate invoquer l'autorité d'Homère en un sujet de si haute importance. Aussi bien la condamnation prononcée au IIIe livre, et confirmée au Xe, ne doit-elle pas nous tromper : l'auteur de

la *République* est plus redevable qu'il ne l'avoue au « père des poètes ». Ce n'est donc pas sans raison que Longin affirme que, de tous les écrivains, Platon est celui qui a le plus imité Homère, «car, dit-il, il a, de la source homérique, détourné vers lui mille ruisseaux: πάντων δὲ τούτων μάλιστα ὁ Πλάτων ἀπὸ τοῦ Ὁμηρικοῦ κείνου νάματος εἰς αὐτὸν μυρίας ὅσας παρατροπὰς ἀποχετευσάμενος.» (*Traité du sublime*, 13, 3.)

413. Dieu aime les mortels qui s'appliquent à lui ressembler. Cf. Liv. X, 612 e, et *Lois*, liv. IV, 716 c: « τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ; μία καὶ ἕνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον, ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη, τὰ δὲ ἄμετρα οὔτε ἀλλήλοις οὔτε τοῖς ἐμμέτροις : Quelle est donc la conduite qui plaît à la divinité et s'accorde avec elle? Une seule, fondée sur un seul et antique principe qui veut que le semblable plaise à son semblable quand celui-ci est mesuré, mais que les choses qui ne sont pas mesurées ne se plaisent point entre elles, ni ne plaisent à celles qui le sont. »

414. Inadvertance de Platon. Ce n'est point Adimante mais Glaucon qui tient ce langage au cinquième livre 474 a.

415. Cette concession semble forcée car il est dit en 494 a que le peuple ne sera jamais philosophe; mais elle était, en quelque sorte, rendue nécessaire par les difficultés de la démonstration. Voy. *infra*, note 417.

416. Krohn (*Der platonische Staat*, p. 125) voit là un témoignage des convictions qui déterminèrent Platon à se rendre en Sicile.

417. Comme le remarque J. Adam, le ton de ce passage décèle une confiance moindre en la réalisation de la cité parfaite que celle qui se dégageait des livres précédents (II-IV et V, 473 b sqq.). Il semble que le nomothète commence à se rendre compte que son projet ne sera jamais qu'*un modèle dans le ciel* (παράδειγμα ἐν οὐρανῷ, liv. IX, 592 b). En tout cas, « on ne peut pas ne pas sentir que le passage 501 c - 502 c a été écrit, dans une certaine mesure, *invita Minerva*. Platon est heureux de fuir une question si difficile et si rebelle à son génie pour se retrouver dans son élément naturel.» (Adam, tome II, p. 44, *n.*)

418. Livre III, 412 c - 414 b.

419. Voy. le *Théètète*, 144 a-b. Un excellent exemple de ce contraste nous est fourni par les Athéniens et les Spartiates: les premiers vifs, impétueux, mais inconstants; les seconds tranquilles et fermes, mais si lents à s'émouvoir que la menace d'une agression parvenait à peine à les tirer de leur apathie. Cf. Thucydide I, 70.

420. Liv. IV, 436 d.

421. On ne peut parvenir à une connaissance vraiment scientifique de ces vertus qu'en les étudiant dans leurs rapports avec l'idée du Bien.

422. Nous n'avons pas traduit les mots ἄξιον τὸ διανόημα qui semblent interpolés.

423. On verra, par l'exposé qui va suivre, que Platon identifie avec Dieu l'idée du Bien, principe et fin de toute existence. Cons. sur ce point : Biehl : *Die Idee des Guten bei Plato;* Shorey : *On the Idea of Good in Plato's Republic*, et A. Diès : *Le Dieu de Platon* (*Autour de Platon*, tome II, p. 543 sqq.).

424. Certains commentateurs ont voulu voir ici — mais à tort semble-t-il — une allusion à Aristippe et aux Cyrénaïques. En réalité, Platon insiste simplement sur ce fait que le vulgaire est incapable de concevoir la vraie nature du bien. Cf. le *Philèbe*, 67 b: « οἱ πολλοὶ κρίνουσι τὰς ἡδονὰς εἰς τὸ ζῆν ἡμῖν εὖ κρατίστας εἶναι : La multitude estime que les plaisirs sont les facteurs tout-puissants du bonheur de notre vie. ».

425. C'est à faire pareil aveu que Socrate amène Calliclès dans le *Gorgias*, 495 a - 499 c.

426. On remarquera qu'en présence des sujets les plus importants le Socrate platonicien de la *République* fait toujours mine de se récuser; il ne consent à les aborder, après toutes sortes de précautions oratoires, que prié ou contraint par ses amis. Cette prudence, un peu feinte ici, était pourtant une qualité très réelle du maître de Platon. On sait, en effet, qu'épris surtout de sagesse pratique il borna son étude aux problèmes humains.

427. Platon admet qu'il est possible de définir le bien en lui-même, sans le secours d'aucune comparaison (εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν), en suivant une route plus longue. Mais dans cette « route » il ne s'est jamais engagé, se rendant sans doute compte qu'elle était jalonnée d'obstacles. Rien ne pouvait d'ailleurs donner une notion plus claire du « principe de toutes choses » que l'analogie dont il se sert ici.

428. Il y a dans le texte une équivoque intraduisible sur le mot τόκος, qui signifie à la fois un enfant, une production, et l'intérêt, le fruit d'une dette.

429. Au livre V, 475 e.

430. Nous lisons avec Burnet : πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες ... J. Adam conjecture καὶ ἰδέαν κτλ., et remarque que, dans un manuscrit en onciale, l'inclinaison trop grande d'un accent suffit à expliquer la corruption de ΚΑΙΙΔΕΑΝ en ΚΑΤΙΔΕΑΝ. L'hypothèse est ingénieuse mais n'améliore point le sens de la phrase.

431. « Steinhart (p. 686, *n.* 213) et d'autres font remarquer que

Platon est dans l'erreur en niant qu'un médium soit nécessaire à l'ouïe pour percevoir les sons. Aristote connaissait bien ce fait (voy. le *De An.*, II, 7. 419 a 25 sqq.), et plusieurs passages de Platon montrent que ce dernier ne l'ignorait pas non plus.

Dans le *Timée* 67 b, par exemple, l'air est regardé comme étant, en un certain sens, le médium du son. Mais ici, où il n'est pas question de procéder à une analyse scientifique de la perception, Platon s'appuie sur ce large fait d'expérience que nous pouvons entendre, toucher, etc. aussi bien dans la lumière que dans l'obscurité, tandis que nous ne pouvons voir que dans la lumière. » (Adam, tome II, p. 57 *n.*)

432. οὐδ' ἄλλαις πολλαῖς. — « Non αἰσθήσεσι supplendum est, quippe quae non amplius tres supersint, sed δυνάμεσι vel δυνάμεων συζεύξεσι. » (Schneider.)

433. παρούσης δὲ χρόας ἐν αὐτοῖς, sc. τοῖς ὁρωμένοις.

434. Les constellations célestes qui forment l'οὐράνιον θεῶν γένος (*Timée* 40 a). J. Adam (*édit. cit.* p. 58 *n.*) observe que le culte du soleil de certains Néo-platoniciens s'inspira, en grande partie, de ce passage de la *République*. Voy. l'*Adresse au Soleil-Roi* (εἰς τὸν βασιλέα ἥλιον) de l'empereur Julien, *Or.* IV.

435. Cf. Pindare, frgt 107 (éd. Bergk).

436. Cf. Dante, *Parad.* 4, 124-25 :

« Io veggio ben che giammai non si sazia
Nostro intelleto, se 'l ver non lo illustra. »

437. J. Adam (tome II, p. 60 *n.*) résume dans le tableau suivant les correspondances établies entre le soleil et l'idée du Bien:

	τόπος ὁρατός.		τόπος νοητός.
(1)	Soleil	=	Idée du Bien.
(2)	Lumière	=	Vérité.
(3)	Objets de la vue (couleurs)	=	Objets de la Connaissance. (idées).
(4)	Sujet voyant	=	Sujet connaissant.
(5)	Organe de la vue (œil)	=	Organe de la connaissance.
(6)	Faculté de la vue (ὄψις)	=	Faculté de la raison (νοῦς).
(7)	Exercice de la vue (ὄψις, ὁρᾶν)	=	Exercice de la raison (νόησις, γνῶσις, ἐπιστήμη).
(8)	Aptitude à voir	=	Aptitude à connaître.

438. αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένην κτλ. — Nous adoptons la conjecture Adam qui donne à ce difficile passage le sens le plus acceptable. Voy. Adam *n. ad loc.* et App. IX du liv. VI.

Suivre la lecture des Mss. ὡς γιγνωσκομένης, et traduire par : « en tant qu'elles (la science et la vérité) tombent sous la connaissance » revient à admettre une restriction qui ne se justifie d'aucune manière, car, d'après Platon, le Bien est la source de la science et de la vérité *en elles-mêmes*, et non pas simplement *en tant qu'elles tombent sous la connaissance*. Que si l'on rapporte ὡς γιγνωσκομένης à la seule vérité (avec Jowett et Campbell) on se heurte à la même objection. Par contre, en lisant ὡς γιγνωσκομένην, et en rapportant ce participe à τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, la suite des idées est naturelle et la fin de la phrase : ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει, prend toute sa valeur. Cf. *infra* 509 b : μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι.

439. De même que le soleil n'est pas la génération, puisqu'il en est la source, le Bien n'est pas l'essence, puisqu'il en est le principe. Ce qui donne est, en effet, autre que la chose donnée, et supérieur à elle « en dignité et en puissance ». On pourrait dire que le mot essence désigne ici la participation à l'être pur, i. e. au principe *causa sui* (ἀρχὴ ἀνυπόθετος, 510 b). Comp. la subtile distinction qu'établit A. Fouillée entre l'οὐσία et l'εἶναι (*La Philosophie de Platon*, tome II, p. 105 sqq.). Le mot *être* pris dans son sens général ou dans son sens exact est impropre à désigner la réalité des idées. Quelle est donc l'expression qui désignera le mieux cette réalité? « Ce sera celle — écrit Fouillée — qui exprime non pas l'existence en général, mais l'existence déterminée et douée de qualités positives, différentielles et *essentielles* : c'est l'*essence*, ἡ οὐσία. Tout ce qui a *existence* a *essence* par sa participation aux Idées, qui sont les essences mêmes. Le terme d'essence ne désignera donc pas pour nous l'existence abstraite, mais la réalité de l'Idée (pp. 106-107). » Et plus loin: « L'essence... est quelque chose d'intermédiaire entre l'être indéterminé et l'être absolument déterminé. Ce dernier est bien supérieur à l'essence, mais non à l'existence, car il *est* au contraire dans l'acception la plus absolue de ce terme. » Aussi, dans le passage en question de la *République*, « Platon ne dit pas que le Bien soit supérieur à l'être. Dans la phrase précédente, en parlant des Idées, il avait rapproché les deux mots d'être et d'essence: mais, en parlant de l'Idée suprême, il ne retire que le second terme, comme impliquant encore quelque imperfection. Le premier seul lui reste dans toute sa simplicité, et aussi dans sa compréhension infinie (pp. 108-109). »

440. En grec οὐρανός, ciel, ressemble beaucoup à ὁρατός, visible, d'où la possibilité de jouer sur ces deux mots.

441. ἄνισα τμήματα. — Certains critiques (Ast, Stallbaum)

lisent ἴσα ; d'autres (Richter, Dümmler) ἀν' ἴσα, ce qui, pour le sens, revient au même. Le Scoliaste nous apprend d'ailleurs que les avis étaient partagés dès l'antiquité. Jamblique, par exemple, lisait ἴσα τμήματα ; Proclus (*In Plat. Remp.*, I. p. 288 de l'éd. Kroll) ἄνισα. « Si l'on admet ἴσα, observe le Scoliaste, c'est en raison... de la similitude de ce qui participe avec l'objet de la participation... Si, au contraire, on lit ἄνισα ... c'est peut-être en raison de la supériorité des objets intelligibles sur les objets sensibles et de leur différence : εἰ μὲν εἰς ἴσα, διά ... τὴν τῶν μετεχόντων πρὸς τὰ μετεχόμενα ὁμοιότητα ... εἰ δὲ εἰς ἄνισα ... διὰ τὴν τῶν νοητῶν πρὸς τὰ αἰσθητὰ ἴσως ὑπεροχὴν καὶ ἀνομοιότητα. » La seconde leçon est préférable, car seule elle explique la proportion établie plus loin (510 a, 511 e) et rappelée au livre VII (534 a). Mais si les deux segments sont inégaux quel est le plus long? Selon les uns, qui suivent Plutarque (*Quaest. Plat.* 1001 c sqq.), c'est le premier car il représente le domaine du multiple. Selon les autres (Steinhart, Adam) c'est le deuxième car l'inégalité correspond à la différence de clarté et de vérité entre l'intelligible et le visible, comme semble l'indiquer le contexte : καί σοι ἔσται σαφηνείᾳ καὶ ἀσαφείᾳ πρὸς ἄλληλα κτλ. Cette dernière interprétation est plus satisfaisante que la première. Elle soulève toutefois une grave difficulté (voy. note suivante) que l'on peut éviter si l'on considère chaque segment comme représentant l'*étendue réelle* des domaines de l'intelligible et du visible, et de leurs subdivisions (*a*). D'après cette hypothèse le domaine du visible sera le moins étendu, puisque ses objets ne reproduisent — en multiples exemplaires, mais de réalité très affaiblie — que certains aspects du domaine de l'intelligible.

442. La ligne doit être divisée de manière que l'on ait (voy. fig. 1) :

$$\frac{A\Gamma}{\Gamma B} = \frac{A\Delta}{\Delta\Gamma} = \frac{\Gamma E}{EB}.$$

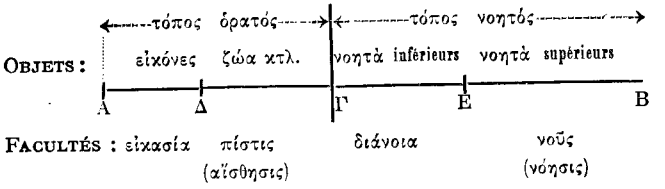


Fig. 1. LA LIGNE

(*a*) Nous entendons par *étendue réelle* de ces domaines la somme, considérée métaphoriquement comme extensive, des *réalités* qu'ils enferment.

Or il s'ensuit que ΔΓ = ΓE. En effet, par hypothèse : $\frac{\Gamma E}{EB} = \frac{A\Gamma}{\Gamma B}$, d'où par composition :

$$\frac{\Gamma E}{\Gamma E + EB} = \frac{A\Gamma}{A\Gamma + \Gamma B}, \text{ c'est-à-dire : } \frac{\Gamma E}{\Gamma B} = \frac{A\Gamma}{AB};$$

$$\text{et } \Gamma E = \frac{A\Gamma . \Gamma B}{AB}.$$

Mais on a d'autre part : $\frac{\Delta\Gamma}{A\Delta} = \frac{\Gamma B}{A\Gamma}$, d'où par composition :

$$\frac{\Delta\Gamma}{A\Delta + \Delta\Gamma} = \frac{\Gamma B}{A\Gamma + \Gamma B}, \text{ c'est-à-dire : } \frac{\Delta\Gamma}{A\Gamma} = \frac{\Gamma B}{AB};$$

$$\text{et } \Delta\Gamma = \frac{A\Gamma . \Gamma B}{AB} = \Gamma E.$$

Le segment correspondant aux originaux du monde visible est donc égal au segment correspondant aux notions mathématiques (νοητὰ inférieurs), ce qui infirme l'hypothèse de Steinhart et d'Adam, car, d'après Platon, les objets de la διάνοια sont bien plus clairs que ceux de l'αἴσθησις. D'autre part, on ne peut admettre que l'auteur de la *République* ait ignoré cette conséquence de la division qu'il indique, car cette division n'est autre que celle qui permet de construire une moyenne proportionnelle à deux grandeurs données AΓ et ΓB. Si l'on adopte l'hypothèse proposée dans la note précédente, l'égalité des segments ΔΓ et ΓE peut être interprétée ainsi: Les notions mathématiques *mesurent* exactement les originaux du monde visible. De la sorte, c'est simplement l'*ordre* de gauche à droite des segments de la ligne AB, *et non leur longueur*, qui indique le degré relatif de clarté et de vérité des objets auxquels ils correspondent.

443. Littéralement : comme l'*opiné* (τὸ δοξαστόν) est au *connu* (τὸ γνωστόν), c'est-à-dire comme AΓ est à ΓB.

444. Nous lisons avec Adam et Burnet τοῖς τότε μιμηθεῖσιν (leçon du *Parisin.* A confirmée par un passage de Proclus : *In Plat. Remp.*, p. 291 de l'éd. Kroll), au lieu de τοῖς τότε τμηθεῖσιν, que l'on trouve dans la plupart des éditions.

445. Nous suivons ici la ponctuation de l'éd. Burnet : τὸ δ' αὖ ἕτερον — τὸ δ' ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον — ἐξ ὑποθέσεως κτλ. — τὸ δ' αὖ ἕτερον désigne la section EB.

446. Ils ne connaissent pas *vraiment* ce qu'ils supposent puisqu'ils sont incapables d'en rendre compte. Cf. liv. VII, 531 e et 533 c. De même, les sciences que nous appelons aujourd'hui positives ne rendent pas compte de leurs principes — ce qui, d'ailleurs, ne diminue nullement la valeur de leurs résultats.

447. Voy. *Euthydème*, 290 b.

448. τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ. — L'expression est ambiguë, car on pourrait croire qu'elle désigne l'*idée du carré*. Or, il est évident qu'il s'agit ici du *carré mathématique* qui n'est ni un carré quelconque, ni l'idée du carré, mais une notion intermédiaire. Voy. la note suivante.

449. SUR LES NOTIONS MATHÉMATIQUES OU DIANOÉTIQUES. — Le lecteur se demandera sans doute pourquoi les notions mathématiques ont été rangées dans une autre classe que celle des idées pures. A cette question il a été donné des réponses diverses. Pour G. Milhaud (*Les Philosophes Géomètres de la Grèce*), les notions mathématiques sont, dans la philosophie platonicienne, les notions scientifiques par excellence. Sans doute Platon affirme-t-il que la connaissance mathématique est l'objet de la διάνοια et non de la νόησις; mais c'est que, dans ce passage, il n'envisage pas la connaissance mathématique *pure*. Et d'ailleurs, il a soin d'ajouter: νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς (511 d). La seule chose qui manque donc à la connaissance mathématique pour qu'elle soit rigoureusement scientifique, c'est un fondement indépendant, qui ne soit pas posé : ἀνυπόθετος. Mais quand l'âme, s'élevant jusqu'à la dialectique, a saisi ce fondement suprême, et redescend ensuite jusqu'aux notions mathématiques, elle leur communique toute leur vérité. Ainsi donc la géométrie n'est du domaine de la διάνοια que par son côté pratique, et si l'on n'éclaire pas ses principes à la lumière de la dialectique. — L'explication n'est pas absolument convaincante, car les hypothèses qu'emploie le dialecticien doivent, elles aussi, trouver leur confirmation dans un principe anhypothétique. On ne voit donc pas pourquoi Platon aurait rangé les hypothèses du mathématicien dans une classe inférieure. D'autre part, au VII^e^ livre, Socrate tout en reconnaissant l'utilité pratique de la géométrie, se moque de ceux qui la cultivent uniquement en vue de cette utilité. Il est évident qu'il ne considère point de tels hommes comme de vrais savants, et par conséquent qu'il ne fait point entrer les applications des mathématiques dans le domaine de la science (voy. 527 a).

Si donc Platon divise le monde intelligible en deux parties, c'est que, pour lui, les νοητὰ inférieurs sont nettement distincts des νοητὰ proprement dits. Mais sur quoi se fonde une pareille distinction? D'après Rodier (*Etudes de Philosophie grecque* : *Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon*, p. 37 et suiv.), qui s'inspire d'Aristote (*Métaph.*, M. 6), sur le fait que les νοητὰ inférieurs, ou concepts mathématiques, sont de simples possibles; d'après Gomperz (*Les Penseurs de la Grèce*, tome II, p. 505) sur cette observation qu'ils sont irréductibles à des éléments parfaitement simples qui, seuls, pourraient être regardés comme des idées.

L'une et l'autre de ces opinions enferme, à notre sens, une part de vérité.

Remarquons d'abord que la marche de la dialectique est double : ascendante et descendante, ou, autrement dit, synthétique et analytique. Au point culminant de la synthèse, par la vertu de l'idée du Bien, les hypothèses se transforment en certitudes; l'analyse du dialecticien part donc de vrais principes, et non d'hypothèses érigées en principes.

Maintenant, pouvons-nous ramener la méthode mathématique à la méthode dialectique? En d'autres termes les mathématiques utilisent-elles à la fois la synthèse et l'analyse — cette dernière pour confirmer ou infirmer les opérations de la première? Il ne le semble pas. Elles partent en effet de notions qu'elles développent par voie déductive, de figures dont elles recherchent les propriétés. Le géomètre, par exemple, ne s'élève pas à l'idée du triangle par voie synthétique : il part du triangle, qu'il suppose donné, pour en déduire les propriétés. Il n'a recours qu'à l'analyse; tout ce qu'il démontre est implicitement contenu dans l'hypothèse qui lui sert de point de départ. De même le logisticien, qui étudie les propriétés des nombres, suppose donnée la série naturelle formée par l'addition de l'unité à l'unité, puis à la dyade, etc.... Mais de telles hypothèses peuvent être multipliées à l'infini (les mathématiques modernes nous en fournissent la preuve); elles sont donc de simples possibles. Or la nécessité mathématique, comme Aristote l'a bien vu, est une nécessité ἐξ ὑποθέσεως.

Ainsi, tant en raison de leur caractère strictement analytique que de la nature de leurs hypothèses, les mathématiques n'occupent que le second rang dans le domaine de la connaissance rationnelle, le premier revenant à la dialectique, science complète et parfaite. Les notions qu'elles utilisent ne sont donc pas des idées pures, mais des images de ces idées mêlées à des représentations sensibles (notions mixtes).

Reste une dernière question à résoudre. Si les notions mathématiques reflètent des idées pures, elles ont leurs archétypes dans le domaine des réalités éternelles, et ces archétypes, comme les autres, peuvent être connus par la dialectique. Le carré des géomètres, par exemple, a son archétype dans l'idée du carré dont il n'est qu'une image affaiblie. Mais les géomètres sont obligés d'étudier l'archétype dans sa copie, à cause de l'impossibilité où ils sont de l'étudier en lui-même. D'où vient donc cette impossibilité?

A cela on peut répondre :

1° Que les archétypes mathématiques sont absolument simples et déterminés par la pure relation, et non par la figure ou le nombre (nous prenons ce mot dans son sens *technique* et non dans son sens *dialectique*);

2° Qu'ils forment, dans le monde des idées, une classe spéciale d'êtres que nous ne pouvons saisir directement par intuition intellectuelle. Le dialecticien peut parler du carré en soi, mais

ne le peut connaître intuitivement, comme il connaît le beau par exemple.

Il suit de là que s'il était possible de réduire les notions fondamentales des mathématiques à des éléments parfaitement simples (v. g. la notion de fonction dans l'analyse moderne) la connaissance dianoétique se ramènerait à la connaissance dialectique. En des écrits postérieurs à la *République* Platon a tenté pareille réduction, mais il semble avoir aperçu son impossibilité, qui est réelle, et qui tient à la nature même des objets de la διάνοια. Aussi bien la division établie dans la *République* est-elle pleinement justifiée. Cf. notre *Introduction*, p. XLIV, *n.*

450. εἰκόσι δὲ χρωμένην ... καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις. — ἐκείνοις doit s'entendre des objets du segment ΔΓ, et ἐκεῖνα de ceux du segment ΑΔ.

451. Voy. Rodier, *op. cit.*, p. 45 et suiv.

452. Le mot τέχναι était assez communément employé pour désigner l'ensemble des sciences mathématiques (le *quadrivium* des Scolastiques). Voy. le *Protagoras*, 318 e, et le *Théétète*, 145 a, b.

453. εἰκασία. — La plupart des traducteurs, s'inspirant de la version latine de Marsile Ficin, rendent le mot εἰκασία par *conjecture*. Cette traduction nous paraît inexacte. Dans toute conjecture, en effet, il entre une certaine part — si faible soit-elle — de raisonnement. Or il est bien certain qu'au degré le plus bas de la connaissance, où, selon Platon, ne sont perçus que « des reflets et des ombres », le raisonnement n'intervient nullement. En langage philosophique moderne nous pourrions dire que l'εἰκασία est la *représentation confuse*, et l'αἴσθησις la *représentation nette* qui entraîne la foi (πίστις). Elles constituent ensemble cette faculté inférieure de l'âme qui permet d'*opiner* (δοξάζειν).

454. Voy. *supra*, note 442, fig. 1, et cf. : Bosanquet, *op. cit.*, pp. 260-61.

LIVRE VII

455. A propos de cette image, voy. l'étude d'A. Diès : *Guignol à Athènes* dans le *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 14-15, 1927.

456. Ces objets sont faits de matières diverses comme le monde visible est composé des quatre éléments (Jowett et Campbell).

457. Comparez le tableau que trace Eschyle de la vie des hommes primitifs. (*Prométhée enchaîné*, v. 447-53, tr. Paul Mazon): « Au début ils voyaient sans voir, ils écoutaient sans entendre, et, pareils aux formes des songes, ils vivaient leur longue existence dans le désordre et la confusion. Ils ignoraient les maisons de

briques ensoleillées... ils vivaient sous terre, comme les fourmis agiles, au fond de grottes closes au soleil. » Ils ne sortirent de cet état de barbarie que lorsque Prométhée leur eut enseigné la science des saisons, puis celle des nombres. On voit que pour Platon l'homme sans éducation (ἀπαίδευτος) est comparable au primitif.

458. Nous suivons ici le texte de l'édition Burnet : Εἰ οὖν διαλέγεσθαι ... οὐ ταῦτα ἡγῇ ἂν τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζειν ἅπερ ὁρῷεν;

459. Aristote s'était inspiré de ce passage dans le fragment suivant, que nous ne connaissons que par une traduction de Cicéron (*De natura Deor.* lib. II, 95) : « Praeclare ergo Aristoteles: Si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent bonis et illustribus domiciliis, quae essent ornata signis atque picturis instructaque rebus iis omnibus, quibus abundant ii, qui beati putantur, nec tamen exissent unquam supra terram, accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum; deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus, ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quæ nos incolimus, atque exire potuissent : cum repente terram et maria cælumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent aspexissentque solem ejusque cum magnitudinem pulchritudinemque, tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret toto cælo luce diffusa; cum autem terras nox opacasset, tum cælum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunæque luminum varietatem tum crescentis, tum senescentis, eorumque omnium ortus et occasus atque in omni æternitate ratos immutabilesque cursus : quæ cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur. »

460. Platon pense sans doute à ces hommes d'État dont la science purement empirique ne remonte pas des effets aux véritables causes. Cf. liv. V, 473 c et liv. VI, 488 b.

461. *Odyssée* XI, vers 489, déjà cité au livre III, 386 c.

462. Cf. *Phédon*, 249 d; *Théétète*, 174 c - 175 b; *Sophiste*, 216 d.

463. Dans la bouche de Socrate ces paroles prennent un sens prophétique. N'est-ce pas d'ailleurs le condamné des Onze qui, dans le *Phédon*, déclare connaître l'art de la mantique, comme les oiseaux d'Apollon? Ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ... οὐ χεῖρον ἐκείνων (τῶν κύκνων) τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότου ...

464. Voy. livre VI, 506 e.

465. Comp. l'admirable portrait du philosophe dans le *Théétète*, 173-74-75.

466. Dans le *Sophiste* (254 b) Platon remarque qu'il est également difficile de connaître le vrai philosophe et le sophiste : le premier parce qu'il vit dans une région de lumière aveuglante, le second parce qu'il se réfugie dans une zone d'obscurité impénétrable.

467. Allusion aux sophistes. — La thèse que Platon expose ici découle de sa théorie de la réminiscence. L'âme humaine enferme un élément divin (θεῖόν τι), le νοῦς, naturellement apte à voir la vérité, comme l'œil à voir la lumière. Or cette aptitude, ou plus exactement cette *puissance* comme dit Platon, lui vient de ce qu'il a déjà pu contempler la vérité. C'est pourquoi, tourné vers l'être réel, le νοῦς ne le découvre pas, à proprement parler, mais le *reconnaît*. La connaissance (μάθησις) n'est donc, en somme, qu'une forme du souvenir (ἀνάμνησις). Voy. le *Ménon* 81 a sqq. et le *Phédon* 72 e - 76 d.

468. Aristote développe la même idée dans l'*Ethique à Nicomaque* II, 1. 1103 a, 17-31.

469. ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι (ἀρετή) i. e. ἡ φρόνησις. — On remarquera que la signification de ce mot a sensiblement évolué depuis le livre IV, 433 c, où il servait à désigner une vertu toute pratique: la prudence des chefs.

470. Voy. liv. VI, 505 a.

471. Jowett et Campbell observent que ce bonheur est comparable à celui des saints et des ermites chrétiens qui, transportés eux aussi de leur vivant dans les îles fortunées, ne consentent pas sans répugnance à se mêler des affaires humaines.

472. καὶ μᾶλλον δυνατοὺς ἀμφοτέρων μετέχειν. — ἀμφοτέρων : « et publicorum negotiorum et philosophiæ (Stallbaum). »

473. εἴδωλα. — Par ce mot Platon désigne à la fois les objets dont les ombres se projetaient dans la caverne (σκευαστά), et ces ombres elles-mêmes (σκιαί), c'est-à-dire l'ensemble des choses sensibles (ὁρατὰ sive δοξαστά). — ἅττα ἐστὶ καὶ ὧν : « que sont ces *images*, et de quelles *réalités* elles sont *les images*. »

474. Dans les démocraties — et c'est là leur vice capital — le pouvoir est la proie des ambitions les plus vulgaires.

475. Malgré ces luttes intestines les démagogues savent, quand il le faut, se serrer les coudes pour piller l'État, comme le notait déjà le vieil Hérodote : « κακότητος τοίνυν ἐγγιγνομένης ἐς τὰ κοινά, ἔχθεα μὲν οὐκ ἐγγίγνεται τοῖσι κακοῖσι ... οἱ γὰρ κακοῦντες τὰ κοινὰ συγκύψαντες ποιέουσι (*Enquête*, III, 82). »

476. On peut citer comme exemples Dionysos et Sémélê (voy. Pausanias II, 31, 2), Esculape et Briarée, le géant aux cent bras (Hésiode, *Théogonie*, 617-721).

477. Allusion au jeu du palet (ὀστρακίνδα) décrit par Pollux IX, 111. Les joueurs étant divisés en deux camps par une ligne tracée sur le sol, on jetait en l'air un palet, noir d'un côté, blanc de l'autre, en criant νὺξ ἢ ἡμέρα. Suivant que le palet tombait sur l'une ou l'autre de ses faces, les « noirs » partaient à la poursuite des « blancs » ou inversement.

478. Voy. liv. III, 403 e et 416 d.

479. Liv. II, 376 e sqq.

480. On voit par là ce qui distingue les deux cycles d'éducation. Dans le premier on se proposait de développer les dons naturels de l'enfant, de lui faire aimer et pratiquer la vertu avant même de la connaître. Pour parvenir à ce résultat on avait recours à l'habitude. Mais maintenant il s'agit de donner un fondement rationnel aux qualités acquises. Dans ce second cycle on procédera donc suivant une méthode rigoureusement scientifique.

481. Les trois grands tragiques avaient écrit chacun une tragédie sur Palamède. On en trouvera les fragments dans Dindorf: Eschyle 180 sqq.; Sophocle 426 sqq.; Euripide 582 sqq.

482. Cf. *Lois* 819 d, où Platon déclare que l'ignorance de l'arithmétique lui paraît être le fait, non pas d'un homme, mais d'un pourceau : οὐκ ἀνθρώπινον ἀλλὰ ὑηνῶν τινῶν εἶναι μᾶλλον θρεμμάτων.

483. Le meilleur commentaire du passage qui suit se trouve dans le *Phédon* 101 a sqq, et dans le *Théétète* 154 c.

484. ἡ τοῦ κούφου καὶ ἡ τοῦ βαρέος. — Ces sensations relèvent de ce que les psychologues modernes appellent le sens de la résistance.

485. En séparant les éléments confondus dans la sensation, et en cherchant à pénétrer leur nature, la νόησις s'élève, degré par degré, jusqu'à la conception de la théorie des idées.

486. Tout nombre est en effet « un système de monades, ou la progression d'une quantité à partir de la monade, et sa régression se terminant à la monade : ἀριθμός ἐστι σύστημα μονάδων, ἢ προποδισμὸς πλήθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος καὶ ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα καταλήγων. » (*Theonis Smyrnei expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, édit. E. Hiller, p. 18). Cf. la définition d'Euclide (VII, 2) : « (ἀριθμός ἐστι) τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος. »

487. Les mathématiciens grecs distinguaient l'arithmétique, ou science des nombres, de la logistique, ou art du calcul. On s'est demandé si Platon avait toujours observé cette distinction; mais la comparaison du *Gorgias*, 451 b, 453 e, du *Théétète*, 198 a (sur l'arithmétique), avec le *Gorgias*, 451 c, le *Charmide*, 166 a, le *Politique*, 259 e (sur la logistique), ne laisse pas de doute à cet égard (Adam, *éd. cit.*, II, p. 113 *n.*).

488. Si en effet on l'étudie dans un but purement pratique, on n'en comprendra jamais la haute portée. Les connaissances que l'on pourra ainsi acquérir constitueront un *art*, mais non pas une véritable science.

489. La même distinction est établie par Aristote entre les nombres *mathématiques* (μαθηματικοί) et les nombres *sensibles*

(αἰσθητικοὶ ἢ σωματικοί). Voy. Bonitz : *Index Arist.* s. v. ἀριθμός.

490. « Dans l'enseignement de l'arithmétique, l'unité était représentée par une ligne. Si l'élève, par une erreur bien naturelle, attribuait une signification à la longueur de cette ligne, et proposait de la diviser, le maître lui montrait que, dans les questions arithmétiques, il était indifférent que la ligne fût divisée en quatre ou multipliée par quatre, du moment que sa longueur, grande ou petite, devait également représenter l'unité abstraite. L'*un* ainsi conçu est sans parties. Si on l'imagine divisé, chaque partie est égale au tout. Pareille distinction entre l'arithmétique populaire et l'arithmétique scientifique est clairement établie dans le *Philèbe* 56 e. » (Jowett et Campbell, *éd. cit.*, III, p. 334.)

491. Cf. *Lois*, liv. V, 547 a, b.

492. I. Platon et les Mathématiques. — Les pages que l'on vient de lire et celles qui suivent attestent l'importance que Platon attribuait aux sciences mathématiques. Pendant son enfance, à Athènes, il en avait probablement appris les éléments sous la direction de maîtres réputés. Après la mort de Socrate, au cours du long voyage qu'il fit en Egypte et en Afrique du Nord, il rencontra l'un des plus célèbres géomètres de l'époque, Théodore de Cyrène, qui l'initia à ses méthodes (voy. Cicéron, *De finibus*, V, 29; *De republ.*, I, 10, et Diogène Laërce, III, 6). Plus tard, vers 389, visitant la Grande-Grèce, il se lia d'amitié avec Archytas de Tarente et put, tout en prenant connaissance des travaux de ce savant, approfondir les théories arithmétiques des Pythagoriciens. Quand, l'année suivante, il revint dans sa patrie pour y fonder l'Académie, il avait donc reçu une excellente formation mathématique, et n'ignorait sans doute aucune découverte notable de la géométrie contemporaine. On conçoit aisément qu'une science qui venait de lui ouvrir des horizons si nouveaux ait pris de bonne heure une place considérable dans son enseignement. D'ailleurs, Platon nourrissait naturellement un goût très vif pour les mathématiques, et c'est par leur étude qu'il dut s'acheminer vers la dialectique, couronnement suprême de l'édifice du savoir. Cette *méthode*, qui l'avait conduit à la contemplation de la vérité, il l'indiqua à ses disciples comme la seule qui pût les élever hors des ténèbres du devenir, et ouvrir les yeux de leur âme aux pures lumières de l'être.

Que Platon ait considéré l'étude des mathématiques comme absolument indispensable au philosophe, on en trouve la preuve dans maints passages des *Dialogues*, et le témoignage des anciens est unanime sur ce point. On connaît la célèbre devise qu'il avait fait inscrire sur la porte de son école : « Que nul n'entre sous mon toit s'il n'est géomètre : Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω μοῦ τὴν στέγην. » (Tzetzès, *Chiliades*, VIII, 973; Philoponus, *In Arist. de anim.*, p. 117, 26). Ce principe fut rigoureusement appliqué à l'Académie, même après la mort de Platon. Diogène Laërce nous apprend en effet que Xénocrate avait coutume de répondre à quiconque manifestait le désir de suivre ses leçons, sans avoir appris la musique, la géométrie et l'astronomie : « Va-t'en, car tu ne possèdes pas *les anses de la philosophie* : Πορεύου ... λαβὰς γὰρ οὐκ ἔχεις φιλοσοφίας (*De vit. phil.*, IV, 10). »

« L'admiration de Platon pour les mathématiques, a écrit fort justement G. Milhaud (*Philosophes géomètres de la Grèce*, p. 158), qui déborde de ses œuvres et qui se dégage de tout ce que la tradition nous a dit de lui, n'a donc rien d'extérieur ni de superficiel. Il les a connues, cultivées avec passion; et quand il demande, dans la *République*, aux futurs philosophes de s'enfermer longtemps dans l'étude et dans la méditation de ces sciences, c'est qu'il en a subi le charme puissant. » A l'appui de cette assertion on pourrait citer les noms des mathématiciens illustres qui se sont formés à l'Académie : Eudoxe de Cnide, Ménechme, Dinostrate — dont nous parlerons plus loin — Speusippe — premier successeur de Platon à la tête de l'école, qui avait composé un traité *sur les Nombres* aujourd'hui perdu — Amyclas d'Héraclée, Philippe d'Opunte, et bien d'autres encore; on pourrait enfin noter qu'Euclide, qui devait un demi-siècle plus tard rassembler en un traité méthodique les découvertes géométriques de ses prédécesseurs, est qualifié par Proclus de philosophe platonicien (*In Euclidis lib. prim. elem. comm.*, éd. Friedlein, p. 68). Il est donc permis de conclure que l'Académie a été, dès sa fondation, un centre de recherches et d'études mathématiques extrêmement important.

Nous n'avons pas à examiner ici l'influence que ces recherches et ces études ont exercée sur la pensée du philosophe. (Dans la *République* Socrate précise lui-même la place qu'elles doivent occuper dans l'éducation, et l'on peut voir par là ce qu'a dû être cette influence). Nous n'avons pas non plus à nous demander si Platon a pressenti, comme le laisseraient supposer certains passages du *Timée*, le rôle merveilleux qui serait un jour dévolu aux mathématiques dans l'étude de la nature. Et aussi bien, eût-il eu cette intuition, il n'en aurait pas moins persisté à regarder la dialectique comme la science suprême, parce qu'indépendante et anhypothétique. Quant à la doctrine des idées-nombres, qu'Aristote prête à Platon dans les livres M et N de sa *Métaphysique* — et qui ne se peut réclamer, on le sait, d'aucun texte de la collection platonicienne — elle est purement métaphysique. Il serait donc hors de propos de l'examiner dans cette note. Elle a d'ailleurs fait l'objet de savantes études auxquelles nous nous permettons de renvoyer le lecteur. (Voy. notamment : L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote;* L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 61

sqq.; P. Shorey, *De Platonis idearum doctrina;* G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, p. 37 sqq.).

En résumé, et quelle que soit la réponse que l'on donne à ces questions, ceci reste à retenir : l'intérêt que Platon portait aux mathématiques ne s'est jamais démenti; dans tous ses ouvrages le philosophe parle de ces sciences avec un secret enthousiasme, car, autant que pour l'évidence et la certitude de leurs raisons, il les aimait pour leur beauté, qui préfigure celle des essences éternelles et de leur principe, l'Idée du Bien.

II. Les Mathématiques au temps de Platon. A) Arithmétique. — On sait que l'étude des nombres avait été poussée assez loin, dès le v^e^ siècle, par l'école pythagoricienne. Au début du iv^e^ siècle, les mathématiciens connaissaient sans doute les propriétés respectives des progressions arithmétique et géométrique, qu'ils considéraient comme résultant, l'une de *la proportion additive*, l'autre de *la proportion multiplicative*. Mais il est certain qu'ils ignoraient les rapports de ces deux sortes de progressions, qui devaient, près de vingt siècles plus tard, servir de base à la théorie des logarithmes. Or il semble, d'après un passage du *Timée* (35 b - 36 c), que Platon ait au moins deviné, sinon parfaitement défini, l'importance de ces rapports. « En lisant attentivement tout le passage, a écrit F. Hoefer (*Histoire des Mathématiques*, p. 141), on peut se convaincre qu'il y est question d'une progression arithmétique servant à nombrer les termes d'une progression géométrique concomitante, qui pouvait commencer par 1, 2, 4... aussi bien que par 1, 3, 9... ou par 1, 10, 100... Platon devait être frappé comme d'un trait de lumière, en voyant qu'il suffisait, par exemple, d'additionner deux termes quelconques (exposants) de la progression arithmétique, pour avoir immédiatement le produit des deux termes correspondants de la progression géométrique, et pour montrer en même temps — ce qui devait être pour lui un objet de non moindre surprise — que les termes extrêmes, également distants les uns des autres, sont égaux aux deux termes moyens, additivement pour la progression arithmétique, multiplicativement pour la progression géométrique; enfin que, lorsque le milieu ou le centre ne se compose que d'un seul terme (ce qui arrive lorsque les termes sont en nombre impair), il faut doubler ce terme dans la progression arithmétique et le multiplier une fois avec lui-même (l'élever au carré) dans la progression géométrique. »

Ces remarques nous permettent d'imaginer quel devait être l'intérêt de l'enseignement oral de Platon, sur lequel la tradition ne nous a malheureusement laissé que des indications bien vagues.

Les irrationnelles. — L'une des plus grandes découvertes mathématiques du iv^e^ siècle est celle de l'existence de quantités irrationnelles. Les Pythagoriciens avaient établi une identification absolue entre le nombre et la grandeur. Ils croyaient que toute grandeur est décomposable en un nombre déterminé de points. Pourtant, ils avaient eux-mêmes démontré l'impossibilité d'exprimer par un nombre entier la longueur de la diagonale du carré. Cette démonstration mérite d'être résumée ici, car, comme le remarque M. Léon Brunschvicg, elle donne une idée claire des ressources logiques de la mathématique grecque : « Si la diagonale est commensurable au côté du carré, le rapport peut être mis sous la forme d'une fraction irréductible $\frac{d}{c}$. Le théorème de Pythagore $d^2 = 2\ c^2$ montre immédiatement que d est pair, d'où l'on conclurait, puisque d et c sont premiers entre eux, que c est impair. Mais la parité de d permet d'exprimer le théorème sous la forme suivante

$$4\left(\frac{d}{2}\right)^2 = 2\ c^2 \quad \text{ou} \quad 2\left(\frac{d}{2}\right)^2 = c^2$$

ce qui entraînerait la parité de c. Si d et c sont supposés commensurables, il résulte de l'hypothèse que c est à la fois impair et pair. Ainsi se trouve établie à la lumière d'un raisonnement rigoureux l'impossibilité de faire correspondre un nombre déterminé d'unités à la diagonale d'un carré qui a l'unité pour côté. » (Brunschvicg, *Les Etapes de la philosophie mathématique*, p. 47.) Mais les Pythagoriciens considéraient ce cas comme une simple exception. C'est probablement à Théodore de Cyrène et à Eudoxe de Cnide que sont dues les premières découvertes sur les irrationnelles consignées au livre X des *Eléments* d'Euclide, découvertes qui reposent : 1° sur une définition très générale de la notion de rapport; 2° sur l'étude des propriétés des proportions. Plusieurs passages des *Dialogues* prouvent que Platon s'était vivement intéressé à ces travaux. Dans le *Théétète*, par exemple, (147 d) il rappelle les écrits de son maître Théodore qui avait établi l'irrationnalité de $\sqrt{3}$, $\sqrt{7}$, et poursuivi la recherche des racines carrées irrationnelles jusqu'à $\sqrt{17}$. Dans les *Lois* (liv. VII, 820 c) il regrette qu'on n'apprenne pas aux jeunes gens à distinguer les grandeurs commensurables entre elles des grandeurs incommensurables, et il souligne l'importance capitale de cette distinction. Enfin, dans le *Ménon* (82 sqq.), il démontre que le carré double d'un carré donné a pour côté le *diamètre* (la diagonale) de ce carré, c'est-à-dire une grandeur irrationnelle.

Cette notion d'irrationnalité, qui fut la source de tant de découvertes mathématiques, eut pour premier effet de modifier la théorie pythagoricienne des nombres. A l'idée de série discontinue — qui explique la formation des nombres par addition ou composition, c'est-à-dire d'une manière purement quantitative — on substitua l'idée de série continue — qui introduit dans cette

formation quelque chose d'irréductible et de proprement quallatif. « Le nombre, a pu écrire G. Milhaud (*op. cit.*, p. 352), aura désormais un sens assez élevé pour qu'on n'aperçoive pas de limite à la complication et à l'hétérogénéité des éléments dont il fixe le mode de dépendances ». Ainsi se trouve ouverte la voie qui devait conduire à l'étude des quantités infinitésimales.

B) GÉOMÉTRIE PLANE ET STÉRÉOMÉTRIE. — C'est au cours du v^e^ siècle, et dans la première moitié du IV^e^, que furent découvertes la plupart des démonstrations contenues dans les *Eléments* d'Euclide. A la vérité, ce traité n'était pas le premier du genre. Theudios de Magnésie, Athénée de Cyzique, Hermotime de Colophon, avaient composé des ouvrages semblables que nous ne connaissons que par quelques rares mentions des géomètres alexandrins et de Suidas.

Le problème de l'aire du cercle retint de bonne heure l'attention des mathématiciens. L'un des premiers Hippocrate de Chios, qui florissait vers 440, l'étudia avec méthode, et, ayant reconnu l'impossibilité de *carrer* directement cette aire (c'est-à-dire de l'exprimer directement par une aire rectiligne), il crut tourner l'obstacle en cherchant d'abord l'aire de la lunule, qu'il *carrait*, selon Eudème, de la manière suivante (voy. Simplicius : *In Arist. Phys. comm.*, éd. H. Diels, p. 56, sqq.) :

Soit un demi-cercle de diamètre AB. Par le centre Δ menons le rayon ΔΓ perpendiculaire au diamètre, et joignons les points AΓ et ΓB. Nous aurons ainsi tracé deux des côtés du carré inscriptible dans le cercle. Sur AΓ comme diamètre construisons maintenant le demi-cercle AEΓ. Sa surface sera égale à celle du quadrant AΓΔ (puisque l'on a : $AB^2 = 2A\Gamma^2$, et que les cercles sont entre eux comme les carrés de leurs diamètres — Euclide, XII, 2). Mais ce quadrant et le demi-cercle ont un segment commun compris entre la droite AΓ et l'arc de centre Δ qu'elle sous-tend. En le retranchant nous ferons apparaître l'égalité des aires respectives de la lunule AEΓ et du triangle rectangle AΓΔ. Or l'aire de ce dernier est le quart de celle du carré de côté AΓ. Elle est donc elle-même égale à un carré de côté $\frac{A\Gamma}{2}$.

Cela démontré, voici comment Hippocrate procédait à la quadrature du cercle :

Soit un demi-cercle de diamètre AB (voy. fig. 2). En prenant ce diamètre comme rayon, traçons le demi-cercle ΓΔ dans lequel nous inscrirons une moitié d'hexagone régulier — le trapèze ΓEZΔ. Sur les côtés ΓE, EZ, ZΔ construisons les demi-cercles ΓHE, EΘZ, ZKΔ. Chacun d'eux sera égal au demi-cercle AB puisque le côté de l'hexagone régulier inscrit dans une circonférence est égal au rayon de cette dernière. D'autre part les demi-cercles ΓΔ et AB sont entre eux comme les carrés de leurs diamètres (voy. *supra*) : l'aire du premier est donc équivalente

à quatre fois l'aire du second, c'est-à-dire à l'aire des quatre demi-cercles AB, ΓHE, EΘZ, ZKΔ. Mais ces trois derniers ont avec ΓΔ des segments de cercle communs. Si l'on en fait abstrac-

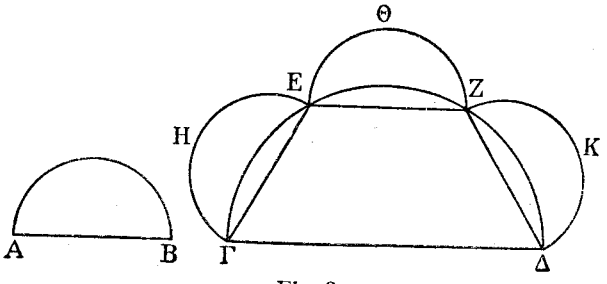


Fig. 2

tion, on voit que l'aire du trapèze ΓEZΔ est égale à l'aire des trois lunules ΓE, EZ, ZΔ, plus l'aire du demi-cercle AB. Or l'aire des lunules est carrable (voy. *supra*). En la retranchant du trapèze ΓEZΔ, il restera donc une aire carrable elle aussi, qui, doublée, sera équivalente à celle du cercle AB.

La démonstration est ingénieuse, mais radicalement fausse. Comme l'ont bien vu les géomètres de l'antiquité (cf. Eudème cit. par Simplicius, p. 57, et Eutocius, *Comm. in dim. circuli*, éd. Heiberg, p. 264), elle repose sur un paralogisme : son auteur admet implicitement que toute lunule est carrable, alors que cette proposition ne s'applique, en réalité, qu'à un nombre fort restreint de lunules. Nous n'en conclurons pas néanmoins, avec Montucla et certains érudits plus récents, que le procédé d'Hippocrate est un simple « tour de passe-passe » géométrique, car ce serait oublier que nous sommes ici en présence d'une pensée qui, à peine consciente de ses ressources, se trouve aux prises avec des difficultés dont elle n'évalue pas exactement l'étendue. D'ailleurs nous savons par Eudème que les recherches du géomètre de Chios ne s'étaient pas bornées à la quadrature de la lunule construite sur le côté d'un carré. Il avait étudié d'autres cas se prêtant à une solution analogue (voy. à ce sujet Simplicius, *éd. cit.*, pp. 60-69, et, dans l'*Appendix Hippocratea* de cette même édition, p. XXIII, sqq. : H. Usener, *De supplendis Hippocratis quas omisit Eudemus constructionibus;* P. Tannery, *In Simplicii de Antiphonte et Hippocrate excerpta*). On trouvera donc assez naturel que le succès de ces diverses tentatives l'ait engagé à généraliser le sens d'une découverte d'où semblaient pouvoir se déduire des conséquences du plus haut intérêt.

Antiphon, contemporain d'Hippocrate de Chios, s'occupa

comme lui de la quadrature du cercle. Pour résoudre ce problème, il inscrivait dans une circonférence une série de polygones réguliers, dont il doublait chaque fois le nombre de côtés. Il espérait arriver ainsi à un polygone dont le contour se confondrait avec celui du cercle. Or, comme tout polygone régulier est carrable (cf. Euclide II, 14), il en concluait que le cercle est également carrable. Eudème, qui fit la critique de ce procédé (voy. Simplicius, *éd. cit.*, p. 55), lui reprochait de n'être point géométrique. En effet, dit-il en substance, on démontre en géométrie que toute grandeur est divisible à l'infini (cf. Euclide III, 16). Donc, en réduisant par des *dichotomies* successives la surface comprise entre le côté du polygone et l'arc qu'il sous-tend, on ne l'épuisera jamais, c'est-à-dire qu'on ne parviendra point à trouver une droite assez petite pour s'appliquer exactement (ἐφαρμόσαι) à cet arc. Et aussi bien le côté du polygone inscrit coupera toujours la circonférence en deux points. Cette critique était irréfutable aux yeux d'un géomètre grec, et devait d'ailleurs le rester jusqu'à l'invention du calcul infinitésimal, puisque Archimède lui-même, qui sut tirer un merveilleux parti de la méthode d'exhaustion, n'en persista pas moins à lui refuser toute valeur apodictique. Pourtant, bien qu'erronée, la solution d'Antiphon contenait en germe l'une des notions les plus fécondes de la mathématique moderne : la notion de *limite* des accroissements indéfinis d'une variable.

La solution d'Eudoxe, assez voisine sans doute de celle d'Antiphon, ne nous est point parvenue. Nous savons toutefois que ce géomètre, qui fut aussi l'un des plus grands astronomes de son temps, avait perfectionné la méthode de dichotomie ou d'exhaustion, et s'en était servi pour calculer le volume du cône et de la pyramide (voy. *Archimedis opera*, éd. Heiberg, tome I, p. 4, et tome III, p. 248).

Hippias d'Elis, le sophiste que Platon met en scène dans les deux dialogues qui portent son nom, s'intéressa tout particulièrement au problème de la trisection des angles. Proclus nous apprend (*In Euclidis lib. pr. comm.*, éd. Friedlein, pp. 272 et 356) qu'il l'avait résolu à l'aide d'une courbe savante, la *quadratrice* (τετραγωνίζουσα). Mais il semble que cette courbe ait été découverte par Dinostrate. D'après ce qu'en dit Pappus (*Collectio Mathem.*, lib. IV, prop. 26, éd. Hultsch, p. 252), on peut la décrire de la façon suivante :

Traçons le quart de cercle AOB (fig. 3), et menons la tangente BT. Supposons maintenant que le rayon OA parcoure d'un mouvement uniforme l'angle AOB jusqu'à ce qu'il atteigne la position OB, et imaginons qu'en même temps, et du même mouvement uniforme, une droite, confondue d'abord avec OA, s'élève, parallèlement à elle-même, jusqu'à la position BT. A chaque instant le rayon et la droite se couperont en un point dont la trajectoire sera la quadratrice.

On voit aisément que par construction, le rapport du quadrant AB au rayon OA = R, est égal au rapport de OA sur OC :

$$\frac{\widehat{AB}}{R} = \frac{R}{OC}.$$

Aussi bien est-ce parce qu'elle permet de définir ce rapport par deux lignes droites que la courbe reçut le nom de *quadratrice* : on croyait qu'elle pourrait servir à la quadrature du cercle. En langage algébrique moderne on représenterait la quadratrice par l'équation :

$$\rho = \frac{2R}{\pi} \cdot \frac{\omega}{\sin\omega}.$$

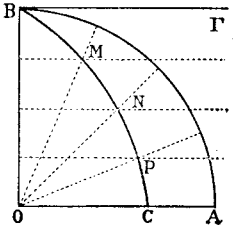


Fig. 3.

Il est clair maintenant que cette courbe permet d'opérer la multisection de l'angle d'une manière très simple ; en effet, en divisant OB en *n* parties, et en menant par les points obtenus des parallèles à OA, on déterminera sur la quadratrice des points M, N, P... qui, joints au centre O, diviseront l'angle AOB en *n* sections.

La quadratrice de Dinostrate est sans doute la première courbe transcendante qu'aient connue les mathématiciens de l'antiquité, et — il n'est pas inutile de le rappeler — il semble bien qu'elle fut découverte par l'un de ces jeunes *philosophes* qu'avaient formés les méthodes d'éducation décrites au VII^e^ livre de la *République*.

Un autre disciple de Platon, Ménechme, frère de Dinostrate, se signala lui aussi par d'importantes découvertes en géométrie (voy. Proclus, *In Euclidis lib. prim. comm.* éd. cit. pp. 67 et 111). Il est, en effet, l'inventeur de la théorie des sections coniques (τομαὶ κωνικαί), ou du moins des principes fondamentaux de cette théorie, exposée et développée, comme on sait, par Apollonius de Perge dans un ouvrage célèbre (III^e^ siècle av. J.-C.). « Ce sont, dit Eudème (cité par G. Milhaud, pp. 82-83), d'anciennes découvertes dues à la Muse des Pythagoriciens que la parabole des aires, leur hyperbole ou leur ellipse. C'est de là que plus tard on prit ces noms pour les transporter aux sections coniques : tandis que pour ces hommes anciens et divins c'était dans la construction plane des aires sur une droite déterminée qu'apparaissait la signification de ces termes. Si vous prenez la droite tout entière et que vous y terminiez l'aire donnée, on dit que vous faites *la parabole* de cette aire ; si vous lui donnez une longueur qui dépasse la droite, c'est *l'hyperbole*, ou une longueur qui lui soit inférieure

c'est *l'ellipse*, une partie de la droite restant en dehors de l'aire construite. » En langage moderne, si nous désignons par y^2 et par f l'aire et la droite données, nous dirons que le problème consiste à déterminer une longueur x satisfaisant à l'une des trois équations :

$$y^2 = px \quad \text{(parabole)}.$$
$$y^2 = px + x^2 \quad \text{(hyperbole)}.$$
$$y^2 = px - x^2 \quad \text{(ellipse)}.$$

Telles sont les données qui servirent de point de départ à Ménechme pour caractériser les sections coniques. En coupant un cône par un plan perpendiculaire à l'une de ses génératrices on obtient en effet, suivant que l'angle au sommet est droit, obtus ou aigu, trois figures qui satisfont respectivement aux relations de la parabole, de l'hyperbole et de l'ellipse pythagoriciennes, et auxquelles on peut, par conséquent, donner ces noms (voy. à ce sujet l'excellent exposé de G. Milhaud, *op. cit.* p. 166 sqq.). Certains historiens des mathématiques ont douté que Ménechme soit allé bien loin dans l'étude des courbes ainsi définies, et qu'il ait connu leurs plus intéressantes propriétés. On verra plus loin que ce doute est assez peu fondé, et qu'au contraire l'inventeur des sections coniques sut tirer de sa découverte de très belles applications. Remarquons par ailleurs que les nouvelles courbes furent étudiées de bonne heure comme *lieux géométriques*, c'est-à-dire comme « des ensembles de points ayant une propriété particulière, une propriété caractéristique, un σύμπτωμα, comme dit Proclus, qui contient en lui-même l'essence de la courbe, et donne, avec la définition, toutes les propriétés (Milhaud, *op. cit.*, p. 174) ». C'était déjà, deux mille ans avant Descartes et Fermat, la géométrie analytique qui prenait naissance, sinon dans sa forme, du moins dans son esprit.

La duplication du cube ou problème Délien. — Pour expliquer comment ce problème s'imposa à l'attention des géomètres, les auteurs anciens racontaient deux anecdotes qui nous ont été conservées par Eutocius (voy. la lettre d'Eratosthène à Ptolémée Evergète in *Arch. op.* tom. III, p. 102 sqq). D'après la première, un poète tragique aurait introduit sur la scène le roi Minos élevant un monument à Glaucus : les architectes donnèrent à ce monument cent pieds en tous sens. Mais le roi l'ayant trouvé peu digne de sa magnificence, ordonna qu'on le fît double. Cette question fut proposée aux géomètres, qu'elle embarrassa beaucoup, jusqu'à ce qu'Hippocrate de Chios leur apprît qu'elle se réduisait à trouver deux moyennes proportionnelles. C'était, dit Eratosthène, tomber dans un embarras non moins grand. Plus tard, les habitants de Dèlos, à qui l'oracle avait ordonné de doubler l'autel d'Apollon, se trouvèrent en présence du même problème. Ne sachant comment le résoudre, ils envoyèrent des délégués au fondateur de l'Académie pour lui demander conseil.

Sans prétendre établir l'authenticité de ces faits, constatons que le problème de la duplication du cube fut l'objet, dans l'entourage de Platon, de sérieuses et savantes recherches. Depuis Hippocrate, comme on vient de le voir — et comme le confirme Proclus (*In Eucl. comm.* éd. cit. p. 213) — il se ramenait à trouver deux moyennes proportionnelles entre le côté du cube donné et le double de ce côté. En effet, si l'on a : $\frac{c}{x} = \frac{x}{y} = \frac{y}{2c}$, x répondra à la question, c'est-à-dire sera bien le côté d'un cube double de c^3; car, en effectuant le produit des moyens et des extrêmes il vient :

$$x^3 = cy \quad \text{et} \quad 2cx = y^2;$$

ce qui donne : $y = \frac{x^2}{c}$, et $2cx = \frac{x^4}{c^2}$, ou $2c^3 = x^3$.

En fait, on ne pouvait manquer d'élargir ces données, et de chercher une méthode pour insérer deux moyennes proportionnelles entre deux quantités quelconques. Sous cette forme nouvelle la question devait avoir pour Platon un intérêt tout particulier, ainsi que l'atteste un passage célèbre du *Timée* (31 b qq.), où il s'efforce de justifier mathématiquement l'existence des quatre éléments.

Outre la solution que l'on attribue au philosophe, nous résumons ci-dessous celles d'Archytas et de Ménechme, qui nous semblent propres à donner une idée de l'état des mathématiques grecques dans la première partie du IVe siècle.

1° *Solution de Platon.* — Elle est fondée sur cette remarque que si l'on porte deux valeurs a et b sur deux lignes se coupant à angle droit, les deux moyennes proportionnelles entre ces valeurs, BΔ et BE (voy. fig. 4), seront, sur le prolongement de AB et de

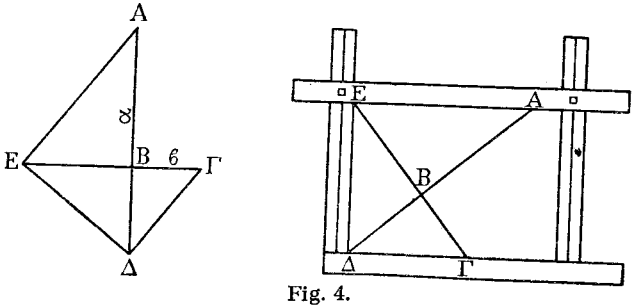


Fig. 4.

ΓB, les hauteurs des triangles rectangles AEΔ et EΔΓ. On aura, en effet : $B\Delta^2 = EB \times B\Gamma$; et $BE^2 = AB \times B\Delta$, ce qui peut s'écrire :

$$\frac{AB}{BE} = \frac{BE}{B\Delta} = \frac{B\Delta}{B\Gamma}.$$

Après avoir pris AB et BΓ sur deux lignes perpendiculaires, on déterminera les points E et Δ à l'aide d'un appareil très simple. On prendra une règle fixe munie, à ses extrémités, de deux montants à angle droit. Le long de ces montants on ménagera des rainures dans lesquelles pourront glisser deux clefs adaptées à une règle mobile qui, dans toutes ses positions, devra rester parallèle à la règle fixe. Cela fait, il suffira de disposer l'appareil de telle sorte que A et Γ étant respectivement en contact avec la règle mobile et la règle fixe, le prolongement de AB tombe en Δ, et celui de ΓB en E.

Le caractère essentiellement pratique de ce procédé a inspiré des doutes sérieux sur son attribution à Platon. Et aussi bien, les méthodes d'enseignement préconisées au VII^e^ livre de la *République* semblent exclure l'emploi de tout appareil matériel, fût-ce à titre pédagogique. D'autre part, Plutarque (*Symp.*, VIII; quaest., II, 1) affirme que Platon aurait blâmé Archytas d'avoir résolu le même problème à l'aide d'une construction mécanique — ce qui est d'ailleurs inexact. Telles sont les graves objections que l'on peut faire à la thèse de l'authenticité. En ce qui concerne la seconde on observera toutefois : 1° que nous ne savons pas sur quelle autorité Plutarque fonde son assertion; 2° que cet écrivain n'était pas précisément un spécialiste des questions géométriques. Il est vrai qu'Eutocius d'Ascalon, qui rapporte la solution attribuée à Platon, vivait au VI^e^ siècle de notre ère : du simple point de vue chronologique son témoignage appelle donc bien des réserves. Mais il faut tenir compte du fait que le commentateur d'Archimède était un mathématicien de profession, et qu'il a eu sans doute en main — ses citations nous le prouvent — les traités géométriques de l'école d'Alexandrie. On rappellera de plus que, d'après la lettre d'Eratosthène dont il a été parlé plus haut, les délégués de Dèlos vinrent consulter Platon sur un cas particulier et concret. Or les solutions d'Archytas et d'Eudoxe, dit Eratosthène, étaient purement théoriques, et celle de Ménechme d'une application sinon impossible, du moins malaisée (συμβέβηκε δὲ πᾶσιν αὐτοῖς ἀποδεικτικῶς γεγραφέναι, χειρουργῆσαι δὲ καὶ εἰς χρεῖαν πεσεῖν μὴ δύνασθαι πλὴν ἐπὶ βραχύ τι τοῦ Μενέχμου καὶ ταῦτα δυσχερῶς. — *op. cit.* p. 106). En l'occurrence, rien n'empêche d'admettre que le philosophe, pour répondre au désir des prêtres d'Apollon, leur ait indiqué un moyen commode de trouver les dimensions de l'autel à construire. C'est là, nous semble-t-il, la seule hypothèse qui puisse justifier l'attribution d'Eutocius.

2° *Solution d'Archytas.* — Soient a et b $(a > b)$ les deux droites représentant les quantités données. Imaginons un demi-cylindre droit de rayon $\frac{a}{2}$ [voy. fig. 5 et 6 (*a*)], et, sur le plan de coupe de

(*a*) Outre la figure de l'édition Heiberg (fig. 5) nous donnons une seconde figure en perspective.

ce demi-cylindre, un demi-cercle de diamètre $a = A\Delta$. Sur la base du demi-cylindre prenons $AB = b$, et prolongeons jusqu'à rencontre avec la tangente menée en Δ. Supposons maintenant que le demi-cercle construit sur AΔ tourne vers B autour du point A. Il coupera la surface latérale du demi-cylindre suivant une ligne courbe. Or, si nous faisons tourner AΠ et la tangente ΠΔ en sens inverse autour de l'axe AΔ, ces droites engendreront un cône de révolution dont la surface latérale coupera la courbe en un point K. En joignant le point A aux points K et I (projection de K), nous aurons les deux moyennes proportionnelles cherchées : AK et sa projection AI sur le plan ABΔ. [Nous calculerions aujourd'hui AI en fonction de l'angle θ (ΠAΔ) du triangle générateur. En effet : $AI = AK \cos \theta$].

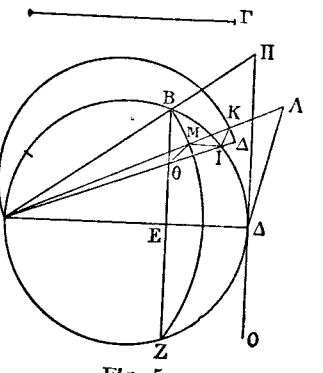


Fig. 5.

Démonstration. — Supposons que le demi-cercle mobile AΔ se trouve dans la position ΔKA. Il est alors coupé par le demi-cercle

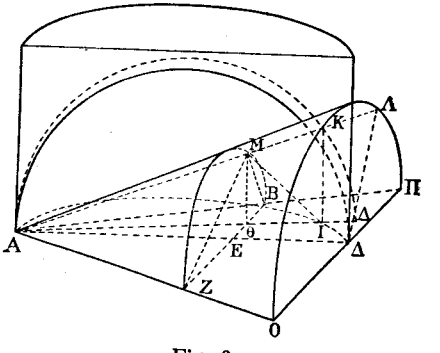


Fig. 6.

engendré, dans la formation du cône, par la révolution de EB en EZ. Comme ces deux demi-cercles sont perpendiculaires au plan ABΔ, leur ligne d'intersection est elle-même perpendiculaire à

ce plan. Or BMZ est rectangle (comme inscrit dans un demi-cercle), et l'on a :

$$M\Theta^2 = B\Theta \times \Theta Z.$$

Mais : $B\Theta \times \Theta Z = \Theta I \times A\Theta$ (produits des segments de deux cordes se coupant à l'intérieur d'un cercle). Donc : $M\Theta^2 = \Theta I \times A\Theta$; on en conclut que AMI est droit. Mais l'angle AKΔ l'est aussi (comme inscrit dans un demi-cercle). On a donc :

$$\frac{A\Delta}{AK} = \frac{AI}{AM}. \qquad (1)$$

D'autre part, la similitude des triangles AKΔ et AKI (rectangles ayant un angle aigu égal) nous fournit la relation :

$$\frac{A\Delta}{AK} = \frac{AK}{AI}. \qquad (2)$$

En égalant (1) et (2) il vient :

$$\frac{A\Delta}{AK} = \frac{AK}{AI} = \frac{AI}{AM}.$$

Or $A\Delta = a$, et $AM = AB = b$. AK et sa projection AI sont donc bien les moyennes proportionnelles cherchées (*Arch. opera*, tom. III, pp. 98-102). On notera comme l'un des traits les plus originaux de cette solution l'emploi d'une courbe à double courbure.

3° *Première solution de Ménechme.* — Soient a et b deux quantités données entre lesquelles on veut insérer deux moyennes proportionnelles. Traçons deux axes rectangulaires Ox et Oy (voy. fig. 7). Sur l'axe Ox construisons la parabole $x = \frac{y^2}{a}$.

Prenant ensuite les axes Ox et Oy comme asymptotes, construisons l'hyperbole : $x = \frac{ab}{y}$.

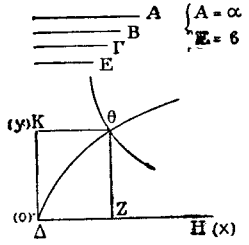


Fig. 7.

Ces deux courbes se rencontrent en un point Θ, dont les coordonnées (ZΘ et KΘ —, ou ΔZ) seront les moyennes proportionnelles cherchées. En effet, on a par construction :

$$Z\Theta^2 = a \times \Delta Z;$$

ce qui peut s'écrire :

$$\frac{a}{Z\Theta} = \frac{Z\Theta}{\Delta Z}. \qquad (1)$$

Et d'autre part : $Z\Theta \times K\Theta$ (ou ΔZ) $= ab$; ou :

$$\frac{a}{Z\Theta} = \frac{\Delta Z}{b} \qquad (2)$$

Egalons (1) et (2), il vient :

$$\frac{a}{Z\Theta} = \frac{Z\Theta}{\Delta Z} = \frac{\Delta Z}{b}. \qquad (\alpha)$$

4° *Autre solution.* — Soient a et b les deux quantités données. Traçons comme précédemment deux axes perpendiculaires Ox et Oy (voy. fig. 8). Sur l'axe Oy construisons la parabole $y = \frac{x^2}{b}$ et sur l'axe Ox la parabole $x = \frac{y^2}{a}$. Ces deux courbes se coupent en un point Z dont les coordonnées ZΔ et ZE sont les moyennes proportionnelles cherchées. En effet, on a par construction : $B\Delta^2 = B\Gamma \times BE$, ce qui peut s'écrire :

$$\frac{B\Gamma}{B\Delta} = \frac{B\Delta}{BE}. \qquad (1)$$

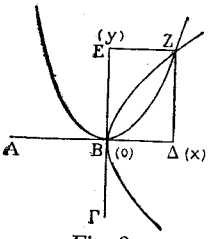


Fig. 8.

Et d'autre part : $BE^2 = B\Delta \times AB$, ou :

$$\frac{B\Delta}{BE} = \frac{BE}{AB}. \qquad (2)$$

D'où, en égalant (1) et (2) :

$$\frac{B\Gamma}{B\Delta} = \frac{B\Delta}{BE} = \frac{BE}{AB}.$$

Or : $B\Delta = EZ$, et $BE = Z\Delta$. Les coordonnées du point Z sont donc bien les moyennes proportionnelles cherchées (*Arch. op.*, tom. III pp. 92-98). On voit que les valeurs données a et b sont les coefficients

(a) Pour mettre en évidence l'intérêt de ces solutions nous les avons interprétées en langage algébrique moderne. Le lecteur pourra toutefois se faire une juste idée des originaux d'après la traduction, que nous donnons ci-après, de la première solution de Ménechme : « Soient A et E les deux lignes données. On demande de trouver entre elles deux moyennes proportionnelles. Supposons le problème résolu, et soient B et Γ les moyennes cherchées. Prenons une ligne droite, de position donnée, arrêtée en Δ, et soit ΔZ égal à Γ ; menons en Z la perpendiculaire ZΘ, et soit ZΘ égal à B. Puisque les trois lignes A, B, Γ sont proportionnelles, on aura : $A \times \Gamma = B^2$. Donc le rectangle formé par la ligne donnée A et par Γ, i. e. ΔZ, sera égal au carré de B, i. e. de ZΘ, et par suite le point Θ sera sur la parabole décrite par Δ. Menons les droites ΘK et ΔK, parallèles à ΔZ et à ΘZ. Comme le rectangle $B \times \Gamma$ est donné, puisqu'il est égal au rectangle $A \times E$, le rectangle KΘ × ΘZ est aussi donné. Le point Θ est donc sur l'hyperbole ayant pour asymptotes KΔ et ΔZ : il est par conséquent donné ainsi que le point Z.

On procédera à la construction de la manière que voici. Soient A et E les droites données, et une ligne de position déterminée, arrêtée en Δ ;

d'un système de deux équations dont les inconnues sont les deux moyennes demandées.

LES CINQ SOLIDES RÉGULIERS. — Des cinq solides réguliers inscriptibles dans la sphère, les Pythagoriciens ne connaissaient que le cube, la pyramide et le dodécaèdre. C'est Théétète, semble-t-il, qui découvrit l'octaèdre et l'icosaèdre. Au témoignage de Suidas il avait écrit un traité sur ce sujet, qu'Euclide mit probablement à profit pour la composition du XIII[e] livre de ses *Eléments*.

On sait que dans le *Timée* (53 c - 55 c) Platon assigne aux quatre corps élémentaires la forme de solides réguliers, qu'il engendre en partant, pour les trois premiers — tétraèdre, octaèdre, icosaèdre — du triangle scalène, et pour le quatrième — cube — du triangle isoscèle. Quant au dodécaèdre, qu'il décrit sans le nommer, il déclare que le démiurge s'en servit *pour tracer le plan de l'univers* (voy. Th.-H. Martin, *Etudes sur le Timée*, II, p. 242). D'après l'*Epinomis* (981 c), ce cinquième polyèdre serait la forme de l'éther. Sans chercher à concilier ces deux passages, remarquons que Platon y applique à sa cosmogonie des découvertes récentes, faites en quelque sorte sous ses yeux, et auxquelles il avait peut-être collaboré.

LES MÉTHODES. — Il n'entre point dans notre propos d'étudier ici les procédés employés par les géomètres du IV[e] siècle. Nous nous contenterons de signaler ce que la science grecque, doit, sous le rapport des méthodes, à l'auteur de la *République*.

1[o] En découvrant, et en définissant avec la plus grande rigueur possible le processus de l'analyse, Platon a doté les mathématiques de leur instrument essentiel. Par régression analytique toute question peut être en effet ramenée à des lemmes fondamentaux à partir desquels on procède pour la résoudre. Ainsi, les vérités mathématiques se diviseront en deux grandes classes, l'une comprenant les axiomes, les hypothèses, les postulats et les définitions,

par ce point Δ décrivons une parabole d'axe ΔH et de paramètre A, c'est-à-dire telle que les carrés des perpendiculaires élevées sur ΔH [nous dirions aujourd'hui *les ordonnées*] soient égaux aux aires construites sur A, en prenant comme largeurs les segments de ΔH compris entre ces perpendiculaires et le point Δ [nous dirions *les abscisses*]. Soit ΔΘ cette parabole, et ΘZ perpendiculaire à ΔH. Sur KΔ et ΔZ pris comme asymptotes construisons une hyperbole telle que les parallèles menées de cette courbe à KΘ et ΘZ forment une aire égale au rectangle A×E. L'hyperbole coupera la parabole en un point Θ. Menons les perpendiculaires ΘK et ΘZ. Nous aurons : $Z\Theta^2 = A \times \Delta Z$, ou : $A : Z\Theta = \Theta Z : Z\Delta$. Et par ailleurs $A \times E = \Theta Z \times Z\Delta$, ou : $A : Z\Theta = Z\Delta : E$. Par conséquent : $A : Z\Theta = Z\Theta : Z\Delta = Z\Delta : E$. Or, si $B = \Theta Z$, et $\Gamma = \Delta Z$, il vient : $A : B = B : \Gamma = \Gamma : E$.

Les droites A, B, Γ, E sont donc bien, comme on le demande, en proportion continue (*Arch. op.* tome III, p. 92 sqq.). »

l'autre les théorèmes, les problèmes et les porismes. Partant des données contradictoires de l'expérience, le mathématicien, après les avoir dissociées, les recréera logiquement, d'après un certain nombre de principes qu'au préalable il aura posés.

2[o] Mais il est évident que de tels principes auront un caractère purement hypothétique. En montrant qu'ils ne se peuvent expliquer par eux-mêmes, et qu'ils doivent être rattachés à un principe suprême qui les justifie et les fonde en certitude, Platon a nettement délimité les domaines respectifs de la métaphysique et de la science positive, d'expression plus ou moins mathématique. Sur ce point comme sur bien d'autres, ses vues anticipent des thèses modernes.

Bibliographie. — Outre les ouvrages cités dans la présente note, on peut consulter : C. Bretschneider, *Die Geometrie und die Geometer vor Euklides* (1870); Allmann, *Greek Geometry from Thales to Euclid* (1877); P. Tannery, *La Géométrie Grecque* (1887); Cantor, *Vorlesungen über Gesch. d. Math.*, I (1894); H. Zeuthen, *Geschichte d. Math. im Altert. und. Mittelalter* (1896. Trad. française de Mascart, 1902); Th. Heath, *A History of Greek Mathematics* I, *From Thales to Euclid* (1921). — Sur Platon : Blass, *De Platone Mathematico* (1861); Rothlauf, *Die Math. z. Platons Zeit u. s. Beziehungen zu ihr* (1878); — Sur la méthode platonicienne : L. Brunschvicg, *Les Etapes de la Philosophie Mathématique* (3[e] éd. 1929).

493. Les notions géométriques sont, en effet, immuables et éternelles (ἀκίνητα καὶ ἀΐδια), et de plus, elles nous introduisent à la connaissance des lois de l'univers.

494. L'erreur commise volontairement par Socrate lui permet de souligner, en quelque sorte, l'ordre rigoureux des sciences.

495. Nous adoptons ici la correction de Madvig, et nous lisons : ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀτιμαζόμενα καὶ κολουόμενα ὑπὸ τῶν ζητούντων κτλ., au lieu de : ὑπὸ δὲ τῶν ζητούντων.

496. Voy. *supra* note 492.

497. οὐκ ἀγεννῶς μοι δοκεῖ; κτλ. — Socrate s'amuse ici de la remarque étourdie de Glaucon. Dans le *Timée* (91 d), le philosophe raille également ceux qui conçoivent d'une manière aussi audacieuse les choses d'en-haut : « La race des oiseaux, dit-il, pourvus de plumes au lieu de poils, n'est qu'une légère métamorphose de ces hommes sans malice, frivoles, grands parleurs des choses célestes, qui estiment dans leur simplicité qu'on peut emprunter au témoignage de la vue de solides démonstrations. »

498. Ce passage répond, semble-t-il, aux burlesques accusations portées par Aristophane contre Socrate dans les *Nuées*, v. 171 sqq.

499. D'après Platon « la véritable astronomie, écrit M. Duhem (*Le Système du Monde*, tome I, pp. 94-95), est celle qui, à l'aide du raisonnement géométrique, découvre les combinaisons cinématiques simples dont le Δημιουργός suprême a usé pour produire les entrelacs compliqués des mouvements astronomiques visibles. Ces mouvements composants méritent seuls d'être appelés réels et vrais. » L'astronome platonicien observera les trajectoires des astres, mais sachant que les données de l'expérience sensible ne contiennent qu'une très faible part de vérité — puisqu'elles ne sont que des images ou des reflets — il cherchera à retrouver les trajectoires véritables en passant d'une forme imparfaite, fournie par l'observation, à la forme parfaite la plus proche. C'est du moins ce que semble entendre Socrate quand il dit plus loin (529 d) τῇ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλίᾳ παραδείγμασι χρηστέον. Ainsi compris, ce passage s'accorde avec le témoignage suivant de Simplicius (*In Arist. de Cœlo*, éd. Heiberg p. 488) : « Platon, au dire de Sosigène, proposait ce problème aux astronomes : quels mouvements uniformes et réguliers faut-il supposer pour sauvegarder les données de l'expérience relatives aux déplacements des astres errants : τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα. »

500. Cf. *Timée*, 28 a-b et 37 d.

501. Platon est persuadé que l'âme humaine et l'âme de l'univers sont réglées selon les mêmes accords. C'est pourquoi sa propédeutique trouve son couronnement naturel dans les deux sciences de l'Harmonie : l'astronomie et la musique.

502. Sur la théorie pythagoricienne des sons, reprise ici par Platon, voy. Théon de Smyrne, éd. E. Hiller, p. 50 sqq.

503. Platon juge ce travail inutile parce qu'il croit, comme Héraclite, que les harmonies que l'oreille n'entend point sont supérieures à celles qu'elle entend (ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείσσων).

504. πυκνώματα : ainsi appelées, dit Schneider, « propter sonorum in angusto spatio quasi confertorum frequentiam ».

505. οἷον ἐκ γειτόνων φωνὴν θηρευόμενοι. — Sur le sens de cette expression voy. le *Thesaurus* d'H. Estienne, éd. Hase, s. v. γείτων.

506. « Il y avait en Grèce deux écoles rivales enseignant la théorie de la musique : 1° l'école pythagoricienne ou mathématique qui identifiait chaque intervalle avec un rapport; 2° l'école des *musiciens* (μουσικοί) qui mesuraient tous les intervalles comme multiples ou fractions du ton. » (Note d'Adam, tome. II, p. 133.).

507. L'image est empruntée au traitement que l'on infligeait aux esclaves coupables d'une faute grave.

508. La classification des sciences qui vient d'être proposée se résume dans le tableau suivant :

Science des nombres (ἀριθμητικὴ καὶ λογιστική).
|
Géométrie plane (γεωμετρία *sive* μέθοδος δευτέρας αὔξης).
|
Stéréométrie (μ. τρίτης αὔξης).
|
Sciences du mouvement (μ. στερεοῦ ἐν περιφορᾷ).
Astronomie (ἀστρονομία). Musique (μουσική).

On remarquera que les sciences sont ici rangées dans leur ordre de complexité croissante. Chaque science, indépendante de celles qui la suivent, doit s'appuyer sur toutes celles qui la précèdent. Ainsi se trouve mise en évidence l'unité organique des disciplines de la διάνοια.

509. Sur la dialectique platonicienne, voy. J. Adam, *éd. cit.*, tome II, pp. 168-79.

510. Nous avons adopté l'interprétation d'Adam. Il paraît, en effet, difficile de lier ὡς avec ἀμφισβητήσει. Il est plus naturel de le faire accorder avec ἡμῖν ... λέγουσιν.

511. Les mots entre parenthèses, nécessaires au sens, ne se trouvent pas dans le texte.

512. Image empruntée à la théologie orphique.

513. Voy. liv. VI, 511 d-e.

514. Nous n'avons pas traduit les mots : ἀλλ' ὃ ἂν μόνον δηλοῖ πρὸς τὴν ἕξιν σαφηνείᾳ λέγει ἐν ψυχῇ, qui ne présentent aucun sens satisfaisant, et que nous considérons, avec J. Adam, comme interpolés (voy. *éd. cit.* tome II, p. 192).

515. Comme le rapport ἐπιστήμη πρὸς πίστιν n'est autre chose, sous une expression différente, que le rapport νόησις πρὸς δόξαν, on doit avoir (voy. fig. 1, note 442, liv. VI[e]) :

$$\frac{\Gamma B}{A\Gamma} = \frac{EB}{\Delta\Gamma} = \frac{\Gamma E}{A\Delta}.$$

On avait en effet par hypothèse : $\frac{A\Delta}{\Delta\Gamma} = \frac{\Gamma E}{EB}$, d'où l'on tire par composition : $\frac{A\Delta + \Delta\Gamma}{\Delta\Gamma} = \frac{\Gamma E + EB}{EB}$, ou : $\frac{A\Gamma}{\Delta\Gamma} = \frac{\Gamma B}{EB}$, et, en permutant les extrêmes; $\frac{EB}{\Delta\Gamma} = \frac{\Gamma B}{A\Gamma}$. Mais l'égalité : $\frac{A\Delta}{\Delta\Gamma} = \frac{\Gamma E}{EB}$ donne également, par permutation des extrêmes : $\frac{EB}{\Delta\Gamma} = \frac{\Gamma E}{A\Delta}$. On a donc

bien : $\frac{\Gamma B}{A\Gamma} = \frac{EB}{\Delta\Gamma} = \frac{\Gamma E}{A\Delta}$. L'énoncé de ces rapports prouve que Platon connaissait parfaitement les propriétés de la proportion qu'il établit au VI^e livre, 509 d.

516. Socrate joue ici sur le mot ἄλογοι qui, dans le langage mathématique, désignait les quantités incommensurables entre elles. A l'époque où fut composée *la République*, l'étude de ces quantités était, pour ainsi dire, à l'ordre du jour dans le monde savant.

517. Au livre III, 412 b sqq.

518. L'homme qui n'est point animé du désir de s'instruire, qui préfère la paix factice de l'ignorance aux hasards de la recherche et de la découverte, doit être regardé comme un menteur involontaire, puisqu'il est lui-même la dupe du mensonge qu'il nourrit en son âme.

519. Certes, Socrate entend garder un ton de bonne compagnie, mais le regret qu'il exprime ici est évidemment ironique, car qui pourrait le trouver ridicule sinon ces hommes « sérieux et pratiques » qui se moquent d'un passe-temps dont l'enjeu est la vérité?

520. « γηοάσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος : Je vieillis, mais j'apprends toujours beaucoup de choses. » (Solon, frgt 18, *Poet. lyr. Gr.* éd. Bergk).

521. Il ne faut pas oublier que Platon ne légifère ici que pour une élite qui possède naturellement l'amour de la science et le goût du travail.

522. Comme à Athènes, où les jeunes gens faisaient leur service militaire de dix-huit à vingt ans.

523. Platon se rend parfaitement compte du danger que présente l'étude de la dialectique quand on l'aborde trop tôt et sans avoir reçu une solide formation préalable.

524. Si la connaissance de la vérité est la condition même de la vertu, le scepticisme, comme l'ignorance, ne peut être qu'une source de vices et de désordres.

525. Cf. *Philèbe* 15 d, et *Phédon*, 90 c.

526. Héraclide nous apprend que la loi défendait aux Chalcidiens de remplir une magistrature ou une ambassade avant d'avoir atteint l'âge de cinquante ans : « νόμος δὲ ἦν Χαλκιδεῦσι μὴ ἄρξαι μηδὲ πρεσβεῦσαι νεώτερον ἐτῶν πεντήκοντα (*Fr. Hist. Gr.* II, p. 222) ». Mais en général de pareilles conditions d'âge étaient rarement imposées dans les États grecs.

527. Au livre V, 451 c. sqq.

528. Le meilleur gouvernement est, en effet, aristocratique ou monarchique. Voy. liv. IV, 445 d.

529. En préconisant cette mesure, ou plus exactement cet expédient, Socrate entend se débarrasser une fois pour toutes d'une question qu'il sait fertile en difficultés.

530. Avec le VII^e livre se termine la partie proprement constructive de la *République*. Platon s'occupera maintenant de prouver l'excellence de la cité qu'il a fondée en imagination, en lui opposant les cités déchues, et en étudiant simultanément les caractères humains qui leur correspondent.

LIVRE VIII

531. Voy. liv. III, 415 d sqq.

532. Au livre V, 449 a.

533. « Les lutteurs avaient coutume, dit le Scoliaste, quand ils tombaient ensemble, de reprendre, une fois relevés, l'attitude qu'ils avaient avant leur chute. » C'est ce que l'on appelait *donner la même prise.*

534 Au temps de Platon les meilleurs esprits admiraient la forte discipline qu'avaient maintenue, à Sparte, les institutions de Lycurgue. Voy. l'*Hippias majeur*, 283 e; les *Lois*, 692 c, et cf. Xénophon, *Constitution de Lacédémone, Mémorables*, III, 5, 15, IV, 4, 15; Isocrate, *Panathénaïque*, 108 sqq., 200 sqq., 216 sqq.

535. Comme Carthage, par exemple. Voy. Aristote, *Polit.* B. 11.1273 a.

536. Locution proverbiale empruntée à Homère et à Hésiode, *Iliade* XXII, v. 120, *Odyssée* XIX, v. 163, *Théogonie*, v. 35.

537. Au livre II, 368 e.

538. Allusion au début de l'*Iliade.*

539. Ces circonférences mesurent, pour chaque espèce, le temps de la gestation. Sur le rapport de ce temps avec la durée de la vie des individus de l'espèce, voy. Arist. *Probl.* X, 9. 891 b.

540. LE NOMBRE GÉOMÉTRIQUE. — Nous nous sommes inspiré pour l'interprétation de ce passage — qui a fait longtemps le désespoir des traducteurs — de la remarquable étude de J. Adam, *The Number of Plato*, insérée dans son édition de la *Republiqu*, tome II, pp. 264-312.

I. ANALYSE DE LA PHRASE. SIGNIFICATION LITTÉRALE ET ARITHMÉTIQUE. — La phrase comprend deux parties principales.

1^re *partie* : ἔστι δὲ θείῳ μὲν γεννητῷ περίοδος ἣν ἀριθμὸς περιλαμβάνει τέλειος, ἀνθρωπείῳ δὲ ἐν ᾧ πρώτῳ αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι, τρεῖς ἀποστάσεις, τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι, ὁμοιούν-

των τε καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων, πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ἀπέφηναν·

Le début, jusqu'à ἐν ᾧ πρώτῳ, ne présente aucune difficulté si l'on construit : ἀνθρωπείῳ δὲ <γεννητῷ ἔστι περίοδος ἣν ἀριθμὸς περιλαμβάνει> ἐν ᾧ πρώτῳ ... « pour ce qui est engendré humain» il y a une période qu'embrasse un nombre, le premier dans lequel....

αὐξήσεις, « accroissements », peut signifier *additions* ou *produits*, δυνάμεναι. Le verbe δύναμαι signifie, dans le langage mathématique des Grecs, *élever à la seconde puissance*. Le *Théétète*, 148 b, montre que le terme δυνάμενη employé seul, désignait *la racine*, c'est-à-dire l'élément qui, multiplié par lui-même, donne une seconde puissance.

δυναστευόμεναι est pris, semble-t-il, comme passif du précédent, dans le sens de *carrés*, autrement dit : ce qui est *commandé, formé* par les racines (voy. Alexandre d'Aphrodise, *In Arist. Met.* A, 8. 990 a).

λαβοῦσαι τρεῖς ἀποστάσεις, τέτταρας δὲ ὅρους : « comprenant trois distances et quatre limites... » — Il est évident qu'il s'agit des αὐξήσεις. Or, un passage de Nicomaque nous apprend que les Anciens définissaient *le solide* par trois distances (AB,BΓ, ΓΘ sur la figure 9) : στερεὸν γάρ ἐστι τὸ τριχῇ διαστατόν ... εἴ τι γὰρ στερεὸν ἐστιν, τὰς τρεῖς διαστάσεις πάντως ἔχει, μῆκος, καὶ πλάτος καὶ βάθος. καὶ ἔμπαλιν εἴ τι ἔχει τὰς τρεῖς διαστάσεις, ἐκεῖνο πάντως στερεόν ἐστιν, ἄλλο δ' οὐδέν (*Introd. Arithm.* éd. Ast, p. 116. Cf. Théon de Smyrne, éd. Hiller, p. 24). Il semble donc que les « accroissements » en question représentent des nombres solides, puisqu'ils comprennent trois distances et quatre limites — les points A, B, Γ, Θ, qui déterminent ces distances. Mais alors le mot αὐξήσεις doit être pris dans le sens de « produits », car les produits des racines par les carrés donnent des cubes, i. e. des solides. En d'autres termes, l'expression tout entière équivaut à αὐξήσεις κυβικαί.

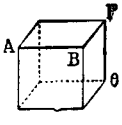


Fig. 9

ὁμοιούντων τε καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων. Ces génitifs sont sans doute les compléments de αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι : « les produits des racines par les carrés des *éléments* qui font le semblable et le dissemblable, le croissant et le décroissant... » Mais quels sont ces éléments? Les témoignages concordants de Plutarque (*De Is. et Osir.* 373 f.), de Proclus (*In Eucl. lib. prim. comm.*, éd. Friedlein, p. 428), et d'Aristide Quintilien (*De Musica*, éd. Jahn, p. 90) permettent de répondre à cette question. Platon, disent-ils en substance, paraît faire allusion aux côtés du triangle des Pythagoriciens, que l'on appelle quelquefois *triangle cosmique* (κοσμικὸν τρίγωνον), à cause des remarquables combinaisons auxquelles se prêtent les nombres qui le mesurent : combinaisons qui auraient présidé à la formation de l'univers. Les côtés de ce triangle rectangle sont respectivement égaux à 3, 4, 5.

πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ἀπέφηναν : « font apparaître toutes choses (*ou* toutes les parties de l'ensemble) accordées et rationnelles entre elles. » On verra plus loin le sens symbolique de ces mots. Mais dès maintenant, en effectuant les opérations indiquées dans cette partie de la phrase, on obtient un premier nombre: $3^3 + 4^3 + 5^3 = 216$.

2e partie : ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς δύο ἁρμονίας παρέχεται τρὶς αὐξηθείς, τὴν μὲν ἴσην ἰσάκις, ἑκατὸν τοσαυτάκις, τὴν δὲ ἰσομήκη μὲν τῇ, προμήκη δέ, ἑκατὸν μὲν ἀριθμῶν ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος, δεομένων ἑνὸς ἑκάστων, ἀρρήτων δὲ δυοῖν, ἑκατὸν δὲ κύβων τριάδος.

ὧν ἐπίτριτος πυθμήν : « Le fond épitrite de ces éléments... », c'est-à-dire 3 et 4.

πεμπάδι συζυγείς : « accouplé au quinaire... » i. e. multiplié par 5; ce qui donne le produit : $3 \times 4 \times 5$.

τρὶς αὐξηθείς : « trois fois multiplié *par lui-même*... » — Nous dirions aujourd'hui plus simplement : élevé à la quatrième puissance.

παρέχεται δύο ἁρμονίας : « fournit deux harmonies... »

τὴν μὲν ἴσην ἰσάκις, ἑκατὸν τοσαυτάκις : « l'une égale un nombre égal de fois, autant de fois cent... », c'est-à-dire formée par un carré dont le côté est multiple de cent. En effet : $(3 \times 4 \times 5)^4 = 12.960.000 = (36 \times 100)^2$.

τὴν δὲ ἰσομήκη μὲν τῇ, προμήκη δέ : « l'autre équilatérale en un sens, mais rectangle... » — La figure est dite équilatérale parce que ses côtés sont égaux deux à deux.

ἑκατὸν μὲν ἀριθμῶν ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος : « *construite* d'une part *sur* cent carrés des diamètres rationnels de cinq... » — Le diamètre rationnel de cinq est le nombre rationnel le plus proche de $\sqrt{50}$, diagonale d'un carré ayant 5 pour côté. Ce nombre est 7, et son carré 49.

δεομένων ἑνὸς ἑκάστων : « diminués chacun de l'unité... » Reste 48.

ἀρρήτων δὲ <διαμέτρων δεομένων> δυοῖν : « ou des diamètres irrationnels diminués de deux... » — Le diamètre irrationnel de 5 est $\sqrt{50}$. Son carré diminué de deux unités est égal à 48. Les Muses indiquent deux moyens de trouver ce nombre, qui doit être multiplié par 100.

ἑκατὸν δὲ κύβων τριάδος : « et, d'autre part, *sur* cent cubes de trois. » — Soit 2.700. La seconde harmonie, exprimée par le rectangle : $4.800 \times 2.700 = 12.960.000 = (3 \times 4 \times 5)^4$, est donc bien formée, elle aussi, par le produit, élevé à la quatrième puissance, des éléments 3, 4 et 5 du triangle cosmique.

II. SIGNIFICATION SYMBOLIQUE ET PHILOSOPHIQUE. — *a*) Les générations divines, disent les Muses, se font dans une période qu'embrasse un nombre parfait. Ce nombre ne nous est pas révélé; par contre, nous venons de voir que la *période* des générations

humaines est exprimée par le nombre 216. Ici, Platon reprend sans nul doute une idée pythagoricienne, et l'on peut même penser que les expressions dont il se sert — pour indiquer l'élévation au cube par exemple — sont empruntées au vocabulaire de l'école italique. Les philosophes de cette école attribuaient au nombre 216 des vertus toutes spéciales, car c'est le premier dans lequel apparaissent les cubes de 3, 4, et 5 (côtés du triangle cosmique). Au témoignage d'Anatolius (in *Theol. arithm.*, p. 40) ils voyaient en lui le ψυχογονικὸς κύβος, parce qu'il exprime en jours la période de gestation d'un enfant de sept mois, i. e. né viable. D'autre part, si on l'augmente du produit $3 \times 4 \times 5$, il donne la période de gestation d'un enfant de neuf mois (voy. Aristide Quintilien, *éd. cit.* p. 89). Il est aussi le cube de 6, appelé *nombre nuptial*, parce que formé de l'union du premier nombre impair ou mâle — trois — avec le premier nombre pair ou femelle — deux. Le nombre 6 représente en outre l'aire du triangle pythagoricien.

Les produits indiqués, ajoutent les Muses, établissent entre toutes choses (entre toutes les parties de l'ensemble) des rapports rationnels. — Il serait vain de chercher à déterminer ces rapports, puisque le texte est muet sur ce point; toutefois, le passage suivant de Censorinus — dont la source est Varron — peut projeter quelque clarté sur la question : « Eos vero numeros, qui in uno quoque partu aliquid adferunt mutationis, dum aut semen in sanguinem aut sanguis in carnem aut caro in hominis figuram convertitur, inter se conlatos rationem habere eam quam voces habent quæ in musica σύμφωνοι vocantur (*De die natali*, 9 *ad fin.*). »

b) Qu'entend maintenant Platon par *les deux harmonies* du nombre 12.960.000? Le mythe du *Politique* (268 e - 274 e) nous l'apprendra. L'univers tout entier se meut tantôt dans un sens, tantôt dans le sens contraire. Pendant le règne de Cronos il avance, dirigé par une puissance divine supérieure à sa nature, puis, quand ce règne cesse, abandonné à lui-même, il recule. A chaque changement, il y a destruction presque totale des animaux et des hommes.

Au cours du premier cycle l'homme naît de la terre avec des cheveux blancs, et sa vie s'achemine vers l'enfance jusqu'à ce qu'elle s'évanouisse. Au cours du second il est engendré par l'homme et sa vie s'achemine vers la vieillesse. Chacun de ces deux cycles comprend plusieurs dizaines de milliers d'années. La grande conversion qui clôt l'un et ouvre l'autre — τροπῶν πασῶν... μεγίστη καὶ τελεωτάτη τροπή — se produit à une époque déterminée par un nombre parfait.

Or, il semble que les deux harmonies mentionnées dans la *République* symbolisent ces deux phases — d'égale durée nous dit Platon — de la vie de l'univers. Elles sont, en effet, exprimées par le même nombre, 12.960.000, qui doit désigner des jours, comme le nombre nuptial 216. Si l'on compte 360 jours dans

l'année parfaite — comme fait Platon qui n'ignore pourtant pas la durée de l'année réelle — chaque phase sera de 36.000 ans, ce qui s'accorde avec l'assertion du *Politique* (πολλὰς περιόδων μυριάδας, 270 a). En outre, les traits dominants du monde, lorsqu'il se meut en avant, sont l'ordre et la justice, la convenance (ὁμοιότης), et lorsqu'il se meut en arrière, le désordre et la lutte, la disconvenance (ἀνομοιότης). Mais nous savons que la première harmonie (3.600^3) est ἴσην ἰσάκις, ἑκατὸν τοσαυτάκις, c'est-à-dire formée par le carré d'un nombre qui est lui-même cent fois un carré : $3.600^3 = (6^3 \times 100)^2$, tandis que la seconde est un nombre rectangulaire (προμήκης). Si l'on observe que les Pythagoriciens nommaient ὅμοιοι les nombres carrés, et ἀνόμοιοι les nombres rectangulaires, on conviendra qu'il est assez naturel de considérer 3.600^3 comme désignant le premier cycle, et 4.800×2.700 le second cycle de l'existence du monde.

On peut voir maintenant, à la lumière de ces remarques, le sens de l'expression ὁμοιούντων τε καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων. En effet, les éléments 3, 4, 5, principes (ἀρχαί) de l'univers, sont tantôt facteurs de convenance (ὁμοιότης) et de progrès (αὔξησις), tantôt de disconvenance (ἀνομοιότης) et de déclin (φθίσις).

c) *De quelques autres propriétés des nombres* 12.960.000 *et* 216. — Nous avons dit que 12.960.000 jours représentent 36.000 années *idéales;* or, dans la *République* (liv. X, 615 b), Platon déclare que la durée *idéale* de la vie humaine est de 100 ans, ou $100 \times 360 = 36.000$ jours. A un jour de la vie d'un homme correspond donc un an de la vie du monde.

Considérons maintenant les quatre notes suivantes de la gamme et leurs intervalles :

ut_1	— —	fa,	sol	— —	ut_2.
unisson	— —	quarte,	quinte	— —	octave.
1		$\frac{4}{3}$,	$\frac{3}{2}$,		2.

Additionnons ces intervalles, nous aurons :

$$\frac{6}{6} + \frac{8}{6} + \frac{9}{6} + \frac{12}{6} = \frac{35}{6}.$$

La somme 35 correspond donc à une harmonie (voy. à ce sujet Plutarque, Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας, 12, 1017 f); et 36 contient une harmonie plus l'unité, qui est le principe de toutes choses (ἡ πάντων ἀρχή). De la sorte, il y a dans 12.960.000 (ou 3.600^3) 360.000 harmonies proprement dites + 360.000 unités, à chaque harmonie s'ajoutant une πάντων ἀρχή. On constatera de même que 216 contient 6 ἁρμονίαι + 6 πάντων ἀρχαί. C'est apparemment pour cette raison que les Muses donnent au premier de ces nombres le nom d'*harmonie*, et disent que le second accorde toutes choses (s. e. dans la formation du corps humain) selon des rapports ration-

nels. Elles semblent vouloir rappeler par là l'analogie que les Pythagoriciens établissaient entre le macrocosme — l'univers, regardé comme un *magnus homo* — et le microcosme — l'homme, regardé comme un *brevis mundus*.

* * *

Parvenu au terme de cette note, le lecteur se demandera probablement quelle valeur pouvaient avoir de semblables considérations aux yeux de l'auteur de la *République*. Avouons qu'il nous paraît téméraire de donner une réponse trop précise à cette question, et contentons-nous de remarquer, avec J. Adam, qu'assurément les Muses entendent ici « jouer et plaisanter » avec leurs auditeurs, mais que cependant leurs propos ne sont pas absolument dénués de sérieux, car ils traduisent sans doute l'intime conviction de Platon que tout, dans l'univers, est régi par des lois mathématiques.

541. Dans le premier cycle (divin) le nombre est plus spécialement κύριος ἀμεινόνων γενέσεων, et dans le second (humain) κ. χειρόνων γ.

542. La véritable richesse est, en effet, celle de l'âme. Cf. *Phèdre* 279 c. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν.

543. On trouvait des périèques non seulement à Sparte, mais en Crète et en Thessalie. Ils formaient une classe supérieure à celle des serviteurs proprement dits (οἰκέται), lesquels s'occupaient surtout des travaux grossiers de la maison.

544. De cette description générale du gouvernement timarchique, on peut rapprocher les descriptions historiques qu'Aristote, dans sa *Politique* (B, 9, 10), donne des constitutions de la Crète et de Sparte.

545. L'avarice des Spartiates était proverbiale. Voy. à ce sujet les témoignages cités par Susemihl et Hicks dans leur édition de la *Politique* d'Aristote, tome I, p. 299 *n.*

546. περιβόλους οἰκήσεων. — Platon se souvient ici de Lacédémone, où les maisons des citoyens, plus vastes que celles d'Athènes, se trouvaient dans les faubourgs, presque à la campagne, isolées les unes des autres et entourées de murs. Voy. Walter Pater, *Plato and the Platonism*, ch. VIII, *Lacaedemon*, p. 190; trad. française de Jankélévitch, p. 248.

547. Aristote rapporte que les femmes spartiates vivaient dans une licence extrême et s'adonnaient à tous les plaisirs (*Polit.*, B, 9. 1269 b).

548. Cf. *Hippias majeur*, 285 d.

549. Ce « mépris » de l'homme qui a reçu une bonne éducation à l'égard des esclaves n'est, en somme, que le juste sentiment de sa supériorité morale — sentiment que l'homme timocratique ne saurait éprouver.

550. Cf. liv. VI, 497 c et liv. VII, 531 e.

551. Cette métaphore se retrouve au liv. X, 606 d, et dans l'*Euthyphron*, 2 d.

552. Adaptation plaisante d'un vers d'Eschyle (*Les Sept contre Thèbes*, 451); « Passe à un autre chef et à une autre porte. »

553. Platon désigne par le mot *oligarchie* le gouvernement que Socrate appelait *ploutocratie* (Xénophon, *Mém.* IV, 6, 12). Mais à l'origine ce mot avait un sens quelque peu différent (voy. Hérodote, III, 81). Ce n'est qu'à partir de 412 av. J.-C. (dictature des Quatre-Cents) que le système censitaire devint, à Athènes, l'élément essentiel du programme oligarchique.

554. Les auditeurs de Socrate ne pouvaient manquer de se souvenir ici du vers prophétique de Tyrtée (3, 1): « ἁ φιλοχρηματία Σπάρταν ὀλεῖ, ἄλλο δὲ οὐδέν : C'est l'amour des richesses qui perdra Sparte, et rien d'autre ».

555. Image probablement empruntée au XXII[e] chant de l'*Iliade*, où le poète raconte comment furent pesés sur une balance d'or le sort d'Achille et celui d'Hector.

556. Les événements de 412 et de 404 à Athènes peuvent servir d'illustration à ce passage.

557. Thucydide (III, 27) nous apprend que le peuple de Mytilène ayant reçu des armes, ordonna aux riches de mettre en commun le blé qu'ils tenaient caché, en les menaçant de livrer la ville aux Athéniens.

558. Etymologiquement *oligarchique* signifie *peu nombreux*.

559. A Sparte, « la constitution de Lycurgue interdisait formellement l'aliénation d'un certain minimum du lot originel, appelé ἀρχαία μοῖρα. » (Adam, *éd. cit.*, II, p. 223 *n.*)

560. Cf. Isocrate, *Aréopag.*, 83 : « Alors, il n'y avait (à Athènes) aucun citoyen qui manquât du nécessaire, et qui déshonorât la cité en demandant l'aumône au premier venu; mais aujourd'hui les gens dépourvus de ressources sont plus nombreux que les possédants; et il convient d'avoir pour eux beaucoup d'indulgence s'ils ne s'inquiètent nullement des affaires communes, mais se préoccupent de savoir comment ils subviendront, chaque jour, aux besoins de l'existence. »

561. L'ignorance des chefs (ἀπαιδευσία) est le trait caractéristique de l'oligarchie.

562. Allusion au roi des Perses que les Grecs, comme on sait, appelaient le Grand Roi.

563. Voy. dans Xénophon (*Cyrop.* II, 4, 6) la description des insignes du Grand Roi.

564. Cet aveugle, dit le Scoliaste, est Plutus, le dieu des richesses.

565. Les mss. portent : καὶ ἔτι μάλιστα εὖ, ce qui ne présente aucun sens. La correction de Schneider : καὶ ἐτίμα μάλιστα. — Εὖ, est aujourd'hui adoptée par tous les éditeurs.

566. De même la cité oligarchique enferme deux partis en état de sourd antagonisme : celui des riches et celui des pauvres; mais les riches conservent le pouvoir.

567. Cette admirable description peut s'appliquer, à peine retouchée, aux « modérés » de tous les temps, qui font passer la conservation de leur fortune personnelle avant celle de l'ordre social qui la légitime et la défend.

568. En somme les oligarques en viennent à n'avoir plus aucune supériorité réelle sur les pauvres. Dès lors leur ruine est inévitable: eux-mêmes en auront été les ouvriers.

569. L'image est probablement empruntée à Sophocle (*Œdipe-Roi*, 961) : « σμικρὰ παλαιὰ σώματ' εὐνάζει ῥοπή ».

570. Entre autres exemples d'interventions de ce genre, que nous offre l'histoire grecque, celui de Corcyre mérite d'être cité. En 427, la guerre civile mit aux prises, dans cette cité, démocrates et oligarques. Athènes et les Péloponnésiens envoyèrent du secours au parti démocratique qui put ainsi triompher. Au témoignage de Thucydide les représailles des vainqueurs durèrent plusieurs jours et furent affreuses. Elles eurent leur répercussion dans toute la Grèce, divisée en deux camps ennemis.

571. Cf. Aristote, *Rhét.* I, 8. 1265 b : « δημοκρατία μὲν πολιτεία ἐν ᾗ κλήρῳ διανέμονται τὰς ἀρχάς : la démocratie est le gouvernement dans lequel les magistratures sont réparties par la voie du sort ».

572. « La liberté est l'ὑπόθεσις fondamentale de la démocratie antique : ὑπόθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία, dit Aristote (*Polit.* Z, 2. 1317 a). Elle implique selon lui deux idées: 1° τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν; 2° τὸ ζῆν ὡς βούλεταί τις (*ibid.*, 1317 b). A travers tout ce passage, Platon illustre la seconde de ces caractéristiques. » (Adam, *éd. cit.*, II, pp. 234-35 *n.*)

573. Simple juxtaposition et non agrégat de constitutions diverses, la démocratie est le gouvernement le plus incohérent et le plus instable. La démocratie athénienne, que Platon semble viser ici, se distingua tout particulièrement par ces défauts. Voy. Thucydide, I, 44; II, 45; III, 56; IV, 28 et VIII, 1.

574. ἡ πραότης ἐνίων δικασθέντων. — Nous suivons ici Schneider, qui considère ἐνίων δικασθέντων comme un génitif *objectif* : *lenitas erga damnatos.*

575. Voy. liv. IV, 424 e sqq. et VI, 492 e.

576. La véritable égalité politique, selon Platon, est d'ordre géométrique : elle accorde plus à celui qui est plus considérable, et moins à celui qui l'est à un degré moindre : τῷ μὲν μείζονι πλείω ... τῷ δ' ἐλάττονι σμικρότερα νέμει (*Lois*, 757 c). Elle se fonde donc sur la valeur personnelle de chacun, et non sur sa simple qualité de citoyen.

577. Dans la *République*, Platon divise les désirs en trois classes: 1° les désirs nécessaires; 2° les désirs superflus mais légitimes; 3° les désirs superflus et illégitimes (liv. IX, 571 b). Il semble bien qu'Epicure se soit inspiré de cette classification. On sait, en effet, qu'il distingue : 1° les désirs naturels et nécessaires; 2° les désirs naturels et non-nécessaires; 3° les désirs non-naturels et non-nécessaires. A une nuance de vocabulaire près, sa classification est identique à celle que propose ici Socrate.

578. Nous lisons avec Adam : μεταβολῆς ὀλιγαρχίας τῆς ἐν ἑαυτῷ εἰς δημοκρατίαν. — Burnet conserve le texte des mss. (ὀλιγαρχικῆς τῆς ἐν ἑαυτῷ εἰς δημοκρατικήν), mais suppose qu'il y a une lacune après μεταβολῆς.

579. On sait que les compagnons d'Ulysse, après avoir mangé des fruits de lotos, perdirent tout souvenir de leur patrie (*Odyssée*, IX, 94 sqq.). De même le jeune homme qui vit dans la compagnie de ces Lotophages que sont les frelons, et se plonge en de vulgaires délices, oublie sa divine origine, et qu'il a, lui aussi, une patrie céleste.

580. Cf. Thucydide, III, 82, et Isocrate, *Aréop.*, 20, *Panath.*, 131.

581. Allusion aux rites éleusiniens. Voy. V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, ch. VI : Initiation aux Grands Mystères, p. 132 sqq. (Paris, Payot, 1929).

582. Il semble que Platon trace ici le portrait d'Alcibiade.

583. Ainsi le jeune noble Athénien, qui devait un jour trahir sa patrie, entendit en vain les conseils de Socrate.

584. L'anarchie de l'homme démocratique répond parfaitement, comme on voit, à celle de l'État populaire.

585. τίς τρόπος τυραννίδος ... γίγνεται. Il faut entendre avec Schneider : « prodit, quaerentibus se offert ».

586. Nous lisons πλοῦτος et non ὑπέρπλουτος, que l'on ne trouve jamais employé comme substantif, et qui d'ailleurs n'est point ici nécessaire au sens.

587. Cicéron (*De Rep.*, lib. I, XLIII) a traduit ce passage de la façon suivante : « Cum enim, inquit, inexplebiles populi fauces exaruerunt libertatis siti, malisque usus ille ministris non modice temperatam, sed nimis meracam libertatem sitiens hausit, tum magistratus et principes, nisi valde lenes et remissi sint et large

sibi libertatem ministrent, insequitur, insimulat, arguit; praepotentes, reges, tyrannos vocat. »

588. « Pour établir la démocratie, dit Aristote (*Polit.*, Z, 2), et pour rendre le peuple puissant, ceux qui sont à la tête du gouvernement comprennent d'ordinaire parmi les citoyens le plus grand nombre d'individus qu'ils peuvent, et donnent le droit de cité non seulement aux enfants légitimes, mais encore aux bâtards et aux étrangers, car tous les éléments sont bons pour former un tel peuple. »

589. Cf. Xénophon, *Const. d'Athènes*, I, 10 sqq. : « τῶν δούλων δ'αὖ καὶ τῶν μετοίκων πλείστη ἐστὶν Ἀθήνησιν ἀκολασία, καὶ οὔτε πατάξαι ἔξεστιν αὐτόθι, οὔτε ὑπεκστήσεταί σοι ὁ δοῦλος : Quant aux esclaves et aux métèques, nulle part leur licence n'est si grande qu'à Athènes; là il n'est point permis de les frapper, et l'esclave ne se rangera pas sur votre passage. »

590. « Certains critiques ont accusé Platon d'oublier ici le libéralisme du livre V (Krohn, *Plat. St.*, p. 214); mais la cité idéale est une chose, et une démocratie déréglée en est une autre, et la *corruptio pessimi* dans les relations entre les deux sexes comme ailleurs peut bien être la pire. » (Adam, *éd. cit.* II, p. 248 *n.*)

591. Le proverbe est le suivant d'après le Scoliaste : « οἷαπερ ἡ δέσποινα τοία χὰ κύων : telle maîtresse, telle chienne. »

592. Eschyle frgt 337 Dindorf — 334 Nauck.

593. Cf. Démosthène, *Olynth.* II, 29.

594. Nous adoptons la correction d'Adam et nous lisons : καὶ εὐπορώτατον ἐντεῦθεν βλίττειν.

595. « Nos pères, dit Isocrate (*Antidosis*, 318), ne cessèrent d'accuser les plus illustres des citoyens, et les plus capables de faire du bien à l'État, d'être des oligarques et des laconisants, qu'ils ne les eussent contraints de le devenir et de mériter les accusations portées contre eux. »

596. Cf. Aristote, *Polit.* E, 10. 1310 b ; « σχεδὸν γὰρ οἱ πλεῖστοι τῶν τυράννων γεγόνασι ἐκ δημαγωγῶν ὡς εἰπεῖν, πιστευθέντες ἐκ τοῦ διαβάλλειν τοὺς γνωρίμους : La plupart des tyrans sont sortis de la classe des démagogues; ils avaient gagné la confiance (du peuple) en calomniant les notables. »

597. Voy. Hécatée de Milet, frgt 375, dans les *Frag. Hist. Graec.* de Müller, et Pausanias, VIII, 2, 6.

598. Cf. Thucydide, VIII, 65, 2.

599. Ainsi, entre bien d'autres, procédèrent Théagène de Mégare, Pisistrate et Denys Ier de Syracuse.

600. D'après Hérodote, I, 55.

601. Homère, *Iliade*, XVI, 776.

602. Cf. Aristote, *Polit.*, E, 11. 1313 b.

603. Aristote (*Polit.*, Γ, 13. 1284 a) rapporte que Périandre, consulté par Thrasybule sur le meilleur moyen de gouverner, coupa en silence quelques épis qui s'élevaient au-dessus des autres dans un champ de blé. Et Thrasybule comprit qu'il devait se débarrasser des citoyens les plus éminents. Selon Hérodote (V. 92), c'est Thrasybule qui aurait été consulté par Périandre, et lui aurait fait cette silencieuse réponse.

604. Nous lisons avec Burnet, qui conserve le texte des mss. AFDM : τίς δὲ αὐτόθεν; ἆρ' οὐκ ἂν ἐθελήσειεν —. La correction adoptée par la plupart des éditeurs : τί δέ; αὐτόθεν ἆρ' οὐκ κτλ., ne nous paraît pas absolument indispensable.

605. Euripide, *Troyennes* v. 1177.

606. Cf. *Lois*, 817 c.

607. C'est ce que fit, par exemple, Denys l'Ancien, tyran de Syracuse, au grand scandale du monde hellénique (Voy. Diodore de Sicile, XIV, 65).

608. « τὸν καπνὸν φεύγων εἰς τὸ πῦρ ἐνέπεσον. » (Diogène Laërce, VIII, 45).

LIVRE IX

609. Ces désirs illégitimes sont les désirs contre-nature. Voy. *infra* 571 c. et note 611.

610. Cf. Sophocle, *Oedipe-Roi*, v. 981-82 :

« πολλοὶ γὰρ ἤδη κἀν ὀνείρασιν βροτῶν
μητρὶ ξυνηυνάσθησαν. »

« Bien des gens déjà dans leurs rêves ont partagé la couche maternelle. » (Trad. Masqueray).

611. Aristote (*Eth. Nicom.* H, 6. 1148 b) donne quelques exemples saisissants des plaisirs que recherche cet élément bestial. Il est intéressant de les rapprocher de ce passage, parce qu'ils montrent que Platon se souvient probablement ici des pratiques de certaines peuplades barbares : « λέγω δὲ τὰς θηριώδεις, οἷον τὴν ἄνθρωπον ἣν λέγουσι τὰς κυούσας ἀνασχίζουσαν τὰ παιδία κατεσθίειν, ἢ οἷοις χαίρειν φασὶν ἐνίους τῶν ἀπηγριωμένων περὶ τὸν Πόντον, τοὺς μὲν ὠμοῖς τοὺς δὲ ἀνθρώπων κρέασιν, τοὺς δὲ τὰ παιδία δανείζειν ἀλλήλοις εἰς εὐωχίαν, ἢ τὸ περὶ Φάλαριν λεγόμενον. »

612. Cicéron (*De Divinatione*, I, 29) a traduit ce passage de la façon suivante : « Cum dormientibus ea pars animi, quae mentis et rationis sit particeps, sopita langueat; illa autem in qua feritas quaedam sit, atque agrestis immanitas, cum sit immoderato obs-

tupefacta potu atque pastu, exsultare eam in somno immoderateque jactari. Itaque huic omnia visa objiciuntur, a mente et ratione vacua : ut aut cum matre corpus miscere videatur, aut cum quovis alio vel homine, vel deo, saepe bellua; atque etiam trucidare aliquem, et impie cruentari, multaque facere impure atque tetre, cum temeritate et impudentia. At qui salubri et moderato cultu atque victu quieti se tradiderit, ea parte animi, quae mentis et consilii est, agitata et erecta, saturataque bonarum cogitationum epulis; eaque parte animi, quae voluptate alitur, nec inopia enecta, nec satietate affluenti (quorum utrumque praestringere aciem mentis solet, sive deest naturae quippiam, sive abundat atque affluit); illa etiam tertia parte animi, in qua irarum exsistit ardor, sedata atque restincta : tum eveniet, duabus animi temerariis partibus compressis, ut illa tertia pars rationis et mentis eluceat, et se vegetam ad somniandum, acremque praebeat; tum et visa quietis occurrent tranquilla atque veracia.» — On voit que la traduction est assez libre, et surtout très personnelle.

613. Voy. liv. VIII, 561 a - 562 a.

614. Platon est ici moins sévère qu'au livre VIII, 559 d sqq. Et aussi bien, comparés à ceux de l'homme tyrannique, les désirs du jeune homme démocratique font presque figure de vertus.

615. Conformément à la méthode adoptée dès le début de l'entretien, Socrate décrit la genèse du tyran dans l'individu en suivant, trait pour trait, celle du tyran dans la cité. Cf. VIII, 564 d sqq.

616. πόθου κέντρον. — Litt. « l'aiguillon du désir insatisfait ».

617. Rappel du livre VIII, 567 c.

618. Expression proverbiale, d'après le Scoliaste : « Lorsqu'on est interrogé par une personne qui sait ce qu'elle demande, et qu'on l'ignore soi-même, on répond ainsi : c'est toi qui me le diras: παροιμία ἡνίκα τις ἐρωτηθείς τι ὑπὸ γινώσκοντος τὸ ἐρωτηθέν, αὐτὸς ἀγνοῶν οὕτως ἀποκρίνηται· σὺ καὶ ἐμοὶ ἐρεῖς. »

619. Cf. liv. VIII, 568 d sqq.

620. Platon, dans ce passage, joue sur les deux sens du mot ἀναγκαῖος qui signifie *nécessaire* ou *attaché par les liens du sang* (en latin *necessarius*).

621. ἐφάψεται et plus loin νεωκορήσει sont des euphémismes pleins d'ironie. Socrate ne dit pas : « il percera les murailles, dépouillera les voyageurs et pillera les temples » parce qu'il s'agit encore d'un apprenti criminel que le mot effraie peut-être plus que la chose.

622. τὰς δικκίας ποιουμένας. — Les mss. FDM portent δίκας, que Stallbaum explique ainsi: « ποιεῖσθαι δίκας nota periphrasi dicitur pro δικάζειν ». Mais l'expression est indéfendable. Il vaut donc mieux adopter la correction du *Parisinus* A.

623. Cf. VIII, 567 d, e.

624. οὐδ' ἴκταρ βάλλει. — Le proverbe fait allusion à la flèche qui ne touche pas le but.

625. μητρίδα. — Son pays natal est en effet le pays de sa mère et celui de son père. Platon lui donne ici ces deux noms pour rendre plus exact le parallèle qu'il établit entre la conduite du tyran à l'égard de ses parents — il bat son père et sa mère et les asservit à ses maîtresses — et sa conduite à l'égard de son pays — il asservit à ses favoris et à ses compagnons de débauche la cité qui a été pour lui comme un père et une mère.

626. Cf. Xénophon, *Hiéron*, 3 : «...Parmi les tyrans, ici le père tue son fils, là le fils arrache la vie à son père; plus loin, des frères s'entre-tuent pour un trône; ailleurs, leurs femmes, leurs favoris les égorgent. Si donc ceux que la nature et les lois obligent le plus fortement à aimer les tyrans les haïssent à ce point, quelle apparence que d'autres les chérissent? »

627. Aristote (*Polit.*, E, 12. 1316 a) blâme Platon de ne pas dire quel est le gouvernement qui succédera à la tyrannie. Il semble pourtant que ce sera le gouvernement aristocratique, si le cycle recommence. L'un des fils du tyran pourra s'éprendre de la vraie philosophie et restaurer l'ordre dans la cité, car, pour reprendre les paroles de J. Adam, « les plus profondes ténèbres enferment une promesse d'aube ».

628. En effet la vérité est une et l'erreur multiple, comme le souligne le Scoliaste : τὸ γὰρ ψεῦδος πολυχοῦν, ἁπλοῦς δ' ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ.

629. ἢν πρὸς τοὺς ἔξω σχηματίζονται. — πρὸς τοὺς ἔξω : litt. « pour ceux de l'extérieur », i. e. ceux qui ne sont pas admis dans l'intimité du tyran; ceux-là seuls en effet peuvent se laisser tromper par cette pompe.

630. C'était le cas de Platon lui-même qui, à l'époque où il écrivit *la République*, avait déjà séjourné à la cour de Denys Ier, tyran de Syracuse.

631. Sur la véritable richesse de l'âme, voy. livre III *in fine*.

632. Socrate donne ici une réfutation décisive de la thèse soutenue par Thrasymaque au début de l'entretien. Voy. liv. I, 344 a : πάντων δὲ ῥᾷστα μαθήσῃ (sc. ὅσῳ μᾶλλον συμφέρει ... ἄδικον εἶναι ἢ τὸ δίκαιον) ἐὰν ἐπὶ τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν ἔλθῃς, ἢ τὸν μὲν ἀδικήσαντα εὐδαιμονέστατον ποιεῖ κτλ.

633. Nous adoptons la correction de J. Adam et nous lisons: τῷ τοιούτῳ (i. e. l'homme tyrannique privé et le tyran d'une cité) au lieu de τῷ τοιούτῳ.

634. Rares étaient les particuliers qui possédaient tant d'esclaves. Au Ve siècle les esclaves formaient environ le quart de la population totale de l'Attique. Au IVe siècle, à Athènes, la population servile n'était guère plus nombreuse que la population libre

(citoyens et métèques). Voy. Beloch, *Bevölkerung der griechisch-romischen Welt* (Leipzig, 1886).

635. Ces voisins libres figurent les États démocratiques, que l'esprit de prosélytisme pousse à semer la révolte et la révolution dans les pays qui possèdent un gouvernement autoritaire.

636. Platon songe sans doute à Denys Ier, voué par l'unanime réprobation du monde hellénique à un isolement presque complet.

637. Les Jeux Olympiques par exemple, où Denys se faisait simplement représenter par un délégué.

638. Cf. Xénophon, *Hiéron*, I, 11.

639. Cf. *Gorgias*, 524 e sqq.

640. Tacite (*Annales*, lib. VI, 6) a fait une remarquable imitation de ce passage en l'appliquant à Tibère : « Insigne visum est earum Caesaris litterarum initium; nam his verbis exorsus est: « Quid scribam vobis, patres conscripti, aut quomodo scribam, aut quid omnino non scribam hoc tempore, di me deaeque pejus perdant quam perire me quotidie sentio, si scio ». Adeo facinora atque flagitia sua ipsi quoque in supplicium verterant. Neque frustra praestantissimus sapientiae (*il s'agi de Socrate*) firmare solitus est, si recludantur tyrannorum mentes, posse adspici laniatus et ictus, quando, ut corpora verberibus, ita saevitia, libidine, malis consultis animus dilaceretur. Quippe Tiberium non fortuna, non solitudines protegebant, quin tormenta pectoris suasque ipse pœnas fateretur. »

641. Voy. livre VIII, 567 sqq.

642. Le texte porte : ὁ διὰ πάντων κριτής. — Cet arbitre devait être celui de l'épreuve finale (ὁ διὰ πάντων ἀγών) dans les concours musicaux et dramatiques. Noter que l'expression rappelle les termes διὰ πέντε, διὰ τεσσάρων, διὰ πασῶν — intervalles de quinte, de quarte, d'octave, etc. — ce qui est très naturel dans le vocabulaire des concours de ce genre.

643. τὸν ἄριστον. — Il y a dans le texte un jeu de mots intraduisible.

644. Au livre IV, 439 d. Cet élément de l'âme avait été déjà nommé φιλοχρήματον en 436 e.

645. Au vrai, cet élément poursuit des fins trop diverses pour qu'on puisse le nommer exactement d'après ces fins elles-mêmes. Il est plus commode de le caractériser par le moyen *unique* qui lui permet d'atteindre ces fins. C'est pourquoi Socrate ne l'appellera plus que φιλοκερδές ou φιλοχρήματον.

646. Cf. Aristote, *Ethic. Nicom.*, A, 3. 1095 b : « τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προὔχοντες (sc. βίοι) ὅ τε νῦν εἰρημένος (i. e. ὁ ἀπολαυστικός) καὶ ὁ πολιτικὸς καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός : Il y a trois principales sortes de vies : celle dont nous venons de parler (la vie de plaisir sensuel), la vie politique, et, en troisième lieu, la vie théorétique. » — On voit qu'à la première de ces vies correspond, chez Platon, celle de l'ami du gain, à la seconde celle de l'ami des honneurs, et à la troisième celle du philosophe.

647. Cf. Pindare, Frgt 213, Bergk : ἄλλο δ' ἄλλοισι νόμισμα, σφετέραν δ' αἶνεῖ δίκαν ἕκαστος, et cf. *Gorgias* 484 e sqq. (Note d'Adam, II, p. 344).

648. Nous suivons ici le texte d'Adam : τὸν δὲ φιλόσοφον ... τί οἰώμεθα τὰς ἄλλας ἡδονὰς νομίζειν πρὸς τὴν τοῦ εἰδέναι τἀληθὲς ὅπῃ ἔχει καὶ ἐν τοιούτῳ τινὶ ἀεὶ εἶναι μαθάνοντα τῆς ἡδονῆς; οὐ πάνυ πόρρω κτλ. — Certains éditeurs lisent, avec L. Campbell : τῆς <ἀληθινῆς> ἡδονῆς. Mais cette addition, qui ne s'appuie sur l'autorité d'aucun manuscrit, ne nous semble pas absolument indispensable au sens. Pour ce qui est de l'expression ἐν τοιούτῳ τινὶ τῆς ἡδονῆς, cf. Xénophon, *Anab.*, I, 7, 5 : ἐν τοιούτῳ εἶναι τοῦ κινδύνου προσιόντος.

649. Il faut entendre ce mot au sens étymologique : « ce qu permet de juger ».

650. « Glauco simul *utrisque* philosophum praefert experientia, quoniam Socrates quis omnium experientissimus esset voluptatum rogaverat. » (Schneider.)

651. Cf. *Philèbe*, 65 sqq.

652. On retrouve cette image dans le *Charmide*, 167 a, b, dans le *Philèbe* 46 d, et en divers autres endroits des *Dialogues*.

653. ἐσκιαγραφημένη τις. — « Une *image* ombrée », c'est-à-dire qui donne l'illusion du relief, de la réalité, mais qui n'est pourtant qu'une représentation vaine. Dans le *Phédon*, 69 b, Platon définit de même le plaisir physique : σκιαγραφία τις ... καὶ οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς ἔχουσα; et plus loin (81 b), il ajoute que l'âme est fascinée et trompée par les désirs et les plaisirs du corps : γεγοητευμένη ὑπ' αὐτοῦ (sc. τοῦ σώματος) ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν. Cf. aussi le *Philèbe* 44 c. : αὐτὸ τοῦτο αὐτῆς (τῆς ἡδονῆς) ἐπαγωγὸν γοήτευμα, ἀλλ' οὐχ ἡδονὴν εἶναι.

654. Sur cet état, voy. J. Souilhé, *La Notion platonicienne d'intermédiaire*, p. 130 sqq., et *infra* note 663.

655. Aristote, au Xe livre de l'*Ethique à Nicomaque* (ch. 3-5), réfute cette théorie. Un mouvement, dit-il en substance, s'accomplit toujours dans un temps donné et pour une fin déterminée. On ne peut donc le considérer comme un tout parfait, même si l'on a égard à sa durée totale, car il est décomposable, et différent dans chacune de ses phases successives. Or le plaisir est quelque chose d'entier et de complet, indépendant de la condition du temps, car dans aucun moment on ne saurait ressentir un plaisir qui, prolongé plus longtemps, devînt complet dans son espèce : κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειω-

θήσεται τὸ εἶδος (1174 a 17-19). Le plaisir appartient, donc au genre des choses entières et parfaites : τῶν ὅλων τι καὶ τελείων ἡ ἡδονή (1174 a 7), et l'on a tort de dire qu'il est mouvement ou génération, car cela ne peut se dire de toutes les choses, mais seulement de celles qui sont divisibles et ne forment point un tout; ainsi on ne peut pas dire de la vision qu'elle soit mouvement ou génération, non plus que d'un point ou d'une monade, et, pareillement, on ne peut pas le dire du plaisir, car il est un tout complet : δῆλον καὶ ὅτι οὐ καλῶς λέγουσι κίνησιν ἢ γένεσιν εἶναι τῆς ἡδονῆς. οὐ γὰρ πάντων ταῦτα λέγεται, ἀλλὰ τῶν μεριστῶν καὶ μὴ ὅλων· οὐδὲ γὰρ ὁράσεώς ἐστι γένεσις οὐδὲ στιγμῆς οὐδὲ μονάδος, οὐδὲ τούτων οὐθὲν κίνησις οὐδὲ γένεσις· οὐδὲ δὴ ἡδονῆς· ὅλων γάρ τι (1174 b 9 sqq.).

Aristote soutient ensuite que le plaisir est le complément de l'acte, auquel il s'ajoute « comme à la jeunesse sa fleur ». Il suit de là que la qualité des plaisirs dépend de la qualité des actes (1175 a 21 sqq.).

656. Dans le *Philèbe*, 51 b sqq., Platon cite d'autres exemples de plaisirs *purs*, notamment ceux que procurent les couleurs, les formes, les sons, et en général tous ceux dont la privation n'est point sensible et dont la jouissance s'accompagne d'une sensation agréable, exempte de toute peine : ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας καθαρὰς λυπῶν παραδίδωσι.

657. Cf. *Philèbe*, 32 c sqq.

658. Platon adopte ici pour les besoins de la discussion une conception populaire qu'il critiquera plus tard dans le *Timée* (62 b): « Qu'il existe naturellement dans l'univers deux régions distinctes, opposées, entre lesquelles il est partagé : le bas vers lequel tombe tout ce qui a une certaine masse corporelle; le haut où rien ne s'élève que par force, c'est ce qu'on ne saurait admettre avec vérité. En effet, puisque le ciel entier est sphérique, toutes les parties qui, placées à égale distance du centre, en sont les extrémités, sont pareillement et au même titre ses extrémités; et le centre, placé à égale distance des extrémités, est nécessairement dans la même situation par rapport à toutes. Le monde étant ainsi fait, laquelle des régions qui viennent d'être citées pourrait être appelée le haut, laquelle le bas, sans recevoir un nom qui ne lui convient nullement? »

659. L'ignorance est un « vide » de l'âme comme la faim est un « vide » du corps. Mais ce dernier « vide » est pénible, tandis que le premier ne l'est pas. C'est pourquoi le plaisir de la connaissance, bien qu'il soit lui aussi une πλήρωσις, est un plaisir pur, que nulle douleur ne précède. Voy. à ce sujet le *Philèbe*, 52 a, b.

660. Tous les mss. portent : Ἡ οὖν ἀεὶ ὁμοίου οὐσία οὐσίας τι μᾶλλον ἢ ἐπιστήμης μετέχει. Il est difficile de donner de ce texte une interprétation acceptable. Aussi adoptons-nous la correction d'Adam, qui propose de lire : Ἡ οὖν ἀεὶ ἀνομοίου οὐσία οὐσίας τι μᾶλλον ἢ ἡ ἐπιστήμης μετέχει.

661. Il faut entendre le mot « hauteurs » au sens figuré que lui prête habituellement Platon. Voy. liv. VII, 529 b.

662. Le texte porte τὸ στέγον, litt. « la partie qui retient... ». Platon pense peut-être ici à la fable des Danaïdes.

663. « L'impression qui se dégage de cette longue démonstration, c'est que l'état μεταξύ où le plaisir sensuel occupe une place exclusive, dont le besoin et le désir constituent le fondement, ne doit pas être considéré comme le but dernier de la vie, la fin à réaliser, car le plaisir n'est qu'un mouvement, une apparence. Brochard le dit justement : « Il appartient à la catégorie des choses qui, comme la construction des vaisseaux, n'existent pas pour elles-mêmes, mais en vue d'une fin; il n'est qu'un moyen, qu'un changement, un passage d'un état à un autre. La réalité qui lui appartient est toute relative, il n'est pas vraiment un être, οὐσία, ou une qualité, ποιότης. C'est pourquoi on ne saurait dire qu'il est un bien, car on ne peut donner ce nom qu'aux choses qui existent par elles-mêmes. » (J. Souilhé, *op. cit.*, p. 131.)

664. Voy. Bergk, *Poet. lyr. Graec.*, p. 214. Le Scoliaste de Lycophron (*Alexandra*, v, 113) rapporte une vieille tradition d'après laquelle Hélène, débarquée en Egypte avec Pâris, aurait été enlevée par Protée, roi d'Egypte. Ce ne serait pas elle-même qui serait allée à Troie, mais seulement son fantôme. Il est probable que Stésichore est l'auteur de cette tradition, et que c'est à lui qu'Euripide a emprunté le sujet de son *Hélène*. En effet, Hérodote (II, 112-18), qui raconte le séjour d'Hélène en Egypte d'après le témoignage des prêtres de ce pays, ne parle point du fantôme. — Sur Stésichore voy. *Phèdre*, 243 a.

665. Pareille remarque se trouve déjà dans le *Lysis*, 222 c: πότερον οὖν καὶ τἀγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντί, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον; — Cf. également Aristote, *Eth. Nicom.* K, 7. 1178 a : « τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ : Ce qui est naturellement propre à chacun est ce qu'il y a de meilleur et de plus agréable pour chacun. » — J. Adam observe que dans tout ce chapitre de l'*Ethique à Nicomaque* la pensée d'Aristote se rapproche singulièrement de celle de Platon, qu'elle atteint même les fondements de la philosophie platonicienne, « car si ce qui est le meilleur pour chaque chose est aussi ce qu'elle a de plus propre — ce qui tient le plus à sa nature et qui est une partie de son être même — il s'ensuit que chaque chose existe vraiment dans la mesure même où elle est bonne. En d'autres termes, la cause de toute existence est le Bien. Voy. VI, 505 d, 509 b. » (Adam, II, p. 358.)

666. Les éléments inférieurs de l'âme sont les premiers à pro-

fiter du gouvernement de la raison, comme les citoyens de l'État juste du gouvernement des philosophes.

667. Ces trois plaisirs sont respectivement ceux du roi, du timocrate et de l'oligarque. Les deux derniers sont dits bâtards parce qu'ils ne sont que deux formes dégénérées du plaisir royal.

668. Voy. livre IV, 445 d-e.

669. Dans l'ordre naturel de succession le tyran devrait être au cinquième rang. Si Platon détermine sa place par la multiplication 3 × 3, c'est sans doute pour introduire, entre l'oligarque et le démocrate d'une part, le démocrate et le tyran d'autre part, des degrés intermédiaires de dégradation. Et s'il élève ensuite le nombre 9 à la troisième puissance, ce n'est pas précisément pour obtenir un nombre *solide* (στερεὸς ἀριθμός), comme le croyait Aristide Quintilien (*De Musica*, III, éd. Jahn p. 89), mais plutôt, semble-t-il, pour montrer qu'en s'éloignant, degré par degré, de la constitution royale de l'âme, on s'éloigne de la réalité du plaisir par intervalles croissants, et non par intervalles égaux. Ainsi le plaisir du timocrate, qui vient au deuxième rang après le roi, a huit fois moins de réalité que le plaisir de ce dernier, et celui de l'oligarque, qui se trouve au troisième rang, en a vingt-sept fois moins. On voit qu'en un certain sens Platon est le lointain précurseur des philosophes modernes qui ont mis en honneur le calcul hédonistique.

670. Ce nombre a une signification symbolique. Il exprime en effet le total des jours et des nuits de l'année (comptée de 364 j.1/2), et la durée de la Grande Année des Pythagoriciens (729 mois d'après Philolaos).

671. Le texte porte ἐαταπεφόρηκας, litt. : « as-tu déversé ».

672. εἴπερ αὐτοῖς προσήκουσιν ἡμέραι καὶ νύκτες καὶ μῆνες καὶ ἐνιαυτοί. Litt. : « Si les jours, les nuits, les mois et les années y conviennent, i. e. s'y appliquent ».

673. Voy. livre II, 361 a sqq.

674. Socrate s'adresse ici à Thrasymaque, qui semble convaincu puisqu'il ne reprendra plus la parole.

675. Comparer l'image de l'âme du *Phèdre* 246 a, 253 d sqq.

676. On sait que d'après la fable la Chimère possédait la tête d'un lion, la queue d'un dragon et le corps d'une chèvre. Scylla, dont la tête et la poitrine étaient d'une femme, avait sur les flancs six têtes de chiens. Enfin Cerbère, chien à trois têtes et à queue de dragon, portait sur le dos des têtes de serpents de toutes sortes.

677. Tels étaient les Hippocentaures, les Gorgones, Pégase, etc...

678. Cf. liv. IV, 440 b : ὥσπερ δυοῖν στασιαζόντοιν ξύμμαχον τῷ λόγῳ γιγνόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιούτου.

679. Pour Platon comme pour Aristote, ce qui caractérise la nature humaine c'est la présence en elle d'un élément divin

(ἄνθρωπος οὐράνιον φυτόν, οὐκ ἔγγειον. — *Timée*, 90 a; cf. Aristote, *Eth. Nicom.* K, 7. 1177 b : εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος κτλ.)

680. Eriphyle était la femme du célèbre devin Amphiaraos qui partagea le trône d'Argos avec Adraste. Lorsque ce dernier, sur les conseils de son gendre Polynice, déclara la guerre à Thèbes, Amphiaraos fut instruit par les dieux qu'il périrait s'il prenait part à cette expédition. Comme il s'était caché, Eriphyle, séduite par le don d'un collier d'or, découvrit sa retraite à Polynice, le livrant ainsi à la mort qu'il avait prévue. Cf. *Odyssée*, X, v. 326-27.

681. Cf. livre VI, 495 d.

682. Voy. le discours de Thrasymaque au livre I, 343 a sqq.

683. Cf. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 293-95 :

« Οὗτος μὲν παράνιστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ
φρασσάμενος τὰ κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἤσιν ἀμείνω·
ἐσθλὸς δ' αὖ κἀκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται. »

« Celui-là est l'homme complet qui, toujours, de lui-même, après réflexion, voit ce qui plus tard, et jusqu'au bout, sera le mieux. Celui-là a son prix encore qui se rend aux bons avis. » (Tr. Paul Mazon.)

684. En d'autres termes le sage ne fera cas des biens corporels que dans la mesure où ils permettent d'atteindre à une plus haute perfection morale.

685. Ce n'est qu'aidés par une faveur divine que les philosophes peuvent arriver au pouvoir, ou convertir à la vraie philosophie les fils des princes et des souverains.

686. On croit entendre comme un écho de ces paroles dans l'Epître de saint Paul aux Philippiens : « ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει (III, 30). »

687. Platon ne s'illusionne nullement sur la possibilité de réaliser ici-bas la Cité idéale. Du moins restera-t-elle comme une pure et vivante image de la justice proposée en exemple aux hommes de bonne volonté.

LIVRE X

688. Voy. livre II, 337 b, et livre III, 403 c.

689. La poésie a été exclue de la cité pour des raisons pratiques. Comme ces raisons peuvent paraître insuffisantes aux yeux de certains, il importe maintenant de justifier sur le plan théorique

la condamnation prononcée au IIIe livre. La connaissance du vice profond de la poésie sera d'ailleurs le meilleur antidote (φάρμακον) contre les prestiges de cette maîtresse d'illusions.

690. La qualification est légèrement ironique, car si Platon ressent une tendresse toute filiale pour Homère, malgré la sévérité dont il fait preuve à son égard, il a beaucoup moins de sympathie pour les poètes tragiques.

691. Aristote critiquant Platon se souvient de ce passage et invoque la même excuse : « ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν : Puisque nous sommes l'un et l'autre amis, il est juste d'honorer avant tout la vérité. » (*Eth. Nic.*, I, 6, 1.)

692. *Sophiste*, i. e. « homme d'une habileté extraordinaire ». Platon emploie ici ce mot pour suggérer un rapprochement entre l'artiste adroit, le poète, et le sophiste qui pratiquent tous des arts foncièrement trompeurs.

693. Dans la discussion qui va suivre Socrate regardera le peintre comme un simple imitateur. Pourtant, il avait dit au Ve livre, 472 d : οἴει ἂν οὖν ἧττόν τι ἀγαθὸν ζωγράφον εἶναι ὃς ἂν γράψας παράδειγμα οἷον ἂν εἴη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος ... μὴ ἔχῃ ἀποδεῖξαι ὡς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα; — Οὐ δῆτα. — Cf. sur ce point Aristote, *Poétique*, 26, 6.

694. Il faut entendre « le lit en lui-même ». Le texte porte ὃ ἔστιν κλίνη. Ce n'est pas rendre la nuance exacte que de traduire par « l'essence du lit ».

695. μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν. — Le lit réel (ὃ ἔστιν κλίνη) est tel par nature qu'il ne peut en exister qu'un seul.

696. Dans tout ce passage, il ne faut point, selon Proclus, entendre le mot Forme (ou Idée) au sens métaphysique que lui donne habituellement Platon. Ce que Socrate appelle Forme du lit, c'est la notion de lit que possède le menuisier — notion dont Dieu est l'auteur : « τὸν ἐν τῇ διανοίᾳ τοῦ τεχνίτου λόγον ἰδέαν ἐκάλεσε, καὶ τοῦτον ἔφατο τὸν λόγον εἶναι θεοῦ γέννημα, διότι καὶ αὐτὸ τὸ τεχνικὸν τοῦτο θεόθεν οἴεται δεδόσθαι ταῖς ψυχαῖς. » (*Comm. in Parm.*, 57.). Aussi bien Platon n'admet point l'existence d'Idées des objets fabriqués. On en a la preuve, ajoute Proclus, dans le fait qu'il place le poète au troisième rang à partir de la vérité. Or, s'il existait des Formes d'objets fabriqués, le poète — ou l'imitateur en général — ne viendrait qu'au quatrième rang; car l'ouvrier, créant l'objet matériel non d'après la Forme elle-même, mais d'après une image de cette Forme qu'il a dans son esprit — « une notion dans le devenir » — se trouverait au troisième rang : « τεκμήριον δὲ τὸν γὰρ ποιητὴν τρίτον ἀπὸ τῆς ἀληθείας προσείρηκε ... καίτοι, εἴ γε ἄλλο μέν ἐστι τὸ θεῖον εἶδος, ἄλλο δὲ ὁ ἐν τῷ γιγνομένῳ λόγος (δημιουργὸν γὰρ λέγει τοῦ τεχνητοῦ εἶδους τὸν θεόν, ὡς τὸν τεχνίτον τοῦ μερικοῦ ποιητήν) τέταρτος ἂν εἴη οὐ τρίτος. »

Cf. *ibid.* § 58 et 59. — L'interprétation est subtile, mais il n'est guère possible d'admettre qu'elle exprime exactement la pensée de Platon. En effet, dans plusieurs passages des *Dialogues*, et notamment dans le *Cratyle*, 389 a - 390 a, il est question de Formes des objets fabriqués. Voy. pour plus amples détails : Beckmann, *Num Plato artefactorum ideas statuerit* (Bonn, 1889).

697. Comp. Dante, *Enfer*, II, 105 : « Si che vostr'arte a Dio quasi è nipote. »

698. Cf. *Sophiste*, 234 d : « Ainsi l'homme qui se donne comme capable, par un art unique, de tout produire, nous savons, en somme, qu'il ne fabriquera que des imitations et des homonymes de la réalité. Fort de sa technique de peintre, il pourra, exhibant de loin ses dessins aux plus innocents parmi les jeunes garçons, leur donner l'illusion que, tout ce qu'il veut faire, il est parfaitement à même d'en créer la réalité vraie. » (Trad. A. Diès, p. 331.)

699. Cf. *Ion*, 538 sqq.

700. Dans le *Banquet* (296 d-c) Agathon soutient qu'un homme peut devenir poète, sans aucun mérite personnel, dès que l'Amour l'a touché : « Pour honorer mon art comme Eryximaque a honoré le sien, l'Amour, dirai-je, est un poète si habile qu'il peut rendre aussi poète n'importe qui; en effet, tout homme devient poète dès que l'Amour l'a touché. »

701. En d'autres termes tout homme sensé préférerait être Achille qu'Homère. Etait-ce bien l'opinion des concitoyens de Platon? Il est permis de supposer qu'ils croyaient plutôt, avec Pindare, que seule la poésie est capable d'assurer l'immortalité aux héros les plus illustres : « La parole, dit le poète Thébain, vit plus longtemps que les actions, quand, par la faveur des Grâces, la langue la tire des profondeurs de l'esprit (*Néméennes*, IV, 6). » Et ailleurs : « Il convient pour de nobles héros d'être célébrés souvent avec l'éclat de la poésie, car c'est le seul moyen d'atteindre aux honneurs des immortels; un bel exploit périt s'il reste enseveli dans le silence (Frgt 86). » Ou encore : « On le répète assez parmi les hommes, si nous connaissons Nestor et le Lycien Sarpédon, c'est grâce aux vers sonores, comme savent en disposer harmonieusement les artistes habiles; la valeur a besoin des chants illustres pour arriver à l'immortalité (*Pythiques*, III, 112). » (Passages cités par G. Colin dans son excellente étude *Platon et la Poésie* in *Revue des Etudes Grecques*, janvier-mars 1928, p. 21.)

702. De ce passage on peut inférer que le législateur est éloigné au second degré de la vérité.

703. Platon est ici plus sévère que dans le *Banquet*, 209 d, où il associe les noms d'Hésiode et d'Homère à ceux de Lycurgue, de Solon, et de « ces hommes qui ont accompli de grandes et belles œuvres, et donné naissance à toutes les formes de la vertu ».

704. Charondas de Catane fut le législateur des colonies de Chalcis en Italie et en Sicile. Il vécut probablement au VI^e^ siècle av. J.-C. Voy. l'article de Niese dans la *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa.

705. Sur les inventions de Thalès voy. Zeller, *Phil. der Griech.*, I, p. 183, *n.* 2. Certains auteurs attribuent à Anacharsis l'invention de l'ancre et de la roue de potier. — Note d'Adam.

706. E. Röhde fait justement remarquer que si Pythagore parvint à imposer une règle de vie à de nombreux disciples, qui formèrent, comme on sait, une sorte de confrérie, il le dut moins au prestige de sa philosophie — la mystique des nombres — qui n'était pas absolument nouvelle, qu'à son vigoureux ascendant personnel : « Il fut pour les siens un modèle, un exemple, un guide qui les força à le suivre et à se faire ses émules. Personnalité centrale autour de laquelle toute une communauté se rassembla comme par une intime nécessité. De bonne heure ce fondateur de religion apparut comme un surhomme, unique, incomparable... Et dans le souvenir de ses adhérents, Pythagore devint un saint, un dieu à figure humaine, de qui la légende racontait des miracles. » (*Psyché*, trad. A. Reymond, p. 395). Voy. également les pp. 394-403 de cette même traduction (pp. 430-464 de l'éd. allemande de 1894).

707. Certains auteurs, dit le Scoliaste de la *République*, rapportent que Créophyle était le gendre d'Homère. Son nom, dont Glaucon souligne ici le ridicule, signifie *fils de la viande*.

708. En 410 av. J.-C., date à laquelle est censé avoir eu lieu l'entretien, Protagoras d'Abdère était déjà mort, mais Prodicos, qui de devait mourir qu'en 399, enseignait encore.

709. En grec : ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς : « sur leurs têtes ».

710. Le texte porte τοὺς ποιητικούς, au lieu de τοὺς ποιητάς, ce qui, comme le remarque G. Colin (*op. cit.* p. 20 *n.*), implique une nuance de dédain.

711. Cf. *Apologie* 22 b-c, et Isocrate, *Evagoras* 11 : « Si des poèmes célèbres on garde les mots et les pensées, mais en rompant la mesure, on découvre qu'ils sont bien inférieurs à l'opinion que nous en avons. »

712. Au cours même de l'entretien. Voy. notamment livre III, 393 b sqq.

713. πίστιν ὀρθήν. — La πίστις ὀρθή, qui s'attache à l'ὀρθὴ δόξα, vient, dans l'échelle de la connaissance, immédiatement après la διάνοια. Voy. liv. VI *in fine*.

714. L'imitation, et, d'une façon générale, l'art en tant qu'il est imitatif, relèvent donc de cette puissance de l'âme que Platon a appelée εἰκασία.

715. Dans la discussion qui va suivre, Platon substitue à la division tripartite de l'âme établie au livre IV (436 sqq.), une division bipartite, pour opposer plus nettement au λογιστικόν, sous la dénomination commune d' ἀλόγιστον, les deux éléments inférieurs θυμοειδές et ἐπιθυμητικόν.

716. Cf. *Euthyphron* 7 b-c, *Protagoras* 356 b, et *Philèbe* 55 e.

717. Cette impression est produite par l'apparence des objets sur l élément inférieur de l'âme. — On pourrait traduire plus littéralement : «de se voir présenter l'apparence contraire ».

718. Cf. livre VI, 496 a : ποῖ' ἄττα οὖν εἰκὸς γεννᾶν τοὺς τοιούτους, οὐ νόθα καὶ φαῦλα ;

719. Cf. la définition de la tragédie dans la *Poétique* d'Aristote (6, 1449 b).

720. Au livre IV, 439 c sqq.

721. Au livre III, 387 d-c.

722. Cette idée est développée dans les *Lois*, liv. VII, 803 b sqq.

723. Les tragédies d'Euripide illustrent remarquablement cette vérité.

724. Pour plaire à la multitude il faut se rabaisser à son niveau. Il est donc chimérique de compter sur l'art pour élever la mentalité du peuple. Cf. livre VI, 493 d : ὡς δὲ καὶ ἀγαθὰ καὶ καλὰ ταῦτα τῇ ἀληθείᾳ, ἤδη πώποτέ του ἤκουσας αὐτῶν (sc. τῶν πολλῶν) λόγον διδόντος οὐ καταγέλαστον ; — Aux yeux de Platon nombre et qualité sont, en effet, choses incompatibles. Il est foncièrement aristocrate, non par préjugé de naissance, comme certains 'ont prétendu, mais par raison.

725. Le modèle de vie que l'honnête homme doit imiter n'a rien de commun avec les modèles que la tragédie nous propose. Aussi l'Athénien des *Lois* dira-t-il, s'adressant aux poètes tragiques qui voudraient être admis dans la cité : « Etrangers excellents, nous sommes nous-mêmes les auteurs d'une tragédie que nous voulons, dans la mesure de nos forces, la plus belle et la meilleure possible. Toute notre constitution est combinée comme une imitation du genre de vie le plus beau et le meilleur; et c'est cela, disons-nous, qui est réellement la tragédie la plus vraie. Vous êtes donc poètes... mais nous aussi nous le sommes... nous sommes vos rivaux dans ce concours pour produire la pièce la plus belle; or, seule la loi vraie est destinée, par nature, à atteindre ce but. » (Livre VII, 817 b).

726. Cf. livre III, 395 c sqq.

727. Aristote soutient, comme on sait, l'opinion contraire. Il estime que la tragédie, par les sentiments de pitié et de terreur qu'elle inspire, opère dans l'âme une sorte de *purgation* : « δι' ἐλέου

καὶ φόβου περαίνουσα (ἡ τραγῳδία) τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν. » (*Poét.* 6, 1449 b).

728. κωμῳδοποιός. — Il nous semble inutile de forcer le sens de ce mot, comme ont fait certains traducteurs, en le rendant par « farceur de profession » ou toute autre expression semblable. Le κωμῳδοποιός est simplement l'auteur comique, et pour Platon cette qualification emporte un mépris tel qu'il est superflu d'y rien ajouter.

729. L'Athénien des *Lois* admet les mêmes exceptions (liv. VII, 801 c). Mais, plus précis sur ce point que le Socrate de la *République*, il indique comment doit se faire le choix des poètes : « Il faudra, en premier lieu, qu'ils n'aient pas moins de cinquante ans; ensuite, ils auront beau posséder excellemment le génie poétique et les dons des Muses, on ne les prendra pas s'ils n'ont jamais accompli une belle action d'éclat... Le choix appartiendra au magistrat préposé à l'éducation de la jeunesse et aux gardiens des lois; ils accorderont aux auteurs ainsi désignés le privilège mérité de cultiver les Muses, et à eux seuls... Personne n'osera faire entendre un chant des Muses sans examen préalable, sans l'approbation des gardiens des lois, quand même il aurait plus de charme que les hymnes de Thamyras et d'Orphée. » (*Lois*, liv. VIII, 829 c-d).

730. Cf. *Lois*, liv. XII, 967 c-d.

731. Nous adoptons la conjecture d'Adam et nous lisons : ὁ τῶν λίαν σοφῶν ὄχλος κράτων. Cette expression rappelle certains vers d'Euripide (*Médée* 305, *Hippolyte* 518, *Electre* 296).

732. « La première partie de la phrase fait songer aux expressions d'Aristophane dans les *Nuées* (μεριμνοσοφισταί, λεπτολόγοι, etc.). La seconde rappelle plutôt un genre de plaisanteries courant dans la comédie moyenne; cf. par exemple Aristophon dans les *Poet. com. gr. fragm.*, Didot, p. 508 (fr. 3 du Πυθαγοριστής) : « Par les dieux, nous pensions que les vieux Pythagoriciens d'autrefois étaient sales par plaisir, et aimaient à porter des vêtements misérables. Il n'en est rien, je crois : c'était par nécessité. N'ayant rien, ils ont imaginé un beau prétexte à la simplicité de leur vie, et posé solidement des principes commodes pour les pauvres... » (Note de G. Colin, *op. cit.* pp. 27-28).

733. Platon est ici mi-ironique, mi-sincère. Il n'oublie pas que les Muses d'Hésiode et d'Homère ont, les premières, éveillé sa jeune intelligence. Et tout en condamnant une éducation et des institutions dont il a montré les défauts, il tient à leur rendre l'hommage qu'un fils bien né ne saurait refuser aux protectrices de son enfance.

734. La conjecture de Madvig ἀσόμεθα (au lieu de αἰσθόμεθα, mss. AFDM) nous paraît la plus satisfaisante, nonobstant les observations d'Adam (II, p. 419 *n.*) et de L. Campbell (III p. 459).

735. Cf. *Phédon* 107 c : εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμελείας δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον, ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός.

736. L'étonnement de Glaucon, on observé les commentateurs, est assez difficile à expliquer. Mais peut-être Platon veut-il simplement, par cet étonnement feint, relever l'intérêt de la discussion et faire attendre avec plus d'impatience et de curiosité la démonstration qui va suivre. A vrai dire, ce n'est point l'interlocuteur de Socrate, mais bien le lecteur de la *République* qui est censé ignorer que l'âme est immortelle.

737. Pour bien comprendre cette argumentation il faut se souvenir que, d'après Platon, l'âme est essentiellement principe de vie (voy. *infra* note 739, 3e preuve du *Phédon*). Son vice propre ne peut donc la détruire, ni, à plus forte raison, un vice étranger.

738. La remarque est assez superficielle (Voy. liv. I, 352 c). Aussi Platon ne la place-t-il pas dans la bouche de Socrate.

739. Quand il écrivit la *République*, Platon avait déjà affirmé sa foi en l'immortalité de l'âme dans le mythe du *Ménon* (81 a-b); plus tard, il avait, dans le *Phédon*, donné les trois preuves suivantes de cette immortalité :

1° Si chaque chose naît de son contraire — comme le plus du moins, la possession de la privation — la vie naît de la mort. Il faut donc qu'après la mort les âmes séjournent dans un lieu d'où, après un certain temps, elles reviennent à la vie : ἀναγκαῖον τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναί που, ὅθεν δὴ πάλιν γίγνεσθαι (71 c - 72 a);

2° Les choses composées se dissolvent selon le mode même qui a présidé à l'agrégation de leurs parties. Or l'âme, étant simple, échappe à la décomposition. Elle est donc impérissable. (Dans cette démonstration Socrate invoque d'autres qualités ou puissances de l'âme : v. g. elle commande, elle ne change point, elle est apparentée au divin, etc. — 78 b-c, 80 a - 81 a);

3° Toute chose existe par sa participation à une Idée. Elle ne peut exister et participer en même temps à deux Idées contraires. Nulle chose n'admet donc en elle la réunion simultanée de deux contraires. Or l'âme est le principe de la vie du corps. En tant que principe de vie, elle ne saurait participer à l'Idée de la mort; elle est immortelle, et par conséquent incorruptible : περὶ τοῦ ἀθανάτου, εἰ μὲν ὁμολογεῖται καὶ ἀνώλεθρον εἶναι, ψυχὴ ἂν εἴη, πρὸς τῷ ἀθάνατος εἶναι, καὶ ἀνώλεθρος. (100 b sqq. et not. 105 b et 106 d). Cette conclusion est la réciproque de la preuve du Xe livre de la *République*.

Sans discuter la valeur de ces preuves, nous ferons remarquer que Platon était convaincu de l'immortalité de l'âme avant de les avoir découvertes. « C'est une conviction arrêtée et profonde chez lui, écrit E. Röhde (*op. cit.* tr. Reymond, p. 493), que l'âme est une substance indépendante qui, de l'au-delà du monde sen-

sible, où l'espace n'existe pas, entre dans l'espace et dans le temps; qui n'a pas, avec le corps, une relation organique, mais ne lui est liée qu'extérieurement; qui se maintient comme essence immatérielle ou spirituelle au milieu de l'écoulement et de la ruine des choses sensibles, non sans éprouver, dans cette union, une altération et un obscurcissement de sa pure lumière, mais qui peut et qui doit travailler à s'en dégager... L'essentiel de ces notions fondamentales, il l'emprunte aux théologiens; mais il le met en relation étroite avec sa propre philosophie... »

740. Il faut, semble-t-il, construire: οὐ ῥᾴδιον ... ἀΐδιον εἶναι, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχὴ κτλ. L'âme, en effet, vient de nous apparaître immortelle (ou éternelle); mais nous avons vu au cours de l'entretien (et notamment au IX^e^ livre, 588 b sqq.) que ses parties ne forment point ensemble un assemblage parfait (μὴ τῇ κάλλιστῃ κεχρημένον συνθέσει). Or, l'immortalité n'appartient qu'aux substances simples. Il s'agit donc d'expliquer comment un pareil assemblage peut être immortel. C'est ce que Socrate va tenter dans le passage qui suit.

Certains commentateurs font rapporter ὡς νῦν ἐφάνη ἡ ψυχή à μὴ τῇ καλλίστῃ κτλ. On traduit alors : « Il est difficile que soit éternel un être formé de plusieurs parties, à moins que l'assemblage n'en soit parfait, comme vient de nous paraître celui de l'âme. » Mais cette interprétation se heurte à deux objections:

1° Il n'a pas été démontré que l'âme fût un assemblage parfait;

2° Si cela avait été démontré, on ne s'expliquerait guère que Socrate, un peu plus loin, compare l'âme telle qu'elle est dans la vie présente, et telle qu'il l'a étudiée, au dieu marin Glaucos, mutilé et défiguré par les flots.

741. Il semble bien que Platon identifie *l'âme pure* avec le λογιστικόν. Seul l'élément raisonnable de l'âme serait donc immortel. On observera cependant que cette immortalité est *personnelle*, en quoi elle diffère de celle qu'Aristote accorde au νοῦς ποιητικός. (Voy. *Mét.*, XII, 3, 10).

742. Glaucos, pêcheur d'Anthédon en Béotie, se jeta dans la mer après avoir mangé d'une herbe merveilleuse; il fut changé en dieu marin et reçut le don de prophétie.

743. Littéralement: « par l'effet des festins que l'on dit bienheureux ».

744. « Toute considération étrangère » s. e. « au but que nous nous proposions ». On sait que ce but était de montrer que la justice *en elle-même* est le plus grand bien de l'âme.

745. Sur l'anneau de Gygès, voy. livre II, 359 e; sur le casque d'Hadès : Homère, *Iliade* V, 844-45, et Hésiode, *Bouclier*, 227.

746. Le texte porte simplement πρὸς ἐκείνοις. Il faut sous-entendre : τοῖς ἀγαθοῖς οἷς αὐτὴ παρείχετο ἡ δικαιοσύνη. Voy. 614 a.

747. Nous lisons avec Burnet : ὑμεῖς γὰρ ἡγεῖσθε (Par. A et Stobée) au lieu de ἡγεῖσθε (mss. FD).

748. Au livre I, 352 b.

749. C'est-à-dire d'une faute commise au cours d'une vie antérieure.

750. Sur l'ὁμοίωσις τῷ θεῷ, but de l'homme vertueux, cf. *supra* II, 383 c, VI, 500 c-d, et le *Théétète*, 176 b-177 a.

751. Comparaison empruntée au δίαυλος, ou double course, qui consistait à parcourir le stade jusqu'à la borne (καμπτήρ), et, après l'avoir tournée, à revenir au point de départ. Le premier trajet était appelé ἀπὸ τῶν κάτω, et le second ἀπὸ τῶν ἄνω. Dans la pensée de Platon la borne symbolise le milieu de la vie. Jusque-là, le méchant paraît triompher, car l'apprentissage de la vertu n'est point facile, comme celui du vice; mais quand cet apprentissage est terminé — dans l'âge mûr — l'homme de bien prend vite de l'avance sur le méchant, sort vainqueur de la course, et reçoit les justes récompenses de sa vertu.

752. Le changement de temps dans le texte est assez difficile à expliquer; aussi certains éditeurs, avec Ast et J. Adam, suppriment-ils εἶτα στρεβλώσονται καὶ ἐκκαυθήσονται. Mais on peut, ce semble, considérer cette partie de la phrase comme une citation incomplète et faite de mémoire des paroles de Glaucon au début du dialogue, liv. II, 361 e : στρεβλώσεται, δεδήσεται, ἐκκαυθήσεται τὼφθαλμώ.

753. Il y a dans le texte un jeu de mots entre Ἀλκίνου, Alkinoos, et ἀλκίμου, homme vaillant.

754. Le mythe d'Er le Pamphylien n'est pas une pure invention de Platon. Le philosophe en emprunte les principaux éléments aux traditions orphiques et pythagoriciennes; mais, suivant sa coutume il es met en œuvre de façon très libre. Voy. Proclus, *Comm. in Remp.* II, 110, éd. Kroll.

755. Sur ce τόπος δαιμόνιος voy. le *Phédon* 107 d, et le *Gorgias* 524 a.

756. C'est-à-dire par l'ouverture *droite* du ciel et l'ouverture *gauche* de la terre. Sur le sens symbolique de ce passage cf. Aristote, Frgt 195 (1513 a 24 sqq.) : « Ils (les Pythagoriciens) appelaient bon ce qui est à droite, en haut, en avant, et mauvais ce qui est à gauche, en bas, en arrière. » Une inscription trouvée dans une tombe, près de Thurium, se termine par ces mots : χαῖρε, χαῖρε, δεξιὰν ὁδοιπορῶν λειμῶνάς τε ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας (*Ins. gr. Sic. et It.*, 642). « On retrouve ici, écrit E. Rôhde (*op. cit.*, p. 444, *n.* 4), à une époque relativement ancienne, la légende des deux routes à l'entrée du monde souterrain, l'une conduisant à droite dans le χῶρος εὐσεβῶν, l'autre à gauche au lieu où sont punis les ἄδικοι. Il se peut qu'elle ait pour origine les fantaisies des sectes

mystiques de l'Italie méridionale : δεξιόν et ἀριστερόν signifient, dans la table pythagoricienne des oppositions — comme d'ailleurs depuis longtemps dans l'art de la divination par les oiseaux — la même chose qu'ἀγαθόν et κακόν. »

757. Cf. Virgile, *Enéide* VI, 748-49 :

« *Has omnes ubi mille rotam volvere per annos*
Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno.

758. Allusion au limbes qui sont probablement une invention des Orphiques. Voy. Dieterich, *Nekyia*, p. 158 (Leipzig, 1893). Cf. également Virgile, *En.* VI, 426, et, pour la transposition chrétienne de cette croyance, Dante, *Enfer*, IV, 30.

759. Le texte porte αὐτόχειρος φόνου. L'expression αὐτόχειρ φόνος signifie « meurtre que l'on commet de ses propres mains », et non «suicide », comme l'ont entendu certains traducteurs.

760. Selon J. Adam, il s'agit d'un personnage purement fictif.

761. Ces êtres au corps tout embrasé sont les prototypes des κολάζοντες ἄγγελοι de la littérature apocalyptique. Voy. l'*Apoc.* de Pierre, v. 21, 23, et cf. Eusèbe, *Praep. Evang.* XIII, 13, 5. — Note d'Adam.

762. Cf. *Phêdon*, 113 e.

763. Certains commentateurs anciens ont identifié cette colonne de lumière avec la Voie lactée (γαλαξίας κύκλος). Voy. Proclus, *Comm. in Remp.* 130, 4, 194, 19 sqq., et Cicéron, *De Rep.* VI, 9 (*Songe de Scipion*).

764. Littéralement : « Ils virent, s'étendant depuis le ciel, les extrémités de ses attaches. »

765. Les bords circulaires des huit pesons — ou plus exactement les circonférences extérieures de ces bords — symbolisent le cercle des étoiles fixes et les orbites des sept planètes, rangées, à partir de ce cercle, dans l'ordre suivant : 2. Saturne (Φαίνων); 3. Jupiter (Φαέθων); 4. Mars (Πυρόεις); 5. Mercure (Στίλβων); 6. Vénus (Φωσφόρος); 7. Soleil (Ἥλιος); 8. Lune (Σελήνη). Voy. *Timée* 38 c-d.

766. Il semble que les largeurs des bords circulaires représentent les distances qui séparent les circonférences concentriques parcourues par les sept planètes. Si l'on admet cette hypothèse la plus grande distance est celle qui sépare Saturne du cercle des étoiles fixes; puis viennent, par ordre de grandeur décroissante, les distances suivantes : 2. Soleil-Lune; 3. Mercure-Vénus; 4. Mars-Mercure; 5. Lune-Terre (la Terre est considérée comme le centre du système planétaire); 6. Vénus-Soleil; 7. Jupiter-Mars; 8. Saturne-Jupiter.

767. Les couleurs des différentes planètes sont ici attribuées à leurs orbites respectives.

768. Cf. *Timée*, 36 c-d : « Le mouvement du cercle extérieur il (Dieu) l'appela mouvement de la nature du même (τῆς ταὐτοῦ φύσεως), et celui du cercle intérieur mouvement de la nature de l'autre (τῆς θατέρου). Le mouvement de la nature du même, il le dirigea suivant le côté d'un parallélogramme, vers la droite, et le mouvement de la nature de l'autre, suivant la diagonale, vers la gauche. Il attribua la puissance au mouvement du même et du semblable en ne le divisant pas; au contraire, il divisa en six parties le mouvement intérieur et fit ainsi sept cercles inégaux... » Dans ce passage *vers le droite* signifie *d'orient en occident*, et *vers la gauche d'occident en orient.*

769. L'ensemble des indications qui précèdent peut se résumer dans le tableau ci-dessous :

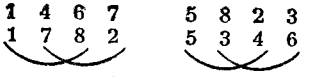
Ordre des cercles ou orbites	Rang des distances (de l'ext. à l'int.)	Rang des couleurs	Rang des vitesses de révolution
1. Étoiles fixes.	1er rang.	1er rang.	1er rang.
2. Saturne.....	8e —	4e —	6e —
3. Jupiter	7e —	6e —	5e —
4. Mars	3e —	7e —	4e —
5. Mercure	6e —	5e —	3e —
6. Vénus	2e —	8e —	3e —
7. Soleil.....	5e —	2e —	3e —
8. Lune	4e —	3e —	2e —

Il est certain que Platon a emprunté la plupart de ces données aux astronomes de son temps. Mais il les combine, ce semble, de façon très libre pour obtenir certaines relations numériques. Dans une très ingénieuse étude (*Classical Review*, XVI, pp. 292 sqq.), le Pr. Cook Wilson a montré que l'ordre respectif des distances, des couleurs et des vitesses, est établi de telle sorte que la somme de certains termes symétriques soit toujours égale à 9.

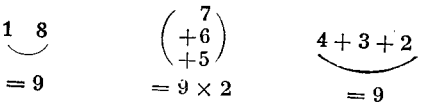
Ecrivons en effet les nos d'ordre des huit pesons, et au-dessous le rang qu'ils occupent sous le rapport de la largeur des bords. En joignant les termes dont la somme est égale à 9, nous aurons la figure symétrique suivante :

1 2 3 4 5 6 7 8
1 8 7 3 6 2 5 4

Prenons maintenant l'ordre des couleurs; écrivons au-dessous les nos d'ordre des pesons correspondants, et joignons de même les termes dont la somme est 9. Nous aurons deux symétries :



Enfin, considérons l'ordre des vitesses; nous aurons les trois figures que voici :



Il est permis de supposer que, par ces combinaisons symétriques, Platon a voulu montrer que dans le système céleste tout est réglé selon un ordre et un équilibre parfaits. Qu'il s'inspire ici des doctrines pythagoriciennes, il est à peine besoin de le signaler. Mais il est pleinement d'accord avec les principes qu'il a posés au VII[e] livre, et la méthode *a priori* qu'il applique est bien celle que doit suivre, d'après lui, le véritable astronome (τῷ ὄντι ἀστρονομικός, 530 b).

770. D'après Proclus (*In Remp.*, 270) ces âmes sont appelées éphémères parce qu'elles vont renaître à la condition mortelle.

771. L'âme est absolument libre de choisir sa destinée, mais sa décision est irrévocable. Dieu n'est point responsable du mal qu'elle peut faire ou subir, parce qu'il ne veut que le bien. Cf. *Timée*, 30 a.

772. Seuls les événements et les circonstances de la vie étaient donc indiqués sur les sorts. Et c'est d'après cela que les âmes devaient juger les destinées qui leur étaient offertes.

773. C'est une idée sur laquelle Platon revient souvent : la pratique de la vertu, si elle n'est point éclairée par la philosophie, ne suffit pas à assurer notre salut éternel.

774. Dans le *Phèdre*, 249 a, Platon dit que l'âme ne peut revenir au lieu d'où elle est partie, et reprendre des ailes, qu'après avoir passé dix mille ans d'épreuves en diverses conditions terrestres. Mais les âmes qui ont choisi trois fois de suite la vie philosophique peuvent y revenir au bout de trois mille ans.

775. D'après Proclus (*Comm. in Tim.* 329 d-e), il faut entendre ce passage dans un sens figuré. Les âmes adoptent la nature et le caractère de certains animaux, mais non pas leurs corps : « εἰ δ' οὖν καὶ ὅτι Πλατωνικὸς ὁ λόγος ὑπομνῆσαι χρή, παραθετέον ὅτι τε ἐν Πολιτείᾳ τὴν ψυχὴν τοῦ Θερσίτου πίθηκον ἐνδύεσθαί φησιν, ἀλλ' οὐ σῶμα πιθήκειον, καὶ ἐν Φαίδρῳ (249 b) κατιέναι εἰς βίον θήρειον, ἀλλ'

οὐχὶ εἰς σῶμα θήρειον· ὁ γὰρ βίος μετὰ τῆς οἰκείας ἐστὶ ψυχῆς· καὶ ἐν τούτοις μεταβάλλειν εἰς θήρειον φύσιν· ἡ γὰρ θήρειος φύσις οὐκ ἔστι τὸ σῶμα τὸ θήρειον ἀλλ' ἡ ζωὴ τοῦ θηρίου. » Cette interprétation est ingénieuse mais fausse, comme le prouvent les choix d'Orphée, d'Ajax et d'Agamemnon.

776. Cf. Virgile, *En.* VI, 714 :

« ... *Lethaei ad fluminis undam*
Securos latices et longa oblivia potant. »

777. Cette magnifique conclusion pourrait être celle de toute l'œuvre de Platon. Certes, après avoir écrit la *République*, il n'a cessé de pousser ses recherches en tous sens, et de donner des solutions nouvelles aux problèmes qui lui tenaient à cœur. « Mais le fond de se pensées resta invariablement le même, et il ne rabattit jamais rien, dans son for intérieur, de ce qu'il estimait devoir demander au monde et à l'esprit humain. Et la postérité ne se trompe pas en se faisant de lui l'image d'un sage sacerdotal, montrant d'un geste impératif à l'esprit humain le chemin qui, de cette pauvre terre, conduit en haut, à la Lumière éternelle. » (Röhde, *Psyché*, tr. cit. p. 505).

FIN DES NOTES

INDEX PHILOSOPHIQUE

Les nos et les lettres renvoient aux pages et aux divisions de pages de l'édition Estienne (références indiquées dans les marges de notre traduction).

A

ACQUISES (qualités), transmises par hérédité, 424 a, 461 a.

ACTION (l') et la théorie, degrés de vérité auxquels elles atteignent respectivement, 473 a.

ADVERSITÉ. Ses effets sur le caractère, 335 b, c.

AFFECTIONS (communauté d') dans la cité platonicienne : ses avantages, 463 c-464 d.

AFFINITÉ de l'âme avec le divin et l'éternel, 611 e.

AGE auquel il faut appliquer les enfants à la musique, 375 e; à la gymnastique, 403 c, d; les jeunes gens aux sciences propédeutiques, 536 d, 537 c; à la dialectique, 537 d. — Age de l'apprentissage militaire, 537 b. — Ages fixés pour la procréation, 460 e, cf. 546 a-d; l'exercice des fonctions militaires et civiles, 539 e, 540 a; l'exercice des hautes magistratures, 540 b.

ALLÉGORIE de la Caverne, 514 a sqq., 517 a sqq., 532 a-c.

ALLÉGORIQUE (interprétation) de la poésie, 378 d, e.

ALTÉRATION et destruction des corps pour leur vice propre, 609 a, b.

ALTÉRITÉ des éléments qui, relativement au même objet, donnent ou reçoivent, dans le même temps, des impulsions de sens contraire, 436 b sqq., 604 b.

AME du monde (allusion à l') que doivent chercher à connaître le véritable astronome et le véritable musicien, 530 c, 531 c.

AME humaine, considérée comme principe de vie, 353 d, cf. 609 c sqq; sa fonction, 353 d; ses relations avec le corps, 403 d, 462 c-d, 610 a sqq., 611 e; dans son état actuel elle apparaît composée de trois éléments, 436 a sqq. (voy. *raisonnable, irascible, concupiscible*), cf. 611 b; le premier est essentiellement différent des deux autres, qui ont entre eux quelque parenté, 604 b, d, e, 605 a sqq.; c'est la justice qui harmonise ces trois éléments, et confère à l'âme la plus parfaite unité dont elle soit susceptible dans la vie présente, 443 d-e, lui assurant ainsi le vrai bonheur, 586 e, cf. 588 d; dans son

essence l'âme est probablement une et non tripartite, 611 b-e, 612 a; immortelle, 608 d sqq.; mais sujette à des retours successifs ici-bas, 617 d sqq. (voy. *Métempsycose*); avant sa réincarnation elle est toutefois libre de choisir sa destinée, 617 e.

AMES (nombre des), constant, 611 b.

AMITIÉ (sur l') et les amis, 332 a 335 a, 382 c, 387 d, 424 a.

AMOUR (sur l') du beau, 403 c; de la vérité et de la science, 490 a, b.

AMOUR-PASSION (l'), maître de l'âme du tyran, 573 a sqq.

AMOUR (l') platonicien, 403 a sqq.

ANALOGIES entre l'homme et les animaux, invoquées par Platon, 375 a, 376 b, 451 c, 459 a-460 e, 466 d.

ANALYSE ou division, 2e phase de la méthode dialectique, 511 b, c.

ANTICIPÉES (joies et douleurs), 584 c.

APPÉTITIF (élément) de l'âme, voy. *Concupiscible.*

ARISTOCRATIE, nom donné à la constitution de la cité idéale, 445 d.

ARITHMÉTIQUE (sur l'), 522 e.

ART (essence de l'), 595 c-602 b; voy. également *Poésie, Peinture, Sculpture.*

ARTS (but des), 341 c-342 e.

ARTS (classification des) en 1° arts de production et d'entretien des objets naturels et fabriqués; 2° arts relevant de la διάνοια, 533 b, c.

ASTRONOMIE (conception platonicienne de l'), 528 e-530 c. — Description symbolique du système du monde, 616 b sqq.

AUXILIAIRES, alliés des chefs, 414 b; défenseurs et protecteurs du peuple, 463 b. — Sur l'emploi de ce mot, cf. 464 b, 466 a; voy. également *Gardiens.*

AVARICE des oligarques, cause de leur perte, 555 b, c.

AXE de l'univers, 616 b, c, 617 a.

B

BARBARES (les), peuvent être réduits en esclavage, 469 c; sont les ennemis naturels des Grecs, 470 c; comment on doit, à la guerre, en user à leur égard, 471 b.

BEAUTÉ (conception grecque de la) et du beau, 401 b, et *passim.*

BESOIN (l'état de), comme celu de satiété, est nuisible à l'équilibre de l'âme, 571 e.

BIEN (Idée du), objet de la plus haute des sciences, 505 a. — Essai de définition du Bien, 506 b sqq. : il est le *roi* du monde intelligible, 509 d; la source de toute existence et de toute essence, mais supérieur lui-même à l'essence, 509 b; la lumière qui éclaire les Idées et permet à l'âme de les contempler, 508 d-e, 509 a; le principe anhypothétique qui fonde en certitude la vraie science, 511 b, 533 c, d; sa beauté est au-dessus de toute expression, 509 a. — Sur l'identification de l'Idée du Bien avec Dieu, cf. 509 b, 526 e, 597 b.

BIENS (classification des), 357 b.

BONHEUR. Il résulte de l'harmonie des trois éléments de l'âme, 586 e; sa forme supérieure : la contemplation de l'Idée du Bien, 519 c, d. — Bonheur du juste, 580 b sqq.

C

CALCUL (art du), 522 e.

CARACTÈRE de la race grecque, 435 e.

CARACTÈRE (influence du climat sur le), 435 e. — Éléments opposés du caractère, 375 e, 411 d-e, 503 c; comment la musique et la gymnastique harmonisent le caractère, 411 e, 412 a.

CARACTÈRES (les trois sortes de), 581 c sqq.

CARDINALES (vertus), voy. ce dernier mot.

CAVERNE (allégorie de la), voy. *Allégorie.*

CHANGEMENTS (les) en musique ont leur répercussion dans les mœurs des États, 424 b, c.

CHATIMENT (nécessité du), 591 a, b.

CHEFS (les) de la cité platonicienne, 412 b sqq., 428 b-429 a, 502 c sqq. — Qualités requises des chefs, 375 a-376 c, 412 b sqq., 485 a-487 a, 503 a-d, 535 a, b. — Éducation des chefs, voy. *Éducation.*

CITÉ (la) de nature, 369 b-372 c. — Extension de la cité de nature, 373 b sqq. — Réforme de cette cité et fondation de la cité idéale, 2e partie du liv. III-liv. VII. Voy. *Communisme, Gardiens, Gouvernement,* etc.

CLASSES (les trois) de l'État recrutées parmi les trois *races* d'hommes, 415 a sqq.; voy. *Races.* — Changements de classe, 415 b.

CLASSIFICATION des sciences, 522 c sqq.

COLÈRE, voy. élément *irascible.*

COLLECTIF (l'intérêt), prime les intérêts particuliers des diverses classes de la cité, 420 b, 466 a, 519 e.

COMÉDIE, sa nature, 394 c; ses effets, 606 c.

COMMERCE (le), principe du développement de la cité primitive, 370 e, 371 a sqq.

COMMUNISME (le) de Platon, son caractère général, but qu'il se propose, 416 a-d, 417 a, 451 c; communauté des biens entre les gardiens, 415 d-417 b; communauté d'éducation et de fonctions entre les gardiens, hommes et femmes, 451 c-457 b; communauté des femmes et des enfants, 423 e, 424 a, 449 d, 457 d-465 c.

CONCUPISCIBLE (élément) de l'âme, distingué des éléments raisonnable et irascible, 436 a-439 e; comparé à un monstre polycéphale, 588 c.

CONNAISSANCE (théorie platonicienne de la), 509 d-518 b, 532 b-534 a.

CONSTITUTIONS (les) dégénérées, 543 a-569 c; voy. *Timarchie, Oligarchie, Démocratie, Tyrannie.*

CONTEMPLATION de l'Idée du Bien, but suprême de la philosophie, 532 c.

CONTRADICTION (principe de) 436 b.

CONTRADICTIONS (les) des données sensibles invitent l'âme à la réflexion, 523 b sqq.

CONTRAINTE (la formation scientifique des futurs philosophes doit être exempte de), 536 d, e.

CONTRATS (la réglementation des), abandonnée à la prudence des chefs, 425 c-d.

CONTROVERSE (sur l'art de la), 454 a.

CORPS, ses relations avec l'âme, voy. ce dernier mot. Cf. également *Gymnastique.*

COURAGE, l'une des quatre vertus cardinales, 427 e; le courage dans la cité, 429 a

sqq.-430 c, 432 a; dans l'individu, 441 d sqq.
CULTE (réglementation du) dans la cité idéale : le législateur s'en rapportera à l'oracle d'Apollon, 427 b, c.
CYCLES (les deux) de l'éducation, voy. ce mot.

D

DÉGÉNÉRÉES (les principales formes de constitutions), 544 c.
DÉLIRE du tyran, 573 e, 574 a sqq.
DÉMAGOGUE (le), 426 c, 428 a, b; comment il devient tyran, 565 c sqq.
DÉMOCRATIE, sa genèse, 555 b-557 a; ses caractères, 557 a-558 c; son déclin, 562 a-566 d; voy. également 488 a sqq., 492 b, c, et *passim*.
DÉMOCRATIQUE (l'homme), sa formation et son caractère, 559 d-562 a.
DÉMON (le) de Socrate, 496 c.
DÉMONS, ou génies tutélaires, 617 d, e, 620 d, e.
DÉSIR (analyse du), 437 c sqq.; ses diverses formes : dans l'âme de l'homme timarchique, 548 a; 549 a sqq., de l'oligarque, 550 e, 551 a, 553 d; du démocrate, 558 d, 559 c sqq.; du tyran, 572 c sqq., 573 a-575 a.
DÉSIRS (classification des) en 1° désirs nécessaires; 2° désirs superflus ou prodigues, 558 d-559 c; subdivision de cette dernière classe en 1° désirs superflus légitimes; 2° déréglés ou illégitimes, 571 b-572 b.
DESPOTISME (la tyrannie) des esclaves, 569 b, c.
DESTINÉES (choix des), 617 d sqq.
DIALECTICIEN (le vrai), 534 b-c.
DIALECTIQUE, science de l'être, 510 b-511 b; sa méthode, *ibid.*, 532 e, 533 c, d; couronnement de l'édifice du savoir, 534 e. — Dangers de la dialectique pratiquée trop tôt, 539 b. Voy. également *Idées*.
DIANOÉTIQUE (connaissance), 510 b-d, 511 d, e; cf. 533 b, c.
DIEU (attributs de) selon Platon : bonté, 379 b sqq.; immutabilité, 38ſ d sqq.; omniscience, 382 d; véracité, 382 a sqq. — Sur l'identification de Dieu avec l'Idée du Bien, voy. ce mot.
DIEUX (les). Critique des conceptions théologiques populaires, 377 e sqq.
DILEMME (argument en forme de), 334 c.
DISCORDE (la) entre les magistrats et les gardiens, cause de la perte de l'aristocratie, 545 d.
DISCURSIVE (connaissance), voy. *Dianoétique*.
DISCURSIVE (pensée), ou διάνοια, 534 a; cf. le mot précédent.
DIVISION, voy. *Analyse*.
DOGME patriotique des gardiens, 413 c, 414 e, 503 a.
DOULEUR (la), considérée comme un mouvement (κίνησις), 583 d, e; comme le vide (κένωσις) de ce qui procure le plaisir, 583 e, 585 a. Voy. également *Plaisir*.
DRAME, voy. *Tragédie, Poésie*, etc.
DROIT des gens (respect du) en temps de guerre, 470 d sqq., 471 a-c.
DROITE (opinion), ὀρθὴ δόξα, 430 b; cf. 506 c, 619 c.
DUALISME platonicien, 379 c.
DURÉE idéale de la vie, 615 b; comparée à l'éternité ,608 c;

durée des châtiments de l'au-delà, 615 a-c.
DURETÉ (sur la perception de la), 523 e.

E

ÉDUCATION (l') chez les Grecs, 376 e et *passim*; critiquée par Platon, 76 -412 b, 491 d, e, 492 a sqq., 497 e-498 b, 599 d.
ÉDUCATION platonicienne : 1er *cycle* (disciplines communes aux futurs gardiens et aux futurs chefs) : musique, 376 e sqq.; gymnastique, 403 c sqq.; but de l'éducation par la musique : faire aimer naturellement le beau et le vrai avant qu'on les puisse connaître, afin de préparer les voies de la raison, 401 d, e, 402 a; par la gymnastique : former des athlètes guerriers, 403 d, e; accoutumer le corps à obéir à l'âme, 498 b; développer la force morale plutôt que la force physique, 410 b sqq. — Juste accord à établir entre la musique et la gymnastique, 410 d sqq.
2e *cycle* (formation scientifique réservée aux futurs chefs) : sciences propédeutiques (voy. ce mot), 521 c-531 c; la dialectique, 532 b sqq.; le *cursus studiorum*, 536 d-537 d, 539 d-540 b. — Caractère de ces études, 525 b, c, 527 b, e, 529 c-530 c, 531 c. 537 c. But à atteindre, 532 c, 533 c, d, 540 a, b.
ÉGALITÉ contre nature dans les démocraties, 558 c.
ELÉATIQUE (conceptions d'origine), 379 b, 380 d, 476 e, 617 b.
ELÉMENTS de l'âme, voy. ce mot.
EMOTIONS pathétiques (sur les) 605 d-606 b.
EMPIRIQUE (la connaissance), 516 c, l.
ENTENDEMENT (νόησις), voy. *Intelligence*.
EPIDICTIQUES (sur les discours), 498 e.
EPREUVES imposées aux futurs gardiens, 413 c; aux futurs chefs, 537 a, c, d.
ERISTIQUE (sur l'), 454 a, 539 b, c.
ESCLAVAGE, esclaves, 469 b, c, 563 b, 567 e, 578 e.
ESPACE (notion relative d'un haut, d'un milieu et d'un bas dans l'), 584 d.
ESPRIT, voy. *Ame*.
ESSENCE, 509 b, 585 c et *passim*.
ESTHÉTIQUE de Platon, 595 a sqq.
ETAT, voy. *Cité, Constitutions*.
ETRE, objet de la science en général, 478 a; des sciences dianoétiques, 511 c; dans un sens plus strict, de la dialectique, 510 b sqq.; terme employé pour désigner l'Idée du Bien, 508 d, 582 c.
ETRE, êtres, emploi de ce mot dans un sens non technique, 382 b, 598 b, et *passim*.
EURYTHMIE (l'), dépend de la simplicité du caractère, 400 d.
EXCÈS. Tout excès entraîne inévitablement l'excès contraire, 564 a.
EXOTÉRIQUE (explication) de l'existence de trois *races* d'hommes, 414 d, e, 415 a, d.
EXPÉRIENCE, l'une des trois conditions requises pour bien juger, 82 a. — L'expérience du philosophe est la plus complète sous le rapport du plaisir, 582 b, e.
EXPIATION (l') des fautes dans l'au-delà, 615 a, 616 b.

F

FACULTÉS, voy. *Puissances.*
FAMILLE (conception platonicienne de la), 457 d sqq. Voy. également *Communisme* et *Mariage.*
FAVEUR divine (la), θεοῦ μοῖρα, 493 a.
FLUX (le) des phénomènes, 479 c.
FOI (la), dans la théorie de la connaissance, 511 e, 534 a.
FONCTIONS (spécialisation des), 369 e-370 c.
FORME et matière, 596 b.
FORMES, voy. *Idées.*
FORMES de diction, voy. *Poésie.*

G

GARDIENS (les) dans la cité platonicienne : qualités requises, 374 d-376 c; éducation, 376 c 412 b; bonheur qui leur est assuré, 420 a sqq., 465 d. Voy. également *Auxiliaires, Chefs, Éducation.*
GÉNÉRATION (domaine de la), ou du devenir, 485 b, 509 b, 519 a, b, 525 b.
GÉOMÉTRIE (la), science propédeutique, 526 c-527 c.
GOÛT (formation du), 401 c.
GOUVERNEMENT (le), objet d'une science, 488 b, e, cf. 558 b. — Le meilleur gouvernement, 521 a.
GRANDEUR relative et grandeur absolue, 523 e, 524 c, cf. 438 b.
GUERRE (la), son origine, 373 e. — Prescriptions concernant la guerre, 466 e sqq.
GYMNASTIQUE (la), 403 c sqq.; dans quel esprit elle doit être pratiquée, 410 c-411 e, 498 b. — Durée du cours de gymnastique, 537 b.

H

HABITUDE (vertus que l'on peut acquérir par l'), 518 e. — Insuffisance de la vertu pratiquée par habitude, 619 c, d.
HARMONIE (science de l'), au temps de Platon, 531 a-c; conception platonicienne de cette science, 530 d, 531 c.
HÉDONISME de la multitude, 505 b; de l'homme démocratique, 561 c.
HÉDONISTIQUE (un calcul), 587 b sqq.
HÉRACLITÉENNE (conceptions d'origine), 479 c, 496 b.
HÉRÉDITÉ (transmission par) des qualités acquises, 424 a, 461 a.
HÉTÉROGÈNE (cercles de l'), 617 c, d.
HIÉRARCHIE, dans l'âme, 441 e, 442 a, 444 d, 586 e; dans la cité platonicienne, 414 a sqq. et *passim.*
HISTOIRE et mythologie, 382 d.
HOMME (image de l'), 588 c sqq.
HONNÊTE (définition de l'), 589 d.
HONNEUR (l'), principe du gouvernement timocratique, 545 a, 548 c.
HONNEURS rendus aux chefs de la cité idéale pendant leur vie et après leur mort 414 a, 540 b, c.
HUMANITÉ (caractère divin de la véritable), 501 b.
HYPOTHÈSES (nature et rôle des), 1° dans les sciences mathématiques, 510 b, 511 b, 533 c; 2° dans la dialectique, 510 b, 511 b-c, 533 c, d.

I

IDÉALITÉ et vérité, 473 a, 502 d.

IDÉES (théorie des), exposée ou rappelée, 476 a sqq., 479 a-e, 494 a, 505 a sqq., 507 b. Au IXe livre : étude des Idées ou Formes des objets fabriqués, 596 a sqq. — Les Idées sont les vraies réalités, 476 c-d, 479 e, 484 c, d, 490 b; leur rôle dans la méthode dialectique (voy. ce mot), 511 b. — Participation des objets multiples aux Idées, 476 a, d, 596 b; des Idées à l'Idée suprême du Bien, 505 a. — Termes employés pour désigner les Idées : αὐτός joint à un nom (chose *en soi*), 479 e, 507 b, 511 c, 533 b; εἶδη, 476 a sqq., 511 c, 596 a sqq.; ἰδέα, 479 a, 486 d; φύσις, 476 b, 501 b, 525 c, 597 b.
IDENTIQUE (cercle de l'), 617 c, d.
IDENTITÉ (principe d'), 436 b sqq.; applications, 439 b, 454 b.
IDENTITÉ (rapport d') entre deux choses d'inégale grandeur, 435 a.
IGNORANCE (l'), doit être rapportée ou non-être, 477 b, 478 c. — Le mensonge identifié avec l'ignorance, 382 a, b. — L'ignorance cause de l'injustice, 444 a.
IMAGES (nature et rang des) dans l'ontologie platonicienne 510 a sqq.
IMAGINATION (εἰκασία), l'une des *puissances* de l'âme, 511 e, 534 a.
IMITATION, essence de la poésie et de l'art, 595 c sqq. — L'imitation se fixe dans les habitudes et devient une seconde nature, 395 d.
IMMORALITÉ des dieux de la religion populaire : ses effets sur la conduite des hommes, 377 e, 390 b.
IMMORTALITÉ de l'âme (croyance de Platon à l'), 498 d, 608 d; preuve de cette immortalité, 609 a sqq.; elle ne semble appartenir qu'à l'élément raisonnable, 611 b, e.
IMMUTABILITÉ, attribut de la divinité, 380 d sqq.
IMPUNITÉ (l') s'oppose à l'amendement des coupables, 591 a, b.
INAMISSIBILITÉ de la sagesse fondée sur la science, 619 d, e.
INAMISSIBLE. L'éducation doit rendre inamissible le dogme des gardiens, 430 a.
INDIVIDU (analogies entre l') et l'Etat, 351 e, 368 d sqq., 435 e, 441 c sqq., 442 c, d, 462 c, 544 d, 548 d sqq., 559 d, et *passim.*
INFANTICIDE, 459 e, 460 c.
INJUSTICE (l'), défendue par Thrasymaque 343 a sqq., 348 b-349 b; par Glaucon, 358 e-362 c. — Sa vraie nature d'après Platon, 350 c-352 d, 444 b-e; ses principales formes dans la cité et dans l'individu, 445 c, d, 545 a sqq. — Les châtiments réservés à l'injustice, 612 a-621 d.
INNOVATIONS, interdites en musique et en gymnastique, 424 b.
INTELLIGENCE (νοῦς, νόησις), la plus élevée des *puissances* de l'âme, 511 d, e, 534 a.
INTELLIGIBILITÉ (le Bien condition d') des Idées, 508 d, e.
INTELLIGIBLE (divisions du domaine de l'), 509 d, e, 510 b-511 d, 533 e-534 a.
INTÉRÊT (l') collectif prime l'intérêt individuel, voy. *Collectif.*
INTERMÉDIAIRE (notion d') : les objets de l'opinion rangés dans l'espace intermédiaire qui sépare l'être du non-être, 478 d-479 c; les plaisirs et les douleurs négatifs considérés comme des états intermédiaires entre le vrai

plaisir et la vraie douleur, 583 c-585 a.

IRASCIBLE (élément) de l'âme, distingué des éléments raisonnable et concupiscible, 439 e-441 c; principe du courage, 375 a; allié naturel de la raison, 440 e, 589 b; comparé à un lion, 588 d; élément dominant chez l'homme timarchique, 547 e, 548 c; ses principales déformations, 411 c, 590 b, 604 e.

J

JEUX (les) des enfants doivent être réglés, 424 e, 425 a. — Rôle du jeu dans l'éducation, 536 e.

JUGE (définition du bon), 409 a-e. — Les juges de l'au-delà, 614 c, d.

JUGER (les trois conditions requises pour bien) : expérience, sagesse, raison, 582 a.

JUSTICE (la), discussion des théories courantes, 331 c-335 a, cf. 442 e; opinion de Thrasymaque, 338 c sqq., 340 c sqq., 343 a sqq., 348 b sqq.; opinions rapportées par Glaucon et Adimante, 358 e-367 a. — Premier essai de définition rationnelle, 351 d sqq.; conception platonicienne de la justice 1° dans l'État, 432 b-434 c; 2° dans l'individu, 441 d sqq., cf. 586 e; similitude de ces deux formes de la justice, 443 b-444 a; esquisse d'une définition métaphysique, 504 b sqq., cf. 611 c. — Les récompenses de la justice : dans la vie présente, 612 a sqq., dans l'au-delà, 615 a sqq.

L

LAIDEUR morale (le vice identifié avec la), 444 e. — Il faut défendre aux artistes d'imiter la laideur, 401 b sqq.

LÉGISLATION, inefficace quand elle porte sur des points de détail, 425 b-426 b.

LENTEUR relative et lenteur absolue, 529 d.

LIBERTÉ morale (conception platonicienne de la), 577 d, e, 617 d, e.

LIGNE (symbole de la), 509 e, 510 a sqq., 533 e, 534 a.

LIMBES (allusion aux), 615 c.

LOGIQUE, voy. *Dialectique.*

LOGISTIQUE, science du calcul, 525 a.

LOI (la), son origine d'après les sophistes, 358 e, 359 a. — Conception platonicienne de la loi, 519 e, 590 d, e.

LOISIR philosophique (le), récompense des chefs parvenus au terme de leur carrière, 498 c.

LUMIÈRE, médium de la vue, 507 d, e. — Lumière et vérité, 478 c, 508 c, d.

LUXE (le), son rôle dans le développement de la cité, ses conséquences, 372 e-373 e. — Luxe et paupérisme dans l'oligarchie, 552 b-e.

M

MACROCOSME et microcosme, 508 b, 546 c.

MAGISTRATS, voy. *Chefs* et *Gardiens.*

MAL, voy. *Injustice* et *Vice.* — Mal particulier, cause de destruction, et mal étranger, 609 a, b; le mal de l'âme, 609 d.

MALADIE, mal particulier du corps, 609 e, 610 a. — Il ne faut pas soigner les maladies incurables, 406 a sqq., 407 d.

MALHEUR. Attitude de l'honnête homme à l'égard du malheur, 387 d, e, 603 e, 604 a sqq. — Le malheur n'est pas mauvais en soi, il peut être une cause de bien, 604 b, cf. 380 a, b.

MARIAGES (les) dans la cité platonicienne, 458 e; choix des époux, 456 b, 458 c, 459 a sqq.; célébration des mariages, cérémonies et fêtes, 459 e, 460 a.

MATÉRIELS (objets), relèvent de la πίστις, 511 e; sont les originaux du monde visible, 510 a, b, 511 a; tiennent leur réalité des Idées auxquelles ils participent, 476 a, d, 596 b.

MATHÉMATIQUES (sciences), leur valeur éducative, 526 b, c; elles sont le prélude de la dialectique, 531 d; leur méthode, 510 b sqq., 525 e, 533 c. — Nature des notions mathématiques, 510 b-d, 525 d sqq., 527 b, 534 a.

MAUX, dans la vie présente plus nombreux que les biens, 379 c. — Dieu n'est point l'auteur de nos maux, *ibid.*, cf. 617 e.

MÉCANIQUES (arts), déforment le corps et dégradent l'âme, 495 e; chez ceux qui les pratiquent l'élément raisonnable est particulièrement faible, 590 b.

MÉDECINE (la), chez Homère, 405 e, 406 a, 407 e, 408 a, b; au temps de Platon, 406 a-c; la vraie médecine, 407 d, e.

MÉDECINS (les meilleurs), 408 d, e.

MÉDIUM (notion d'un) nécessaire à la perception sensible, 507 c, 508 a.

MÉLODIE (étude de la), 398 c sqq.

MÉMOIRE, l'une des qualités qui révèlent le naturel philosophe, 486 c, d, 487 a.

MENSONGE (le), dans les discours, 376 a, 377 a, 382 b, c; considéré comme remède, 382 c, 389 b, 459 c, d. — Le vrai mensonge, 382 a, b, cf. 485 c.

MESURE (la), corrige les illusions des sens, 602 d, e; l'élément raisonnable de l'âme juge d'après la mesure, 603 a.

MÉTEMPSYCOSE (croyance de Platon à la), 498 d, 617 d sqq.

MÉTHODE suivie par Socrate dans son enquête sur la justice, 368 d-369 a, cf. 371 e, 372 e, 376 c-d, 420 b-c, 427 d, 472 b. — Méthode des sciences mathématiques, 510 b sqq., 533 c; de la dialectique, 510 b, 532 e, 533 c, d.

MILIEU (influence du) sur la formation du caractère, 401 b sqq. — Notion morale d'un juste milieu, 571 e, 619 a.

MIMÉTISME (dangers du), 395 d, e, 606 c.

MODES musicaux et leur *éthos*, 398 e, 399 a sqq.

MONDE (système du), description symbolique, 616 b-617 d.

MORALE, son fondement métaphysique, 500 c, 501 b, c, 505 a, b, 592 b, et *passim.*

MORT, séparation de l'âme et du corps, 614 b; destruction du corps, 609 c, e; libération de l'âme, 611 b, c, 614 b. — Le sage ne craint pas la mort, 387 d, e, 486 b.

MOUVEMENT (sciences du), 530 c, d, voy. *Astronomie* et *Harmonie.* — Mouvements des planètes, 617 a-d. — Le plaisir et la douleur considérés comme des mouvements, 583 e.

MUSIQUE (sur la), 397 b, 398 c, 399 e, 400 a, 424 c, 531 a-c. — La Musique sœur de l'Astronomie, 530 d.

MUSIQUES (arts), 376 e; leur rôle dans le premier cycle

d'éducation, 376 e-403 c; leurs rapports avec la gymnastique, 410 b-412 a, 441 e.
MUTATIONS des espèces dans l'au-delà, 620 a-d.
MYSTÈRES (sur les), 365 a, 386 b. — Allusion aux mystères, 560 d, e.
MYTHE des hommes fils de la Terre, 414 d-415 c; d'Er le Pamphylien, 614 a-621 d.

N

NARRATION simple et narration mixte, 392 d sqq., 394 c, 396 e.
NATURE (la cité de), voy. Cité. — Ce qui est conforme à la nature (κατὰ φύσιν) est possible, 456 c et *passim*.
NATURE (la) de l'homme, ne se prête pas à l'exercice de plusieurs fonctions, 395 a-c, cf. 503 b.
NATUREL (le) philosophe, 475 b sqq., 485 b-487 a. — Les meilleurs naturels sont plus dangereusement pervertis que les autres par une mauvaise éducation, 491 b sqq. — Voy. aussi *Caractères*.
NÉCESSAIRE (rapport du) avec le bien d'après les sophistes, 358 c, 493 c : opinion réfutée par Platon, *ibid.*
NÉCESSITÉ (la), personnifiée, 451 a, 616 c, 617 c.
NOMBRE et unité, 524 d-525 a.
NOMBRE (le) géométrique de Platon, 546 a-547 c.
NOMBRES (science des), 522 c sqq. — Trois espèces de nombres selon Platon : corporels ou sensibles, 525 d, 526 a; mathématiques, 525 d e, 526 a; idéaux, 525 c, 526 a, 529 d.
NON-ÊTRE (le), 478 b.
NOUVEAUTÉ (amour de la), condamné par Platon, voy. *Innovations*.

O

OBÉISSANCE du pire au meilleur, identifiée avec la tempérance, 431 a : dans la cité, 432 a; dans l'individu, 442 c, d; principe d'union et de concorde, 590 c-d.
OLIGARCHIE, fondée sur le cens, 550 c; sa genèse, 550 c-551 b; ses caractères, 551 c-553 a; son déclin, 555 b-557 a.
OLIGARCHIQUE (l'homme), sa formation et son caractère, 553 a-e, 554 a-555 b.
ONTOLOGIE platonicienne, 506 b sqq., 517 b, c, 532 a, 534 c.
OPINION (l'), δόξα, 476 c, 480 a, 510 a sqq., 514 a, b; la science et l'opinion, 476 c-478 d; l'objet de l'opinion, 478 e-480 a; l'opinion droite, ὀρθὴ δόξα, 430 b, 506 c, cf. 619 c.
ORACLE (l') de Delphes, interprète de la religion, 427 b, c.
ORDRE, harmonie des trois classes de la cité, 432 a; des trois éléments de l'âme, 444 d, e. Cf. 586 e, 590 c, d.
ORIGINE de la société, 369 b, c. — Origine mythique des races, 414 d sqq.

P

PANHELLÉNISME (le) de Platon, 469 b-471 c.
PARADIGMATIQUE (caractère) de la cité platonicienne, 472 b, cf. 592 b.
PARTICIPATION aux Idées (doctrine de la), 476 a, d, 505 a.
PARTIS ou factions, dans l'oligarchie, 551 d, 555 c, d, 556 c-557 a; dans la démocratie, 564 b-565 c; provoquent la sédition et perdent ces gouvernements, 556 e, 557 a, 565 c, 566 a-d.
PASSIONS (les), comparées à des tyrans, 329 c, d; 573 e, 574 a sqq.
PATRIOTISME, dogme des gardiens, 413 c, 414 e, 503 a.
PAUPÉRISME (le) et ses effets 1° dans l'oligarchie, 552 d, e; 2° dans la démocratie, 564 e, 565 a, b; 3° dans la tyrannie, 577 e.
PEINTURE (la), art d'illusion, 596 c-598 d, 601 c-603 b, 605 a, b.
PENSÉE discursive, voy. ce dernier mot.
PERCEPTION sensible (analyse de la), 523 b-524 b.
PESANTEUR (sensation de la), 524 a.
PEUPLE, le plus grand des sophistes, 492 b-e; comment on le gouverne en flattant ses instincts, 493 a-e; ses opinions sont fausses et ridicules, 493 d, cf. 576 c; ne saurait être philosophe, 494 a; mais peut se défaire de ses préjugés contre la philosophie, 499 e, 500 a; comparé, dans les démocraties, à un patron de vaisseau myope, sourd et ignorant, 488 a, b. Voy. également *Démocratie*.
PHÉNOMÈNES (les), participent à la fois de l'être et du non-être, 478 d; enferment des contradictions, 479 a sqq.; relèvent de l'opinion, 479 d; leur obscurité, 508 d. — Le vrai savant remonte des phénomènes aux réalités invisibles, 529 d.
PHILODOXE (le), opposé au philosophe, 480 a.

PHILOSOPHE (définition du), 474 d-480 a; ses qualités naturelles, 485 a-487 a; altération de ces qualités par une mauvaise éducation, 489 e, 491 a sqq.; dans les cités actuelles le philosophe est obligé de vivre à l'écart, 496 c-e, cf. 517 d; sa destinée après la mort, 619 e. — Le faux philosophe, 495 b-496 a, 500 b.
PHILOSOPHES-ROIS (les), dans la cité platonicienne, 473 c sqq. 502 a-c, 503 b sqq.; comment on procédera à leur choix, 535 a sqq., voy. également *Education*.
PHILOSOPHIE (la), préjugés que le vulgaire nourrit contre elle, 473 e, 488 e; accusée de rendre ceux qui la cultivent inutiles ou pervers, 487 c, d; considérée par certains comme un simple passe-temps, 498 a, b; sa défense par Socrate, 487 e-497 a. — Comment il faut s'appliquer à la philosophie, 498 b, c.
PIÉTÉ des gardiens, 386 a; des citoyens de l'Etat idéal, 443 a.
PLAISIR (le) considéré comme un mouvement (κίνησις), 583 e; comme une réplétion (πλήρωσις), 585 b, d; trois espèces de plaisirs correspondant aux trois éléments de l'âme, 580 d; distinction entre le vrai plaisir et le plaisir négatif, 583 b-584 b, 584 d-585 a; le plaisir pur et le plaisir mêlé, 584 b, c; supériorité des plaisirs de la connaissance, 583 a, 585 a-588 a.
PLANÈTES (les), ordre, couleurs apparentes, vitesses de révolution, 616 d-617 d.
POÉSIE (la), son influence morale et religieuse en Grèce, 363 a, 377 d sqq., 568 c,

598 d, e; critiquée par Platon sur des exemples empruntés à Hésiode et à Homère, 377 b-392 c; le fond, ce qu'il devrait être, 398 b, cf. 607 a; la forme, étude des divers genres de diction : imitatif (tragédie et comédie), narratif (dithyrambe), mixte (épopée), 392 c-394 c; étude du rythme, 399 e-400 d; de l'harmonie, 398 d-399 c. La poésie traditionnelle exclue de la cité, 398 a, b. Reprise de son procès au Xe livre; essence de la poésie, 595 c-598 d; son éloignement de la vérité, 602 c; elle s'adresse aux deux éléments inférieurs de l'âme, 602 c-605 c. Conclusion du débat, 606 e-608 b.

Poètes (les), au temps de Platon, 568 b, c.

Politique, voy. *Cité, Constitutions, Gouvernement*, etc.

Politique et philosophie, 473 d, e, 520 c.

Possession en commun des biens, des femmes, et des enfants, voy. *Communisme.*

Pratique (la) et la théorie, 473 a.

Préexistence des âmes, voy. ce dernier mot et *Métempsycose.*

Preuve de l'immortalité de l'âme, 608 d sqq.

Privilèges accordés aux gardiens de la cité platonicienne, 468 b-469 b.

Propédeutiques (sciences), 522 c-531 d.

Proportion harmonique, dans le symbole de la Ligne, 509 d, e, 510 a sqq., 534 a.

Psychologie platonicienne, voy. *Ame.*

Puissances ou facultés : imagination, foi, pensée discursive, intelligence, voy. ces mots et cf. *Opinion et Science.*

Q

Qualités du naturel philosophe, 485 b sqq.

R

Races (les) d'or, d'argent et d'airain, 415 a-d.

Raison, voy. le mot suivant.

Raisonnable (élément) de l'âme, distingué des éléments concupiscible et irascible, 436 a-441 c; doit commander à l'âme tout entière, 441 e; le plus petit des éléments de l'âme, 442 c, cf. 588 d, mais divin, 589 d, et immortel, 608 d, 611 b-612 a.

Réalisation (question de la) de la cité idéale, 471 c sqq., 502 a-c, 540 d-541 b.

Réalité, voy. *Etre, Idées, Ontologie.*

Récompenses de la justice, 612 a sqq.

Références supposées à divers dialogues platoniciens, 347 e, 430 c, 433 b, 505 c, 506 e, 532 d, 583 b, 611 b.

Relativité (notion de), 438 b, 523 d sqq.

Religion grecque (sur la), 363 a sqq., 364 b-365 a, 377 c 391 e.

Religion, conception platonicienne, 378 c-383 c, 427 b, c.

Réminiscence (allusion à la doctrine de la), 518 c, cf. 621 a.

Résidus (méthode des), 427 e, 428 a sqq.

Rêves (psychologie des), 571 c-572 b.

Richesse (la), ne fait pas la force des États, 422 a sqq.— La vraie richesse, 521 a, 547 b, cf. 416 e.

Richesses (sur les) 330 c, 331 b, 407 a; leur influence corruptrice, 416 e, 421 d; l'amour des richesses incompatible avec l'amour de la vertu, 550 e, 555 c, d.

Ridicule (le vrai et le faux), 452 a-e.

Rire (effets du), 388 e, 389 a, 606 c; voy. également *Comédie.*

Royal (l'homme), supériorité de son bonheur, 580 b, c, 587 b, e, 588 a; voy. *Philosophe.*

Royauté, l'un des deux noms donnés au gouvernement de la cité idéale, 445 d; voy. *Aristocratie.*

Rythme (étude du), 398 d, 399 e, 400 a sqq.

S

Sagesse (la), σοφία, φρόνησις dans la cité, 428 b-429 a; dans l'individu, 441 c, e, 442 a-c.

Salaire (art du), distinct des autres arts mais s'ajoutant à chacun d'eux, 346 a-e; la punition considérée comme salaire, 347 a sqq. — Salaire des gardiens, 416 d, e, 465 d, e.

Science (la), son objet, 477 a sqq. — Les sciences mathématiques, 522 c-531 d.

Scientifiques (les recherches), doivent être organisées et encouragées par l'Etat 528 c.

Sculpture, 401 b, cf. *Art* et *Peinture.*

Sédition, στάσις, nom donné à la guerre entre Grecs, 470 c. — La sédition, quand elle s'élève parmi les chefs, provoque la perte de l'aristocratie, 545 d, 547 b, c; quand elle éclate dans le peuple entraîne l'établissement de la démocratie, 556 e, 557 a. La sédition dans l'âme, ses effets, 444 b sqq., 554 d, e, 559 e sqq., 572 c-573 c, 577 c-580 a.

Sens (erreurs des), 523 b, 602 c, d.

Sensible (perception), voy. ce mot.

Sexes (égalité des), 452 e-456 a, 466 c, d.

Similitude de la cité et de l'âme humaine, 368 e, 369 a, 431 a sqq., 435 a-c, 441 e, d, 576 e, 577 c sqq., et *passim.*

Simplicité, attribut de Dieu (voy. *Immutabilité*) 380 d; vertu du caractère, 400 e. — Simplicité essentielle de l'âme, 611 b sqq.

Société (origine de la), 369 b sqq.

Soleil (le), fils du Bien, 506 e, 507 a, 508 b, c.

Sophistes (sur les), 454 a, 492 a, b, 518 b, c, 529 a, 596 d, 600 c, d.

Sophistiques (thèses) soutenues par Thrasymaque, 338 c sqq., 340 c sqq., 343 b sqq., 348 b sqq.; par Glaucon, 357 a-361 d.

Sort (tirage au), des futurs époux, dans la cité platonicienne, 460 a, 461 e; des magistrats, dans les démocraties, 557 a. Rôle du sort dans le choix des genres de vie (mythe d'Er), 618 a, 619 d.

Souvenir, voy. *Réminiscence.*

Souverain (le Bien) du monde intelligible, 509 d.

Spécialisation (principe de la), 369 e-370 b.

Sphères (théorie astronomique des), 616 d, e.

Stéréométrie, science propédeutique, 528 a-d.

STYLE (le), reflète le caractère de l'homme, 400 d, e.
SYMBOLE de la Ligne, voy. ce dernier mot.
SYNOPTIQUE (caractère) de l'éducation supérieure, dans la cité platonicienne, 531 c, d, 537 c.
SYNTHÈSE, 1re phas de la méthode dialectique, voy. ce mot.
SYSTÈME du monde, description symbolique, 616 b-617 d.

T

TABLE-RASE (principe de la)' 501 a.
TÉLÉOLOGIQUE (conception) de la nature, 352 d-353 d, 443 b, 505 d, e.
TÉMOIGNAGES (les) des sens sont contradictoires, 523 e-524 b, 602 c, d.
TEMPÉRAMENT, voy. *Naturel.*
TEMPÉRANCE (conception populaire de la), 389 d sqq.; conception platonicienne : la tempérance dans la cité, 430 d-432 a; dans l'individu, 442 c, d; rapport de cette vertu avec la justice, 432 a, 433 b, c.
TEMPS et éternité, 486 a, 608 c.
TENTATION (la), sa valeur éducative, 413 c, cf. 503 e.
TERRE (position de la), d'après Platon, 616 b.
THÉOLOGIE platonicienne, voy. *Dieu* et *Idée du Bien.*
THÉOLOGIQUES (modèles) à imposer aux poètes, 379 a sqq.
THÉORIE des idées, voy. ce dernier mot.
THÉORIE (la) et la pratique, 473 a.
THÉRAPEUTIQUE homérique et platonicienne, 405 e, 406 a sqq.
TIMARCHIE, ou timocratie, son principe, 545 b; sa genèse, 545 c-547 c; ses caractères, 547 c-548 d; son déclin, 550 c-551 b.
TIMARCHIQUE (l'homme), sa formation et son caractère, 548 d-550 b.
TRAGÉDIE (la), 394 b, c; son essence, 597 e-599 b; son éloignement de la vérité, 597 e, 600 e, 601 a, b; elle s'adresse à la partie déraisonnable de l'âme, 604 , 605 a, b; ses effets, 605 c-606 b. Voy. également *Poésie.*
TRAGIQUES (les poètes), au temps de Platon, voy. *Poètes.*
TRANSCENDANCE de l'Idée du Bien, 509 b.
TRANSMIGRATION des âmes, 617 d-620 d.
TRAVAIL (division du), voy. *Spécialisation.*
TYRAN (misère du), 578 c-580 c.
TYRANNIE (la), sa genèse 562 a-566 d; ses mœurs, 566 d-569 c.
TYRANNIQUE (l'homme), sa formation et son caractère, 572 b-578 b.

U

UNION (l') de l'âme à l'être véritable, engendre l'intelligence et la vérité, 490 b.
UNITÉ de la cité platonicienne, 423 b-d, 424 a, 432 a, 462 b-e, 463 a.
UNITÉ (l') idéale, indivisible, 525 e, 526 a.
USAGE (art de l'), 601 d, e, 602 a.
UTILITARISME (l') platonicien, 457 b.

V

VAGUES (les trois), 457 b, c, 472 a, 473 c, d.
VÉRACITÉ (sur la), 389 b-d, 485 c.
VERBALISME des faux philosophes, 498 d, e.
VÉRITÉ (la), considérée comme un bien de l'âme, 413 a; comme l'objet de l'amour philosophique, 485 d; comparée à la lumière, 508 c, d.
VERTU (la), se suffit à elle-même, 387 d; est libre, 617 e, cf. 577 d, e; assure le bonheur 580 a-592 b; conçue tantôt comme une excellence, 353 e, tantôt comme une qualité de modération (μεσότης), 349 b; identifiée avec la santé et la beauté de l'âme, 444 d, e; placée sous la garde de la raison, 549 b. — Vertu démotique, 430 b, c, 500 d, 619 c; philosophique, 430 c, 549 b, et *passim.*
VERTUS cardinales (les quatre), 427 e, 428 a sqq.
VICE (le), est ignorance, 366 d, 409 d, cf. *Mensonge;* maladie, laideur et faiblesse de l'âme, 444 e. Voy. également *Injustice.*
VICTOIRE du juste au terme de sa carrière, 613 c.
VIE (durée idéale de la), 615 b.
VIES (différents genres de), 581 c. Vie théorétique et vie active, 496 d, 517 d, 520 c.
VISIONS (sur les) des songes, 571 c sqq., 572 a.
VISUELLES (erreurs), 602 c, d, cf. 523 b.
VITAL (l'âme principe), 353 d, cf. 609 c sqq.
VITESSE (vraie), 529 d.
VITESSES comparées des planètes, 617 a, b.
VUE (le sens de la), 507 c-508 a.

INDEX DES NOMS PROPRES

CITÉS DANS LE TEXTE

A

ACHILLE, 391 c.
ADIMANTE, frère de Platon, disciple de Socrate, 362 a, 424 c, et, comme « répondant » de Socrate, *passim*.
ADRASTÉE, déesse de la nécessité, 451 a.
AGAMEMNON, 383 a, 392 e, 393 e, 522 c, 620 b.
AÏDONÉE, nom homérique du dieu Hadès, 386 c.
AJAX, 468 d, 620 b.
ALKINOOS, roi des Phéaciens, personnage de l'*Odyssée*, 616 b.
AMÉLÈS, fleuve des Enfers, 621 a.
ANACHARSIS, inventeur Thrace, 600 a.
ANANKÊ (la Nécessité personnifiée), 458 d, 616 c, 617 b, c, 621 a.
APHRODITE, 390 c.
APOLLON, 383 a, 391 a, 394 a, 399 e, 408 b, 427 b.
ARCADIE, 565 d.
ARCHILOQUE, poète grec, 365 c.
ARDIÉE LE GRAND, tyran de Pamphylie, 615 c.
ARÈS, 390 c.
ARGOS, 393 e.
ARISTON, père de Platon, de Glaucon et d'Adimante, 327 a, 368 a, 427 d, 580 b.
ASCLÉPIADES (LES), 405 d.
ASCLÉPIOS, 405 d, 408 b, 599 c.
ATALANTE, héroïne arcadienne, 620 b.
ATHÊNA, 379 e.
ATRIDES (LES), 393 a.
ATROPOS, l'une des Moires, 617 c, 620 e.
AUTOLYCOS, aïeul maternel d'Ulysse, 334 b.

B

BIAS, l'un des Sept Sages, 335 e.

C

CÉPHALE, père de Lysias, de Polémarque et d'Euthydème, 328 b.
CERBÈRE, 588 c.
CHARMANTIDE DE PÉANÉE, disciple de Socrate, 328 b.
CHARONDAS, législateur de Catane, 599 e.
CHIMÈRE (LA), monstre fabuleux, 588 c.
CHIRON (LE CENTAURE 391 c.

CHRYSÈS, prêtre d'Apollon, 392 e, 393 d.
CLITOPHON, disciple de Socrate, 328 b, 340 a.
CLÔTHÔ, l'une des Moires, 617 c, 620 e.
COCYTE, fleuve des Enfers, 387 b.
CRÉOPHYLE, gendre d'Homère, 600 b.
CRÉTOIS (LES), 452 d, 575 d.
CRÉTOISE (CONSTITUTION), 544 c.
CRONOS, 377 e, 378 a.

D

DAMON, musicien grec, ami de Socrate, 400 b, c, 424 c.
DÉDALE, artiste et inventeur légendaire, 529 d.
DELPHES (SANCTUAIRE DE), 427 b.
DIOMÈDE, fils de Tydée, héros homérique, 389 e.
DIOMÉDÉENNE (NÉCESSITÉ), 493 d.
DIONYSIES (LES), fêtes urbaines et rustiques, 475 d.

E

ÉGYPTIENS (LES), 436 a.
EPÉOS, fils de Panopée, 620 c.
ERIPHYLE, femme du devin Amphiaraos, 590 a.
ESCHYLE, 380 a, 383 a, 550 c, 563 c.
EURIPIDE, 568 a.
EURYPYLE, héros de l'*Iliade*, 405 e.
EUTHYDÈME, frère de Lysias et de Polémarque, 328 b.

G

GLAUCON, frère de Platon, disciple de Socrate, 327 a, 357 a, 453 b, et, comme « répondant » de Socrate, *passim*.
GLAUCOS, dieu marin, 611 c.
GRÈCE (LA), 470 c, 609 e.
GRECS (LES), 452 c, 469 c, 494 c.
GYGÈS LE LYDIEN, 359 d, 612b.

H

HADÈS, 363 c, 521 c, 534 c, 596 c, 612 b.
HECTOR, 391 b.
HÉLÈNE, 586 c.
HELLÉNIQUE (RACE), 469 b.
HELLESPONT, 404 c.
HOMÈRE, 334 a, 363 b, 379 c, 383 a, 389 e, 391 a, 393 d, 404 c, 441 b-c, 516 d, 545 d, 595 b, 599 c, 600 a, 605 c, 606 e.
HOMÉRIDES (LES), 599 e.
HÉPHAÏSTOS, 389 a, 390 c.
HÉRA, 390 c.
HÉRACLITE D'EPHÈSE, 498 a.
HÉRODICOS, pédotribe, inventeur d'une thérapeutique nouvelle, 406 a.
HÉSIODE, 363 a, b, 377 d, e, 466 c, 468 e, 469 a, 546 e, 600 d.

I

IDA, mont de Crète, 391 e.
ILIADE, 392 e, et citée *passim*.
ILION, 522 d.
INACHOS, fleuve d'Argolide, 381 d.
ISMÉNIAS, riche personnage de Thèbes, 336 a.
ITALIE, 599 e.

L

LACÉDÉMONE (CONSTITUTION DE), 544 c, 545 a.

LACÉDÉMONIENS (LES), 452 d.
LACHÉSIS, l'une des Moires, 617 c, d, 620 d.
LÉTHÉ, fleuve de l'Oubli, 621 a, c.
LOTOPHAGES (LES), 560 c.
LYCURGUE, législateur de Lacédémone, 599 d.
LYDIE, 359 d.
LYSIAS, l'orateur, frère de Polémarque et d'Euthydème, 328 b.

M

MARSYAS (LE SATYRE), 399 e.
MÉGARE (BATAILLE DE), 368 a.
MIDAS, roi légendaire de Phrygie, 408 b.
MOIRES (LES), ou Parques, filles de la Nécessité, 617 c.
MOMUS, dieu de la plaisanterie, 487 a.
MUSE, MUSES, 364 e, 411 c, 545 d, 547 a, b, 548 b, 607 a.
MUSÉE, aède légendaire, contemporain d'Orphée, 363 c.

N

NIOBÉ, épouse d'Amphion, 380 a.

O

ODYSSEUS (Ulysse), 334 a, 620 c.
ORPHÉE, 364 e, 620 a.

P

PALAMÈDE, héros homérique, 522 d.
PAMPHYLIE, contrée d'Asie Mineure, 614 b, 615 d.
PANDAROS, fils de Lycaon, héros homérique, 379 e.
PATROCLE, 388 c, 391 b, 406 a.
PÉLÉE, père d'Achille, 391 c.
PÉLOPIDES (LES), 380 a.
PERDICCAS II, roi de Macédoine, 336 a.
PÉRIANDRE, tyran de Corinthe, 336 a.
PHÉBUS, 383 b.
PHÉNICIENNE (LÉGENDE), 414 c.
PHÉNICIENS (LES), 436 a.
PHÉNIX, précepteur d'Achille, 390 e.
PHOCYLIDE DE MILET, poète gnomique, 407 a.
PINDARE, 331 a, 365 b, 408 b.
PIRITHOÜS, fils de Zeus, roi des Lapithes, 391 c.
PITTACOS, l'un des Sept Sages 335 e.
POLÉMARQUE, fils de Céphale, disciple de Socrate, 328 b, 449 b, et, comme « répondant » de Socrate, 331 d-336 a.
POLYDAMAS, athlète grec, 338 c.
POSEIDON, 391 c.
PRODICOS DE CÉOS, sophiste, disciple de Protagoras, 600 c.
PROTAGORAS D'ABDÈRE, sophiste, contemporain de Socrate, 600 c.
PROTÉE, 381 d.
PYTHAGORE, 600 b.
PYTHAGORICIENS, 530 d.
PYTHAGORIQUE (RÈGLE DE VIE), 600 b.
PYTHIE (LA), 461 e, 540 c.

S

SARPÉDON, personnage homérique, 388 c.
SCYLLA, monstre fabuleux, 588 c.
SCYTHES (LES), 435 e.
SÉLÊNÊ, 364 e.
SICILE, 599 e.

Sicilien (Régime), 404 d.
Simonide de Céos, poète grec, 331 d, 332 b.
Solon, législateur d'Athènes, 536 c, 599 e.
Sophocle, 329 b.
Sperchéios, fleuve de Thessalie, 391 b.
Stésichore, poète grec, 586 c.
Styx, fleuve des Enfers, 387 b.
Syracusaine (Table), 404 d.

T

Tartare, fleuve des Enfers, 616 a.
Thalès de Milet, 600 a.
Thamyras, aède légendaire, 620 a.
Théagès, fils de Démodocos, disciple de Socrate, 496 b.
Thémis, 380 a.
Thersite, personnage de l'*Iliade*, 620 c.
Thésée, fils de Poséidon, 391 c.
Thétis, 381 d, 383 a.
Thrace (Les), 435 e.
Thrasymaque, rhéteur et sophiste, 328 b, 336 b, 358 b, 590 d.
Troie, 393 e, 405 e.

X

Xerxès, 336 a.

Z

Zeus, 379 d, 383 a, 391 e, 565 d.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Introduction : I. — Date de la composition de *la République*. I
II. — Les grandes divisions du Dialogue V
III. — Les personnages VII
IV. — Première partie : le Prologue. XVI
V. — Deuxième partie : la Cité juste XXI
VI. — Le Gouvernement de la Cité juste XXXIV
VII. — Genèse des Cités injustes. Maux attachés à l'injustice. LVII
VIII. — Poésie et Philosophie. Les récompenses éternelles de la justice. LXXII

Note sur le texte de la République LXXXIII
Livre I. 1
— II. 41
— III. 78
— IV. 122
— V. 161
— VI. 208
— VII. 247
— VIII. 284
— IX. 321
— X. 353

NOTES

Pages

LIVRE I. 391
— II. 395
— III. 405
— IV. 415
— V. 424
— VI. 437
— VII. 452
— VIII. 475
— IX. 185
— X. 193
INDEX PHILOSOPHIQUE. 7
INDEX DES NOMS PROPRES CITÉS DANS LE TEXTE 3