LA RÉPUBLIQUE

PLATON

La scène de ce dialogue, que Socrate raconte, est au Pirée, dans la maison de Céphale.

Sous-interlocuteurs : SOCRATE, GLAUCON, POLEMARQUE, THRASYMAQUE, ADIMANTE, CEPHALE.

LIVRE PREMIER

J’étais descendu hier au Pirée avec Glaucon[1], fils d’Ariston, pour faire notre prière à la déesse et voir aussi comment se passerait la fête[2], car c’était la première fois qu'on la célébrait. La pompe[3], formée par nos compatriotes, me parut belle, et celle des Thraces ne l’était pas moins. Après avoir fait notre prière et vu la cérémonie, nous regagnâmes le chemin de la ville. Comme nous nous dirigions de ce côté, Polémarque, fils de Céphale[4], nous aperçut de loin, et dit à son esclave de courir après nous et de nous prier de l’attendre. Celui-ci m’arrêtant par derrière par mon manteau : Polémarque, dit-il, vous prie de l’attendre. Je me retourne et lui demande où est son maître : Le voilà qui me suit, attendez-le un moment. Eh bien, dit Glaucon, nous l’attendrons. Bientôt arrivent Polémarque avec Adimante, frère de Glaucon, Nicérate, fils de Nicias[5], et quelques autres qui se trouvaient là s’en revenant de la pompe. Socrate, me dit Polémarque, il paraît que vous retournez à la ville ?

Tu ne te trompes pas, lui dis-je.

Vois-tu combien nous sommes ?

Oui.

Vous serez les plus forts ou vous resterez ici.

Mais il y a un milieu ; c’est de vous persuader de nous laisser aller.

Comment nous persuaderez-vous, si nous ne voulons pas vous entendre ?

En effet, dit Glaucon, cela n’est pas facile.

Hé bien ! reprit Polémarque, soyez sûrs que nous ne vous écouterons pas.

Ne savez-vous pas, dit Adimante, que ce soir la course des flambeaux[6], en l’honneur de la déesse, se fera à cheval ?

À cheval ! m’écriai-je ; cela est nouveau. Comment, c’est à cheval qu’on se passera les flambeaux et qu’on disputera le prix !

Oui, dit Polémarque ; et de plus il y aura une veillée[7] qui vaudra la peine d’être vue. Nous sortirons après souper pour l’aller voir. Nous trouverons là plusieurs jeunes gens, et nous causerons ensemble. Ainsi restez, je vous prie.

Je vois bien qu’il faudra rester, dit Glaucon.

Si c’est ton avis, lui dis-je, nous resterons.

Nous nous rendîmes donc tous ensemble chez Polémarque, où nous trouvâmes ses deux frères Lysias[8] et Euthydème[9], avec Thrasymaque de Chalcédoine[10], Charmantide[11] du bourg de Péanée, et Clitophon[12], fils d’Aristonyme. Céphale, père de Polémarque, y était aussi. Je ne l’avais pas vu depuis long-temps, et il me parut bien vieilli. Il était assis, la tête appuyée sur un coussin, et portait une couronne : car il avait fait ce jour-là un sacrifice domestique. Nous nous assîmes auprès de lui sur des siéges qui se trouvaient disposés en cercle. Dès que Céphale m’aperçut, il me salua et me dit : Ô Socrate, tu ne viens guère souvent au Pirée ; tu as tort. Si je pouvais encore aller sans fatigue à la ville, je t’épargnerais la peine de venir ;

nous irions te voir ; mais maintenant, c’est à toi de venir ici plus souvent. Car tu sauras que plus je perds le goût des autres plaisirs, plus ceux de la conversation ont pour moi de charme. Fais-moi donc la grâce, sans renoncer à la compagnie de ces jeunes gens, de ne pas oublier non plus un ami qui t’est bien dévoué.

Et moi, Céphale, lui répondis-je, j’aime à converser avec les vieillards. Comme ils nous ont devancés dans une route que peut-être il nous faudra parcourir, je regarde comme un devoir de nous informer auprès d’eux si elle est rude et pénible ou d’un trajet agréable et facile. J’apprendrais avec plaisir ce que tu en penses, car tu arrives à l’âge que les poètes appellent le seuil de la vieillesse[13]. Hé bien, est-ce une partie si pénible de la vie ? comment la trouves-tu ?

Socrate, me dit-il, je te dirai ce que j’en pense. Nous nous réunissons souvent un certain nombre de gens du même âge, selon l’ancien proverbe[14]. La plupart, dans ces réunions, s’épuisent en plaintes et en regrets amers au souvenir des plaisirs de la jeunesse, de l’amour, des festins, et de tous les autres agréments de ce genre : à les entendre, ils ont perdu les plus grands biens ; ils jouissaient alors de la vie, maintenant ils ne vivent plus. Quelques uns se plaignent aussi que la vieillesse les expose à des outrages de la part de leurs proches ; enfin, ils l’accusent d’être pour eux la cause de mille maux. Pour moi, Socrate, je crois qu’ils ne connaissent pas la vraie cause de ces maux ; car si c’était la vieillesse, elle produirait les mêmes effets sur moi et sur tous ceux qui arrivent à mon âge ; or j’ai trouvé des vieillards dans une disposition d’esprit bien différente. Je me souviens qu’étant un jour avec le poète Sophocle, quelqu’un lui dit en ma présence : Sophocle, l’âge te permet-il encore de te livrer aux plaisirs de l’amour ? Tais-toi, mon cher, répondit-il ; j’ai quitté l’amour

avec joie comme on quitte un maître furieux et intraitable. Je jugeai dès lors qu'il avait raison de parler de la sorte, et le temps ne m'a pas fait changer de sentiment. En effet, la vieillesse est, à l'égard des sens, dans un état parfait de calme et de liberté. Dès que l'ardeur des passions s'est amortie, on se trouve, comme Sophocle, délivré d'une foule de tyrans insensés. Pour cela, comme pour les chagrins domestiques, ce n'est pas la vieillesse qu'il faut accuser, Socrate, mais seulement le caractère des vieillards : la modération et la douceur rendent la vieillesse supportable ; les défauts contraires font le tourment du vieillard comme ils feraient celui du jeune homme[15].

Charmé de sa réponse et désirant le faire parler davantage : Céphale, lui dis-je, lorsque tu parles de la sorte, la plupart, j'imagine, ne goûtent pas tes raisons, et ils trouvent que tu dois moins à ton caractère qu'à ta grande fortune de porter si légèrement le poids de la vieillesse ; car, disent-ils, la richesse a bien des consolations.

Oui, dit Céphale ; ils ne m'écoutent pas, et s'ils n'ont pas tout-à-fait tort, ils ont beaucoup moins raison qu'ils ne pensent. Thémistocle, insulté par un homme de Sériphe[16], qui lui reprochait de devoir sa réputation à sa patrie et nullement à son mérite, lui répondit : Il est vrai que si j'étais de Sériphe, je ne serais pas connu ; mais toi, tu ne le serais pas davantage si tu étais d'Athènes. On pourrait dire, avec autant de raison, aux vieillards peu riches et chagrins que la pauvreté peut rendre la vieillesse pénible au sage même, mais que sans la sagesse, jamais la fortune ne la rendrait plus douce.

Céphale, repris-je, as-tu hérité de tes ancêtres la plus grande partie de tes biens, ou l'as-tu amassée toi-même ?

Ce que j’ai amassé moi-même, Socrate ? Je tiens en ceci le milieu entre mon aïeul et mon père : mon aïeul, dont je porte le nom, avait hérité d’un patrimoine à peu près égal à celui que je possède, et l’accrut considérablement, et mon père Lysanias m’a laissé moins de biens que tu ne m’en vois. Pour moi, il me suffit de transmettre à mes enfants que voici, la fortune de mon père, sans l’avoir diminuée ni sans l’avoir beaucoup augmentée.

Si je t’ai fait cette question, lui dis-je, c’est que tu m’as paru fort peu attaché à la richesse : ce qui est ordinaire à ceux qui ne sont pas les artisans de leur fortune ; au lieu que ceux qui la doivent à leur industrie y sont doublement attachés ; ils l’aiment d’abord, parce qu’elle est leur ouvrage, comme les poètes aiment leurs vers et les pères leurs enfants[17], et ils l’aiment encore, comme tous les autres hommes, pour l’utilité qu’ils en retirent ; aussi sont-ils d’un commerce difficile, et n’ayant d’estime que pour l’argent.

Cela est vrai, dit-il.

Très vrai, ajoutai-je ; mais dis-nous encore ce qui donne, à ton avis, le plus de prix à la richesse.

Ce que j’ai à dire, répondit Céphale, ne persuaderait peut-être pas beaucoup de personnes. Tu sauras, Socrate, que lorsqu’un homme se croit aux approches de la mort, certaines choses sur lesquelles il était tranquille auparavant éveillent alors dans son esprit des soucis et des alarmes. Ce qu’on raconte des enfers et des châtiments qui y sont préparés à l’injustice, ces récits, autrefois l’objet de ses railleries, portent maintenant le trouble dans son ame : il craint qu’ils ne soient véritables. Affaibli par l’âge, ou plus près de ces lieux formidables, il semble les mieux apercevoir ; il est donc plein de défiance et de frayeur ; il se demande compte de sa conduite passée ; il recherche le

mal qu’il a pu faire. Celui qui, en examinant sa vie, la trouve pleine d’injustices, se réveille souvent, pendant la nuit, agité de terreurs subites comme les enfants ; il tremble et vit dans une affreuse attente. Mais celui qui n’a rien à se reprocher a sans cesse auprès de lui une douce espérance qui sert de nourrice à sa vieillesse, comme dit Pindare. Car telle est, Socrate, l’image gracieuse sous laquelle ce poète nous représente, d’une manière on ne peut pas plus admirable, l’homme qui a mené une vie juste et sainte :

> L’espérance l’accompagne, berçant doucement
> son cœur et allaitant sa vieillesse,
>
> L’espérance, qui gouverne à son gré
> L’esprit flottant des mortels[18].

C’est parce qu’elle prépare cet avenir, que la richesse est à mes yeux d’un si grand prix, non pour tout le monde, mais seulement pour le sage. C’est à la richesse qu’on doit en grande partie de n’être pas réduit à tromper ou à mentir, et de pouvoir, en payant ses dettes et en accomplissant les sacrifices, sortir sans crainte de ce monde, quitte envers les dieux et envers les hommes. La richesse a encore bien d’autres avantages ; mais celui-là ne serait pas le dernier que je ferais valoir pour montrer combien elle est utile à l’homme sensé.

Céphale, lui dis-je, ce que tu viens de dire est très beau ; mais est-ce bien définir la justice, que de la faire consister simplement à dire la vérité et à rendre à chacun ce qu’on en a reçu, ou bien cela n’est-il pas tantôt juste et tantôt injuste ? Par exemple, si un homme atteint de folie redemandait à son ami

les armes qu'il lui a confiées dans le plein exercice de sa raison, tout le monde convient qu'il ne faudrait pas les lui rendre, et qu'il y aurait de l'injustice à le faire, comme à vouloir lui dire toute la vérité dans l'état où il se trouve.

Cela est certain.

La justice ne consiste donc pas précisément à dire la vérité, et à rendre à chacun ce qui lui appartient.

C'est pourtant là sa définition, interrompit Polémarque, s'il faut en croire Simonide.

Bien, dit Céphale ; je vous laisse continuer entre vous l'entretien ; il est temps que j'aille achever mon sacrifice.

C'est donc à Polémarque que tu laisses ta succession ? lui dis-je.

Oui, répondit-il en souriant ; et en même temps il sortit pour se rendre au lieu du sacrifice.

Apprends-moi donc, Polémarque, puisque tu prends la place de ton père, ce que dit Simonide de la justice et en quoi tu l'approuves.

Il dit que le caractère propre de la justice est de rendre à chacun ce qu'on lui doit[19] ; et en cela je trouve qu'il dit vrai.

L’autorité de Simonide est imposante[20] : c’était un sage, un homme divin. Mais peut-être, Polémarque, entends-tu ce qu’il dit ; pour moi, je ne le comprends pas. Il est évident qu’il n’entend pas qu’on doive rendre, comme nous disions tout à l’heure, un dépôt quel qu’il soit, lorsque celui qui le réclame n’a plus sa raison. Cependant ce dépôt est une dette ; n’est-ce pas ?

Oui.

Et pourtant il faut bien se garder de le rendre à qui n’a plus sa raison.

Certainement.

Simonide a donc voulu dire autre chose, en disant qu’il est juste de rendre à chacun ce qu’on lui doit.

Sans doute, puisqu’il pense que la dette de l’amitié est de faire du bien à ses amis, et de ne jamais leur nuire.

J’entends. Ce n’est point rendre à son ami ce qu’on lui doit que de lui remettre l’or qu’il nous a confié, lorsqu’il ne peut le recevoir qu’à son préjudice. N’est-ce pas là le sens des paroles de Simonide ?

Oui, dit Polémarque.

Mais, repris-je, faut-il rendre à ses ennemis ce qu’on se trouvera leur devoir ?

Oui, ce qu’on leur doit ; mais on ne doit à un ennemi que ce qui convient, c’est-à-dire du mal.

Simonide, à ce qu’il semble, a déguisé sa pensée à la manière des poètes. Il a cru, apparemment, que la justice consiste à rendre à chacun ce qui convient ; mais au lieu de cela, il a dit ce qu’on lui doit.

Pourquoi pas ?

Si quelqu’un lui eût demandé : Simonide, à qui la médecine donne-t-elle ce qui convient, et que lui donne-t-elle ? quelle réponse penses-tu qu’il eût faite ?

Qu’elle donne au corps la nourriture et les boissons convenables.

Et l’art du cuisinier, que donne-t-il et à qui donne-t-il ce qui convient ?

Il donne à chaque mets son assaisonnement.

Eh bien, cet art qu’on appelle la justice, que donne-t-il, et à qui donne-t-il ce qui convient ?

D’après ce que nous avons dit tout à l’heure, Socrate, la justice fait du bien aux amis et du mal aux ennemis.

Simonide appelle donc justice, faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis ?

Il me semble.

Qui peut faire le plus de bien à ses amis et de mal à ses ennemis en cas de maladie ?

Le médecin.

Et sur mer, en cas de danger ?

Le pilote.

Et l’homme juste, en quelle occasion et en quoi peut-il faire le plus de bien à ses amis et de mal à ses ennemis ?

À la guerre, ce me semble, en attaquant les uns et en défendant les autres.

Fort bien : mais, mon cher Polémarque, on n’a que faire de médecin quand on n’est pas malade.

Cela est vrai.

Ni de pilote lorsqu’on n’est pas sur mer.

Cela est encore vrai.

Pareillement l’homme juste est-il inutile lorsqu’on ne fait pas la guerre ?

Il n’en est pas tout-à-fait de même, à mon avis.

La justice est donc utile aussi en temps de paix ?

Oui.

Et l’agriculture de même ?

Oui.

Pour recueillir les fruits de la terre ?

Oui.

Le métier de cordonnier est utile aussi ?

Oui.

Tu me diras que c’est pour avoir une chaussure.

Sans doute.

Dis-moi de même en quoi la justice peut-elle être utile pendant la paix.

Dans le commerce.

Entends-tu par là des affaires pour lesquelles on s’associe, ou bien quelque autre chose ?

C’est cela même que j’entends.

Eh bien, au jeu de dés, vaut-il mieux s’associer à l’homme juste ou au joueur de profession ?

Au joueur de profession.

Et pour la construction d’une maison, l’homme juste est-il un compagnon plus utile que l’architecte ?

Tout au contraire.

En fait de musique aussi, il vaut mieux avoir affaire au musicien qu’à l’homme juste ; de même en quel cas vaut-il mieux avoir affaire à celui-ci qu’à celui-là ?

En fait d’argent.

Encore ne sera-ce peut-être pas lorsqu’il faudra en faire usage ; car si je veux vendre ou acheter un cheval en commun avec quelqu’un, je m’associerai plutôt avec le maquignon.

Évidemment.

Et s’il s’agit d’un vaisseau, avec le constructeur ou le pilote.

Il semble.

Dans quel emploi en commun de mon argent l’homme juste me sera-t-il d’une utilité particulière ?

Lorsqu’il s’agira, Socrate, de le mettre en dépôt et de le conserver.

C’est-à-dire quand je ne voudrai faire aucun usage de mon argent et le laisser oisif.

Tu pourrais bien avoir raison.

Ainsi, dans ce cas, l’utilité de la justice commence précisément où finit celle de l’argent.

Apparemment.

Lors donc qu’il faudra conserver une serpette, la justice sera utile pour garantir au public comme aux particuliers la sûreté du dépôt : mais lorsqu’il faudra s’en servir, c’est l’art du vigneron qui sera utile.

Cela est évident.

De même si je veux garder un bouclier et une lyre sans en faire usage, la justice me sera utile à cela ; mais si je veux m’en servir, j’aurai recours au musicien et au maître d’escrime.

Il le faut bien.

Et, en général, à l’égard de quelque chose que ce soit, la justice sera inutile quand on se servira de cette chose, et utile quand on ne s’en servira pas.

Peut-être.

Mais, mon cher, la justice n’est donc pas d’une grande importance, si elle n’est utile que par rapport aux choses dont on ne fait pas usage. Examinons encore ceci : celui qui est le plus adroit à porter des coups, soit à la lutte, soit à la guerre, n’est-il pas aussi le plus adroit à se garder de ceux qu’on lui porte ?

Oui.

Et celui qui est le plus habile à se garder d’une maladie et à la prévenir, n’est-il pas en même temps le plus capable de la donner à un autre ?

Je le crois.

Mais quel est le plus propre à garder[21] une armée ? N'est-ce pas celui qui sait dérober les desseins et les projets de l'ennemi ?

Sans doute.

Par conséquent le même homme qui est propre à garder une chose, est aussi propre à la dérober.

À ce qu'il semble.

Si donc le juste est propre à garder de l'argent, il sera propre aussi à le dérober ?

Du moins, c'est une conséquence de ce que nous venons de dire.

À ce compte, l'homme juste est donc un fripon. Il paraît que tu dois cette idée à Homère qui vante beaucoup Autolycus, aïeul maternel d'Ulysse, et dit qu'il *surpassa tous les hommes dans l'art de dérober et de mentir*[22]. Par conséquent, selon Homère, Simonide et toi, la justice n'est autre chose que l'art de dérober pour le bien de ses amis et pour le mal de ses ennemis : n'est-ce pas ainsi que tu l'entends ?

Non, par Jupiter, s'écria Polémarque ; je ne sais plus alors ce que j'ai voulu dire. Cependant il me semble toujours que la justice consiste à obliger ses amis et à nuire à ses ennemis.

Mais, continuai-je, qu'entends-tu par amis ? Ceux qui nous paraissent gens de bien, ou ceux qui le sont, quand même ils ne nous paraîtraient pas tels ? Je te demande la même chose des ennemis.

Il me paraît naturel d’aimer ceux qu’on croit gens de bien et de haïr ceux qu’on croit méchants.

Mais n’arrive-t-il pas aux hommes de s’y méprendre, de juger que tel est honnête homme qui n’en a que l’apparence, ou que tel est un fripon qui est honnête homme ?

J’en conviens.

Ceux qui se trompent ainsi ont donc alors pour ennemis des gens de bien, et des méchants pour amis.

Oui.

Ainsi, pour eux, la justice consiste à faire du bien aux méchants, et du mal aux bons.

Il semble.

Mais les bons sont justes et incapables de faire du mal à personne.

Cela est vrai.

Il est donc juste, selon ce que tu dis, de faire du mal à ceux qui ne nous en font pas.

Point du tout, Socrate ; c’est dire une chose criminelle.

Alors c’est aux méchants qu’il est juste de nuire, et aux bons qu’il est juste de faire du bien ?

Cela est plus raisonnable.

Mais il arrivera, Polémarque, que pour tous ceux qui se trompent dans leurs jugements sur les hommes, la justice sera de nuire à leurs amis, car ils les considèreront comme méchants, et de faire du bien à leurs ennemis, par la raison

contraire : conclusion directement opposée à ce que nous faisions dire à Simonide.

Elle est pourtant rigoureuse ; mais changeons quelque chose à la définition de l'ami et de l'ennemi : elle ne me paraît pas exacte.

Comment disions-nous, Polémarque ?

Nous disions que l'ami est celui qui paraît homme de bien.

Quel changement veux-tu faire ?

Je voudrais dire que l'ami doit tout à la fois paraître homme de bien et l'être en effet, et que celui qui le paraît sans l'être, n'est ami qu'en apparence. Il faut modifier de même la définition de l'ennemi.

À ce compte, l'ami véritable sera l'homme de bien, et le méchant le véritable ennemi.

Oui.

Tu veux donc que nous ajoutions aussi quelque chose à notre définition de la justice ; nous avions dit d'abord qu'elle consiste à faire du bien à son ami, et du mal à son ennemi ; maintenant il faudrait que nous ajoutions : si l'ami est honnête homme et si l'ennemi ne l'est pas ?

Oui ; je trouve que cela serait bien dit.

Dis-moi, l'homme juste est-il capable de faire du mal à un homme quel qu'il soit ?

Sans doute ; il en doit faire à ses ennemis qui sont les méchants.

Les chevaux à qui on fait du mal en deviennent-ils meilleurs ou pires ?

Ils en deviennent pires.

Dans la vertu qui est propre à leur espèce ou dans celle qui est propre aux chiens ?

Dans la vertu qui est propre à leur espèce.

Et les chiens auxquels on fait du mal deviennent pires dans la vertu qui est propre à leur espèce et non dans la vertu propre aux chevaux ?

Nécessairement.

Ne dirons-nous pas aussi que les hommes à qui on fait du mal deviennent pires dans la vertu qui est propre à l'homme ?

Sans doute.

La justice n'est-elle pas une vertu qui est propre à l'homme ?

Assurément.

Ainsi, mon cher ami, c'est une nécessité que les hommes à qui on fait du mal en deviennent plus injustes[23].

Il y a apparence.

Mais un musicien peut-il, au moyen de son art, rendre ignorant dans la musique ?

Cela est impossible.

L'art de l'écuyer peut-il rendre inhabile à monter à cheval ?

Non.

Eh bien, l’homme juste peut-il, par la justice qui est en lui, rendre un autre homme injuste ? et, en général, les bons peuvent-ils, par la vertu qui leur est propre, rendre les autres méchants ?

Cela ne se peut.

Car refroidir n’est pas l’effet du chaud, mais de son contraire.

Évidemment.

Humecter n’est pas l’effet du sec, mais de son contraire.

Sans doute.

L’effet du bon n’est pas non plus de mal faire ; c’est l’effet de son contraire.

Oui.

Mais l’homme juste est bon.

Assurément.

Ce n’est donc pas le propre de l’homme juste de faire du mal ni à son ami, ni à qui que ce soit, mais de son contraire, c’est-à-dire de l’homme injuste.

Il me semble, Socrate, que tu as parfaitement raison.

Si donc quelqu’un dit que la justice consiste à rendre à chacun ce qu’on lui doit, et s’il entend par là que l’homme juste doit du mal à ses ennemis comme il doit du bien à ses amis, ce langage n’est pas celui d’un sage, car il n’est pas conforme à la vérité : nous venons de voir que jamais il n’est juste de faire du mal à personne.

J’en tombe d’accord.

Et nous résisterons d’un commun accord, toi et moi, si l’on avance qu’une semblable maxime est de Simonide, de Bias, de Pittacus ou de quelque autre sage et homme vénéré.

Je suis prêt à me joindre à toi.

Sais-tu à qui j’attribue cette maxime, qu’il est juste de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis ?

À qui ?

Je crois qu’elle est de Périandre[24], de Perdiccas[25], de Xerxès, d’Isménias[26] le Thébain, ou de quelque autre riche personnage, enivré de sa puissance.

Très bien dit.

Soit ; mais puisque la justice ne consiste pas en cela, qui nous dira en quoi elle consiste ?

Plusieurs fois, pendant notre entretien, Thrasymaque s’était efforcé de prendre la parole pour nous contredire. Ceux qui étaient auprès de lui l’avaient retenu, voulant nous entendre jusqu’à la fin. Mais lorsque la discussion s’arrêta, et que j’eus prononcé ces dernières paroles, il ne put se contenir plus long-temps, et prenant son élan, comme une bête sauvage, il vint à nous comme pour nous mettre en pièces. La frayeur nous saisit, Polémarque et moi. Élevant ensuite une voix forte au milieu de la compagnie : Socrate, me dit-il, que signifie tout ce verbiage ? et à quoi bon ce puéril échange de mutuelles concessions ? Veux-tu sincèrement savoir ce que c’est que la justice ? Ne te borne pas à interroger les gens et à faire vanité de réfuter ensuite leurs réponses, quand tu sais bien qu’il est plus aisé d’interroger que de répondre ; réponds à ton tour, et dis-nous ce que c’est que la justice. Et ne va pas me dire que c’est ce qui convient, ce qui est utile, ce qui est avantageux, ce

qui est lucratif, ce qui est profitable ; fais une réponse nette et précise, parce que je ne suis pas homme à me payer de ces niaiseries. À ces mots, épouvanté, je le regardai en tremblant ; et je crois que j'aurais perdu la parole s'il m'avait regardé le premier[27] ; mais j'avais déjà jeté les yeux sur lui, au moment où sa colère éclata par ce discours. Je fus donc en état de lui répondre, et lui dis avec un peu moins de frayeur : Ô Thrasymaque, ne t'emporte pas contre nous. Si nous nous sommes trompés, Polémarque et moi, c'est malgré nous, sois-en persuadé. Si nous cherchions de l'or, nous ne voudrions pas nous ôter les moyens de le découvrir par de vaines déférences ; et maintenant que nos recherches ont un objet bien plus précieux que l'or, la justice, peux-tu nous croire assez insensés pour faire un pareil jeu au lieu de nous appliquer sérieusement à la découvrir ? Garde-toi bien, mon cher, de le penser. Mais je le vois, notre entreprise est au-dessus de nos forces. Aussi vous autres gens habiles, devriez-vous avoir pour notre faiblesse plus de pitié que de courroux. Thrasymaque accueillit ces paroles avec les éclats d'un rire forcé : Par Hercule, dit-il, voilà l'ironie ordinaire de Socrate. Ne l'avais-je pas dit tout à l'heure que tu ne voudrais pas répondre, que tu plaisanterais à ta manière, et t'arrangerais pour ne faire aucune réponse à mes questions. Tu es fin, Thrasymaque, lui dis-je ; tu savais bien que si en demandant à quelqu'un de quoi est composé le nombre douze tu lui disais : ne réponds ni deux fois six ni trois fois quatre ni six fois deux ni quatre fois trois, parce que je ne me paie pas de ces niaiseries ; tu savais bien qu'à cette condition il ne pourrait te répondre. Mais s'il te disait à son tour : Thrasymaque, que prétends-tu ? que je ne fasse aucune des réponses que tu as faites d'avance ? Mais si la vraie réponse se trouve être une de celles-là, veux-tu que je dise autre chose que la vérité ? Dis, qu'aurais-tu à lui répondre ?

Vraiment, dit Thrasymaque, voilà qui a bien du rapport avec ce que nous disons.

Pourquoi non, repris-je ? Mais quand en effet il n'y en aurait pas, si celui qu'on interroge juge qu'il y en a, crois-tu qu'il répondra moins selon sa pensée, que nous le lui défendions ou non ?

Est-ce là ce que tu prétends faire ? vas-tu me donner pour réponse une de celles que je t'ai d'abord interdites ?

Je ne serais pas surpris si, après y avoir pensé, je prenais ce parti.

Hé bien ! si je te montre qu'on peut faire sur la justice une réponse meilleure que toutes les précédentes, à quelle peine te condamneras-tu ?

À la peine justement réservée à tout ignorant, celle d'être instruit par un plus habile. Je m'y soumets volontiers.

En vérité tu es plaisant. Outre la peine d'apprendre, tu me donneras encore de l'argent.

Oui, quand j'en aurai.

Nous en avons, dit Glaucon. S'il ne tient qu'à cela, parle, Thrasymaque ; nous paierons tous pour Socrate.

Oui, je comprends, dit Thrasymaque ; pour que Socrate, selon sa manœuvre accoutumée, se dispense de répondre, et quand on lui aura répondu, reprenne et réfute tout ce qu'on aura dit.

Mais, que pourrait-on répondre quand on ne sait rien, qu'on ne s'en cache pas, et qu'un personnage habile nous interdit encore toutes les réponses qu'on pourrait faire ? C'est plutôt à toi de parler, puisque tu te vantes de savoir et d'avoir à dire

quelque chose. Ne te fais donc pas prier. Réponds pour l'amour de moi, et n'envie pas à Glaucon et aux autres l'instruction qu'ils attendent de toi.

Aussitôt Glaucon et tous les assistants le conjurèrent de se rendre. Cependant Thrasymaque, tout en affectant d'insister pour que je me laissasse interroger, ne cachait pas l'envie qu'il avait de parler dans l'espoir de s'attirer des applaudissements ; car il était persuadé qu'il avait à faire une admirable réponse. À la fin donc il se rendit : Voilà, dit-il, le grand secret de Socrate : Il ne veut rien enseigner, et il va de tous les côtés apprenant des autres, sans n'en savoir aucun gré à personne.

Tu as raison, Thrasymaque, de dire que j'apprends des autres ; mais tu as tort d'ajouter que je ne leur en sais aucun gré. Je leur témoigne ma reconnaissance autant qu'il est en moi ; j'applaudis : c'est tout ce que je puis faire, n'ayant pas d'argent. Tu verras toi-même tout à l'heure combien j'applaudis volontiers à ce qui me paraît bien dit, aussitôt que tu auras répondu ; car je suis convaincu que tu répondras on ne peut mieux.

Écoute donc. Je dis que la justice n'est autre chose que ce qui est avantageux au plus fort. Hé bien, pourquoi n'applaudis-tu pas ? Tu te gardes bien de le faire.

Attends du moins que j'aie compris ta pensée, car je ne l'entends pas encore. La justice est, dis-tu, ce qui est avantageux au plus fort. Qu'entends-tu par là, Thrasymaque ? veux-tu dire que parce que l'athlète Polydamas[28] est plus fort que nous, et qu'il lui est avantageux pour soutenir ses forces de manger du bœuf, il y a aussi de l'avantage pour nous à prendre la même nourriture ?

Tu es un effronté, Socrate, et tu ne cherches qu'à donner un mauvais tour à tout ce qu'on dit.

Point du tout : mais, de grâce, explique-toi plus clairement.

Ne sais-tu pas que les différents États sont ou monarchiques ou aristocratiques ou populaires ?

Je le sais.

Dans tout État, celui qui gouverne n'est-il pas le plus fort ?

Assurément.

Quiconque gouverne ne fait-il pas des lois à son avantage : le peuple, des lois populaires ; le monarque, des lois monarchiques, et ainsi des autres gouvernements ; et ces lois faites, ne déclarent-ils pas que la justice dans les subordonnés consiste à observer ces lois, dont l'objet est leur propre avantage, et ne punissent-ils pas celui qui les transgresse, comme coupable d'une action injuste ? Voici donc mon opinion. Dans tout État la justice est l'intérêt de qui a l'autorité en main, et par conséquent du plus fort. D'où il suit pour tout homme qui sait raisonner, que partout la justice et ce qui est avantageux au plus fort, sont la même chose.

Je comprends à présent ce que tu veux dire. Cela est-il vrai ou non, c'est ce que je vais tâcher d'examiner. Tu définis la justice, ce qui est avantageux ; cependant tu m'avais défendu de la définir ainsi. Il est vrai que tu ajoutes, au plus fort.

Ce n'est rien peut-être.

Je ne sais pas encore si c'est grand-chose ou non : je sais seulement qu'il faut voir si ce que tu dis est vrai. Je conviens avec toi que la justice est quelque chose d'avantageux ; mais

tu ajoutes que c’est seulement au plus fort. Voilà ce que j’ignore, et ce qu’il faut examiner.

Examine.

Tout à l’heure. Réponds-moi : Ne dis-tu pas que la justice consiste à obéir à ceux qui gouvernent ?

Oui.

Mais ceux qui gouvernent dans les différents États sont-ils infaillibles ou peuvent-ils se tromper ?

Ils peuvent se tromper.

Ainsi, lorsqu’ils feront des lois, les unes seront bien, les autres seront mal faites.

Je le pense.

C’est-à-dire que les unes seront conformes et les autres contraires à leur intérêt.

Oui.

Cependant, ces lois une fois établies, les sujets doivent les observer, et c’est en cela que consiste la justice, n’est-ce pas ?

Sans doute.

Il est donc juste, selon toi, non seulement de faire ce qui est avantageux, mais encore ce qui est désavantageux au plus fort.

Que dis-tu là ?

Ce que tu dis toi-même. Mais examinons mieux la chose. N’es-tu pas convenu que ceux qui gouvernent se trompent quelquefois sur leur intérêt dans les lois qu’ils imposent aux

sujets, et qu’il est juste que les sujets fassent tout ce qui leur est commandé ?

J’en suis convenu.

Avoue donc aussi qu’en disant qu’il est juste que les sujets fassent tout ce qui leur est commandé, tu es convenu que la justice consiste à faire ce qui est désavantageux à ceux qui gouvernent, c’est-à-dire aux plus forts, dans le cas où, sans le vouloir, ils commandent quelque chose de contraire à leur intérêt. Et de là, très habile Thrasymaque, ne faut-il pas conclure qu’il est juste de faire tout le contraire de ce que tu disais d’abord, puisqu’alors ce qui est ordonné au plus faible est désavantageux au plus fort ?

Voilà qui est évident, Socrate, interrompit Polémarque.

Sans doute, reprit Clitophon, puisqu’on a ton témoignage. — Et est-il besoin de témoignage, continua Polémarque ? Thrasymaque lui-même convient que ceux qui gouvernent commandent quelquefois des choses contraires à leur intérêt, et qu’il est juste, même en ce cas, que les sujets obéissent. — Thrasymaque, dit Clitophon, a dit seulement qu’il est juste que les sujets fassent ce qui leur est commandé. — Mais il avait aussi avancé que la justice est ce qui est avantageux au plus fort ; et après avoir posé ces deux principes, il est ensuite demeuré d’accord que les plus forts font quelquefois des lois contraires à leur intérêt. Or, de tout cela, il suit que la justice n’est pas plus ce qui est avantageux que ce qui est désavantageux au plus fort. — Mais, par l’intérêt du plus fort, Thrasymaque a entendu ce que le plus fort croit lui être avantageux : c’est là, selon lui, ce que le plus faible doit faire, et en quoi consiste la justice. — Thrasymaque ne l’a pas dit.

Polémarque, repris-je, cela n’y fait rien. Si Thrasymaque y consent, nous adopterons cette explication. Dis-moi donc, Thrasymaque : Entends-tu ainsi par la justice ce que le plus fort croit lui être avantageux, qu’il se trompe ou non ?

Moi ! point du tout. Crois-tu que j’appelle plus fort[29], celui qui se trompe, en tant qu’il se trompe.

Je pensais que c’était là ce que tu disais, en convenant que ceux qui gouvernent ne sont pas infaillibles, et qu’ils se trompent quelquefois.

Tu calomnies mes paroles, Socrate ; c’est justement comme si tu appelais médecin celui qui se trompe dans le traitement des malades, en tant qu’il se trompe ; ou calculateur, celui qui se trompe quelquefois dans un calcul, en tant qu’il se trompe. Il est vrai que l’on dit : le médecin, le calculateur, le grammairien s’est trompé ; mais, à mon avis, aucun d’eux ne se trompe, en tant qu’il est ce qu’on le dit être. Et, à parler rigoureusement, puisque tu veux de la rigueur dans les termes, aucun artiste ne se trompe ; car il ne se trompe qu’autant que son art l’abandonne, et en cela il n’est plus artiste. Il en est ainsi de tout art, de toute science, de toute autorité ; ce n’est pas en tant qu’autorité qu’elle se trompe. Cependant dans le langage ordinaire on dit : le médecin s’est trompé, l’autorité s’est trompée. Suppose donc que j’ai parlé comme le vulgaire. Mais maintenant je te dis, avec toute l’exactitude requise, que celui qui gouverne, en tant qu’il gouverne, ne peut se tromper. Ce qu’il ordonne est donc toujours ce qu’il y a de plus avantageux pour lui, et s’y conformer est le devoir de quiconque lui est soumis. Ainsi, comme je le disais d’abord, la justice est ce qui est avantageux au plus fort[30].

Soit ; et tu crois que je suis un calomniateur ?

Très certainement.

Tu crois que j'ai cherché à te tendre des pièges par des interrogations captieuses ?

Je l'ai bien vu ; mais tu n'y gagneras rien. J'apercevrai toutes tes ruses, et tes ruses éventées, tu n'espères pas l'emporter sur moi dans la dispute.

Je ne veux te tendre aucun piége ; mais pour que rien de semblable ne puisse avoir lieu, dis-moi si cette expression, celui qui gouverne, le plus fort, dont l'intérêt, disais-tu, est pour le plus faible la règle du juste, tu la prends comme le vulgaire, ou dans son sens rigoureux.

Dans le sens le plus rigoureux. Mets en œuvre à présent tes artifices et tes calomnies, et fais voir ce que tu peux ; je ne m'y oppose pas, mais en vérité tu perdras ta peine.

Me crois-tu assez insensé pour essayer de *tondre un lion*[31] et calomnier Thrasymaque ?

Tu l'as essayé, et sans y parvenir.

Trêve à ces propos, et réponds-moi : le médecin, en le définissant avec rigueur comme tu disais, a-t-il pour objet de gagner de l'argent ou de guérir les malades ?

De guérir les malades.

Et le pilote, j'entends le vrai pilote, est-il matelot ou chef de matelots ?

Il est leur chef.

Peu importe qu'il soit comme eux sur le vaisseau, il n'en est pas plus matelot pour cela[32] ; car ce n'est pas parce qu'il va

sur mer qu'il est pilote, mais à cause de son art et de l'autorité qu'il a sur les matelots.

Cela est vrai.

Les matelots n'ont-ils pas un intérêt qui leur est propre ?

Oui.

Et le but de leur art n'est-il pas de rechercher et de procurer à chacun d'eux ce qui lui est avantageux ?

Sans doute.

Mais un art quelconque a-t-il un intérêt étranger, et ne lui suffit-il pas d'être en lui-même aussi parfait que possible ?

Comment dis-tu ?

Si tu me demandais s'il suffit au corps d'être corps, ou s'il lui manque encore quelque chose, je te répondrais que oui, et que c'est pour cela qu'on a inventé la médecine, parce que le corps est quelquefois malade, et que cet état ne lui convient pas. C'est donc pour procurer au corps ce qui lui est avantageux, que la médecine a été inventée. Ai-je raison ou non ?

Tu as raison.

Je te demande de même si la médecine, ou tout autre art, admet en soi quelque défaut, et s'il lui faut encore quelque vertu, comme aux yeux la faculté de voir, aux oreilles celle d'entendre, un autre art enfin qui remédie à cette imperfection ? L'art en lui-même est-il aussi sujet à quelque défaut, en sorte que chaque art ait besoin d'un autre art qui veille à son intérêt, celui-ci d'un autre, et ainsi à l'infini ? ou bien chacun pourvoit-il par lui-même à ce qui lui manque ? ou plutôt n'a-t-il besoin pour cela ni de lui-même ni du secours

d’aucun autre art, étant de sa nature exempt de tout défaut et de toute imperfection ? de sorte qu’il ne doit avoir d’autre but que l’intérêt de la chose sur laquelle il s’exerce, et que sa perfection naturelle n’est point altérée, tant qu’il reste tout entier ce qu’il est par essence. Examine avec une attention scrupuleuse lequel de ces deux sentiments est le plus vrai.

C’est le dernier.

La médecine ne regarde donc pas son intérêt, mais celui du corps ?

Sans contredit.

Il en est de même de l’équitation par rapport au cheval, et en général des autres arts, qui, désintéressés en eux-mêmes, n’ont en vue que l’intérêt de la chose sur laquelle ils s’exercent.

Cela est comme tu dis.

Mais, Thrasymaque, l’art gouverne ce sur quoi il s’exerce et leur rapport est celui du plus fort au plus faible.

Il eut de la peine à m’accorder cela.

Il n’est donc point d’art ni de science qui se propose ni qui ordonne ce qui est avantageux au plus fort qui l’exerce : tous ont pour but l’intérêt du plus faible sur qui ils s’exercent.

Il essaya de contester ce point, mais à la fin il l’accorda.

Ainsi, lui dis-je alors, le médecin, en tant que médecin, ne se propose ni n’ordonne ce qui lui est avantageux, mais ce qui est avantageux au malade : car nous sommes convenus que le médecin, en tant que médecin, gouverne le corps et n’est pas un mercenaire. N’est-il pas vrai ?

Il en convint.

Et que le vrai pilote n’est pas matelot, mais chef de matelots.

J’en suis convenu, dit Thrasymaque.

Un tel chef n’aura donc pas en vue et n’ordonnera pas ce qui lui est avantageux, mais ce qui est avantageux à ses subordonnés, c’est-à-dire aux matelots.

Il l’avoua quoique avec difficulté.

Par conséquent, Thrasymaque, tout homme qui gouverne, considéré comme tel et de quelque nature que soit son autorité, ne se propose jamais son intérêt propre, mais celui des sujets : c’est à ce but qu’il vise, c’est pour leur procurer ce qui leur est avantageux et convenable, qu’il dit tout ce qu’il dit et fait tout ce qu’il fait.

Nous en étions là, et tous les assistans voyaient clairement que la définition de la justice était devenue précisément le contraire de celle de Thrasymaque, lorsqu’au lieu de répondre : Socrate, me dit-il, as-tu une nourrice ? Qu’est-ceci, répliquai-je, ne vaut-il pas mieux répondre que de faire de pareilles questions ?

Elle a grand tort, reprit-il, de te laisser ainsi morveux et de ne pas te moucher. En vérité tu en as besoin ; car elle ne t’a seulement pas appris ce que c’est que des troupeaux et un berger.

Explique-toi, je te prie.

Tu crois que les bergers pensent au bien de leurs troupeaux, qu’ils les engraissent et les soignent dans une autre vue que leur intérêt et celui de leurs maîtres. De même tu t’imagines

que dans les États, ceux qui gouvernent véritablement, sont dans d'autres sentiments à l'égard de leurs sujets que les bergers à l'égard de leurs troupeaux : tu t'imagines que jour et nuit ils sont occupés d'autre chose que de leur propre intérêt ; tu es si loin de connaître la nature du juste et de l'injuste que tu ne sais pas même qu'en réalité la justice est un bien pour tout autre que pour l'homme juste, qu'elle est utile au plus fort qui commande, et nuisible au plus faible qui obéit ; que l'injustice, au contraire, soumet à son joug l'homme simple par excellence, le juste qui, étant le sujet du plus fort, se dévoue à son intérêt, et travaille à son bonheur, sans penser au sien. Simple que tu es, vois donc que le juste a partout le dessous vis-à-vis l'injuste. Dans les transactions privées, tu trouveras toujours que le dernier résultat est un gain pour l'injuste, une perte pour le juste. Dans les affaires publiques, quand il faut donner, le juste, avec des biens égaux, donne davantage ; faut-il recevoir ? le profit est tout entier pour l'injuste. Que l'un ou l'autre exerce quelque charge : le premier, s'il ne lui arrive rien de pis, laisse dépérir ses affaires domestiques par le peu de soin qu'il y apporte, et la justice l'empêche de les rétablir au préjudice de l'État ; de plus, il est odieux à ses amis et à ses proches, parce qu'il ne veut rien faire pour eux au delà de ce qui est équitable. C'est tout le contraire pour l'injuste ; comme j'ai déjà dit, ayant un grand pouvoir, il s'en sert pour gagner le plus possible. Voilà l'homme qu'il faut considérer, si tu veux comprendre combien l'injustice est plus avantageuse que la justice. Tu le comprendras encore mieux, si tu considères l'injustice parvenue à son dernier terme, mettant le comble au bonheur de l'homme injuste et au malheur de celui qui en est la victime, et qui ne veut pas repousser l'injustice par l'injustice : je parle de la tyrannie qui ne s'empare point en détail du bien d'autrui, mais l'envahit tout à la fois au moyen de la fraude ou de la

violence, sans distinction de ce qui est sacré ou profane, de ce qui appartient aux particuliers ou à l'État. Qu'un homme soit pris sur le fait commettant quelqu'une de ces injustices, des supplices et les noms les plus odieux l'attendent ; selon la nature de l'injustice particulière qu'il aura commise, on l'appellera sacrilége, ravisseur, voleur, fripon, brigand. Mais un tyran qui s'est rendu maître des biens et de la personne de ses concitoyens, au lieu de ces noms détestés, est appelé homme heureux, non seulement par ses concitoyens, mais encore par tous ceux qui viendront à savoir qu'il n'y a pas une espèce d'injustice qu'il n'ait commise ; car si on donne à l'injustice des noms odieux, ce n'est pas qu'on craigne de la commettre, c'est qu'on craint de la souffrir. Ainsi, Socrate, l'injustice, quand elle est portée jusqu'à un certain point, est plus forte, plus libre, plus puissante que la justice, et comme je le disais en commençant, la justice est ce qui est avantageux au plus fort, et l'injustice est utile et profitable à elle-même.

À ces mots, Thrasymaque parut vouloir s'en aller, après nous avoir comme inondé les oreilles, à la manière d'un baigneur, de ce long et impétueux discours ; mais on le retint et on l'obligea de rester pour rendre raison de ce qu'il venait d'avancer. Je l'en priai moi-même avec instance : Quoi ! divin Thrasymaque, lui dis-je, c'est après nous avoir lancé un pareil discours que tu voudrais te retirer, avant de nous faire voir plus clairement ou de voir toi-même si la chose est en effet comme tu dis ! Crois-tu avoir entrepris d'établir une chose de peu d'importance et non la règle de conduite que chacun de nous doit suivre pour tirer le meilleur parti de la vie ?

Et qui vous dit que je pense autrement ? dit Thrasymaque.

Tu en as l'air, repris-je, ou du moins de ne prendre aucun intérêt à nous, et qu'il t'importe peu que nous vivions heureux

ou non, faute d’être instruits de ce que tu prétends savoir. De grace, daigne nous instruire. Sois sûr que tu n’auras pas mal placé le bien que tu nous feras à tous tant que nous sommes. Pour moi, je te déclare que je ne suis pas persuadé et que je ne puis croire que l’injustice soit plus avantageuse que la justice, même en supposant que rien ne l’arrête et qu’elle fasse tout ce qu’elle voudra. Oui, donne à l’injustice le pouvoir de faire le mal, soit à force ouverte soit par adresse, elle ne me persuadera pas encore qu’elle soit plus avantageuse que la justice. Comme je ne suis peut-être pas le seul ici à penser de la sorte, prouve-nous, d’une manière incontestable, que nous sommes dans l’erreur, en préférant la justice à l’injustice.

Et comment veux-tu que je le prouve ? si ce que j’ai dit ne t’a pas persuadé, que puis-je faire de plus pour toi ? Faut-il que je fasse entrer de force mes raisons dans ton esprit ?

Non, de par Jupiter ; mais d’abord il faut t’en tenir à ce que tu auras dit une fois ; ou si tu y fais quelques changemens, que ce soit ouvertement et sans nous surprendre. Maintenant, pour revenir à notre discussion, tu vois, Thrasymaque, qu’après avoir donné la définition du vrai médecin, tu n’as pas cru devoir donner ensuite avec la même exactitude celle du vrai berger. Tu penses qu’en tant que berger, il ne prend pas soin de son troupeau pour le troupeau même, mais comme un ami de la bonne chère qui le destine à des festins, ou comme un mercenaire qui veut en tirer de l’argent. Or la profession de berger n’a d’autre but que de procurer le plus grand bien de la chose pour laquelle elle a été établie, puisqu’elle a pour cela tout ce qu’il lui faut, tant quelle reste ce qu’elle est. Par la même raison, je croyais que nous étions forcés de convenir que toute autorité, soit publique, soit particulière, en tant qu’autorité, s’occupe uniquement du bien de la chose dont elle est chargée. Penses-tu que ceux qui gouvernent dans les États,

j’entends ceux qui gouvernent véritablement, soient bien aises de le faire ?

Si je le crois ? j’en suis sûr.

N’as-tu pas remarqué, Thrasymaque, à l’égard des charges publiques, que personne ne veut les exercer pour elles-mêmes ; mais qu’on exige un salaire, parce qu’on est persuadé qu’elles ne sont utiles qu’à ceux pour qui on les exerce ? Et dis-moi, je te prie : les arts ne se distinguent-ils pas les uns des autres par leurs différens effets ? Réponds selon ta pensée, afin que nous arrivions à quelque conclusion.

Oui, ils se distinguent par leurs effets.

Chacun d’eux procure aux hommes un avantage particulier ; la médecine, la santé, le pilotage, la sûreté de la navigation, et ainsi des autres.

Sans doute.

Et l’avantage que procure l’art du mercenaire, n’est-ce pas le salaire ? Car c’est là l’effet propre de cet art. Confonds-tu ensemble la médecine et le pilotage ? Ou si tu veux continuer à définir les termes avec rigueur, diras-tu que le pilotage et la médecine sont la même chose, s’il arrive qu’un pilote recouvre la santé en exerçant son art, parce qu’il lui est salutaire d’aller sur mer ?

Non.

Tu ne diras pas non plus que l’art du mercenaire et celui du médecin sont la même chose, parce que le mercenaire se porte bien en exerçant le sien ?

Non.

Ni que la profession du médecin soit la même que celle du mercenaire, parce que le médecin exigera quelque récompense pour la guérison des malades.

Non.

Ne sommes-nous pas convenus que chaque art procure un avantage particulier ?

Soit.

Si donc il est un avantage commun à tous les artistes, il est évident qu'il ne peut leur venir que d'un art qu'ils joignent tous à celui qu'ils exercent.

Cela peut être.

Nous disons donc que le salaire que reçoit chaque artiste, lui vient de ce qu'il est aussi mercenaire.

Thrasymaque en convint avec peine.

Ainsi ce n'est point de leur art que leur vient leur profit pris en lui-même, savoir, le gain de leur salaire ; mais à parler rigoureusement, la médecine produit la santé, et le profit du médecin est le produit de l'industrie qui s'y joint ; l'architecture produit la construction des maisons, et le salaire de l'architecte vient de l'art du mercenaire, qui marche à la suite de l'architecture. Il en est ainsi des autres arts. Chacun d'eux produit son effet propre, toujours à l'avantage de ce à quoi il s'applique. Quel profit l'artiste retirerait-il de son art s'il l'exerçait gratuitement ?

Aucun.

Son art cesserait-il pour cela d'être utile ?

Je ne le crois pas.

Il est donc évident qu'aucun art, aucune autorité n'a pour fin son intérêt propre, mais comme nous l'avons déjà dit, l'intérêt de ce qui lui est subordonné, c'est-à-dire du plus faible et non pas du plus fort. C'est pour cela, Thrasymaque, que j'ai dit que personne ne veut accepter d'emploi public ni pratiquer la médecine sans un salaire, car celui qui veut exercer convenablement son art, ne travaille point pour lui-même, mais pour la chose sur laquelle il l'exerce. Il a donc fallu attirer les hommes au pouvoir par quelque récompense, comme l'argent ou les honneurs, ou, en cas de refus, par la crainte d'un châtiment.

Comment l'entends-tu ? dit Glaucon. Je connais bien les deux premières espèces de récompenses, mais je ne conçois pas quel est ce châtiment dont l'exemption est, selon toi, comme une troisième sorte de récompense.

En ce cas, lui dis-je, tu ne connais pas la récompense des honnêtes gens, celle qui les détermine à prendre part aux affaires. Ne sais-tu pas que l'amour des richesses et des honneurs est et passe pour une passion honteuse ?

Je le sais.

Les honnêtes gens ne veulent donc entrer dans les affaires ni pour s'enrichir ni pour avoir des honneurs. En acceptant un salaire pour le pouvoir qu'ils exercent, ils craindraient d'être appelés mercenaires, ou voleurs en se payant eux-mêmes par des profits secrets. Ce ne sont pas non plus les honneurs qui les attirent, car ils ne sont pas ambitieux. Il faut donc qu'ils soient forcés de prendre part au gouvernement par la crainte d'un châtiment, et c'est pour cela apparemment qu'il y a quelque honte à se charger du pouvoir de son plein gré et sans

y être contraint. Or, le plus grand châtiment pour l'homme de bien, s'il refuse de gouverner les autres, c'est d'être gouverné par un plus méchant que soi : c'est cette crainte qui oblige les honnêtes gens à entrer dans les affaires, non pour leur intérêt, ni pour leur plaisir, mais parce qu'ils y sont forcés, et parce qu'ils ne voient personne qui soit autant ou plus digne de gouverner qu'eux-mêmes. Supposez un État uniquement composé de gens de bien : on s'éloignerait du pouvoir avec autant d'empressement qu'on s'en approche maintenant ; dans un pareil État, on reconnaîtrait clairement que le vrai magistrat n'a point en vue son intérêt, mais celui des sujets, et chaque citoyen, persuadé de cette vérité, aimerait mieux voir un autre veiller à ce qui lui est avantageux que de veiller lui-même à ce qui est avantageux aux autres. Je n'accorde donc pas à Thrasymaque que la justice soit l'intérêt du plus fort ; mais nous examinerons ce point une autre fois. J'attache beaucoup plus d'importance à ce qu'il a ajouté, que le sort de l'injuste est plus heureux que celui du juste. Quel parti as-tu pris, Glaucon, et que te semble-t-il plus vrai de dire ?

Que le sort de l'homme juste, dit Glaucon, réunit le plus d'avantages.

Tu viens d'entendre Thrasymaque énumérer ceux qui sont attachés au sort de l'homme injuste.

Oui, je l'ai entendu, mais il ne m'a pas persuadé.

Veux-tu que nous cherchions quelque moyen de lui prouver évidemment qu'il se trompe ?

Très volontiers.

Si, pour faire valoir les avantages de la justice, nous opposons au discours de Thrasymaque un autre discours, et lui encore un

autre après nous, lequel sera suivi d’autant de répliques, il nous faudra compter et peser les avantages de part et d’autre ; et il nous faudra encore des juges pour prononcer : au lieu qu’en convenant à l’amiable de ce qui nous paraîtra vrai ou faux, comme nous faisions tout à l’heure, nous serons à la fois avocats et juges.

Cela est vrai.

Laquelle de ces deux méthodes te plaît davantage ?

La seconde.

Réponds-moi donc, Thrasymaque ; tu prétends que la parfaite injustice est plus avantageuse que la parfaite justice.

Oui, dit Thrasymaque, et j’en ai dit les raisons.

Fort bien : mais que penses-tu de ces deux choses ? L’une est-elle une vertu, l’autre un vice ?

Sans doute.

Et tu donnes le nom de vertu à la justice, celui de vice à l’injustice ?

Apparemment, mon doux ami, moi qui pense que l’injustice est utile, et que la justice ne l’est pas.

Comment dis-tu donc ?

Tout le contraire.

Quoi ! la justice est un vice ?

Non, c’est une folie généreuse.

Et n’appelles-tu pas l’injustice méchanceté ?

Non, c’est prudence.

Les hommes injustes te semblent-ils sages et habiles ?

Oui, ceux qui sont injustes parfaitement, et assez puissans pour mettre sous leur joug des états et des peuples. Tu crois peut-être que je voulais parler des coupeurs de bourse ; ce n’est pas que ce métier n’ait aussi ses avantages, tant qu’on l’exerce avec impunité ; mais ces avantages ne sont rien en comparaison des autres.

Je conçois très bien ta pensée ; mais ce qui me confond, c’est que tu appelles l’injustice vertu et sagesse, et que tu mettes la justice dans les qualités contraires.

C’est néanmoins ce que je fais.

Cela est bien dur, et je ne sais plus comment m’y prendre pour te combattre. Si tu disais simplement, comme quelques uns, que l’injustice est utile, mais que c’est un vice et qu’elle est honteuse en soi, nous pourrions, pour te répondre, en appeler à l’opinion générale. Mais après avoir osé appeler l’injustice vertu et sagesse, tu ne balanceras pas sans doute à lui attribuer aussi la beauté, la force et tous les autres caractères que nous donnons à la justice.

On ne peut pas mieux deviner.

Il ne faut pas que je me rebute dans cet examen, tant que j’aurai lieu de croire que tu parles sérieusement ; car il me paraît, Thrasymaque, que ce n’est point une raillerie de ta part, et que tu penses comme tu dis.

Que je pense ou non comme je dis, que t’importe ? réfute-moi seulement.

Peu m’importe sans doute ; mais tâche de répondre encore à cette question : L’homme juste voudrait-il l’emporter en quelque chose sur l’homme juste ?

Jamais ; autrement il ne serait ni si commode ni si fou que je le suppose.

Quoi ! pas même pour la justice ?

Pas même pour cela.

Voudrait-il du moins l’emporter sur l’homme injuste, et croirait-il juste de le faire ?

Il le croirait juste ; il le voudrait même, mais il ferait d’inutiles efforts.

Ce n’est pas là ce que je veux savoir ; je te demande si le juste n’aurait ni la prétention ni la volonté de l’emporter sur le juste, mais seulement sur l’homme injuste.

Oui, le juste est ainsi disposé.

Et l’homme injuste voudrait-il l’emporter sur le juste, pour l’injustice ?

Assurément, puisqu’il veut l’emporter sur tout le monde.

Il voudra donc aussi l’emporter sur l’homme injuste, dans l’injustice, et il s’efforcera de l’emporter sur tous.

Sans contredit.

Ainsi le juste, disons-nous, ne veut pas l’emporter sur son semblable, mais sur son contraire ; au lieu que l’homme injuste veut l’emporter sur l’un et sur l’autre.

Fort bien dit.

L’homme injuste est intelligent et habile, et le juste n’est ni l’un ni l’autre.

Fort bien encore.

L’homme injuste ressemble donc à l’homme intelligent et à l’homme habile, et le juste ne leur ressemble point ?

Oui, celui qui est d’une façon ressemble à ceux qui sont tels qu’il est ; et celui qui n’est pas de cette façon ne leur ressemble pas.

À merveille : chacun d’eux est donc tel que ceux auxquels il ressemble ?

Comment en serait-il autrement ?

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

Oui.

Lequel des deux est intelligent, lequel ne l’est pas ?

Le musicien est intelligent, l’autre ne l'est pas.

L’un est habile, puisqu’il est intelligent ; l’autre ne l’est pas par la raison contraire.

Nécessairement.

N’est-ce pas la même chose à l’égard du médecin ?

La même chose.

Crois-tu qu’un musicien, qui monte sa lyre, voulût ou prétendît, quand il s’agit de tendre ou de lâcher les cordes de son instrument, l’emporter sur un musicien ?

Non.

Et sur un ignorant en musique ?

Oui certes.

Et un médecin voudrait-il, dans la prescription du boire et du manger, l'emporter sur un médecin, ou sur son art même ?

Non.

Et sur qui n'est pas médecin ?

Oui.

Vois si, à l'égard de quelque science que ce soit, il te semble que celui qui la sait veuille l'emporter sur celui qui la sait aussi, dans ce qu'il dit et dans ce qu'il fait, ou s'il veut dire et faire la même chose que son semblable dans les mêmes rencontres.

Il pourrait bien en être comme tu viens de le dire.

L'ignorant ne veut-il pas au contraire l'emporter sur le savant et sur l'ignorant ?

Probablement.

Mais le savant est sage.

Oui.

Et l'homme sage est habile.

Oui.

Ainsi celui qui est habile et sage ne veut pas l'emporter sur son semblable, mais sur son contraire.

À ce qu’il paraît.

Au lieu que celui qui est inhabile et ignorant veut l’emporter sur l’un et sur l’autre.

Il est vrai.

Et n’es-tu pas convenu, Thrasymaque, que l’homme injuste veut l’emporter sur son semblable et sur son contraire ?

Je l’ai dit.

Et que le juste ne veut point l’emporter sur son semblable, mais sur son contraire ?

Oui.

Mais le juste ressemble à l’homme sage et habile, et l’homme injuste à celui qui est inhabile et ignorant.

Cela peut être.

Mais nous sommes convenus qu’ils étaient l’un et l’autre tels que ceux à qui ils ressemblaient.

Nous en sommes convenus.

Il est donc évident que le juste est sage et habile[33], et l’injuste ignorant et inhabile.

Thrasymaque convint de tout cela, mais non pas aussi aisément que je le raconte ; il me fallut lui arracher ces aveux. Il suait à grosses gouttes, d’autant plus qu’il faisait grand chaud ; et pour la première fois je vis rougir Thrasymaque. Après que nous fûmes tombés d’accord que la justice était vertu et habileté, et l’injustice vice et ignorance : Allons, lui dis-je, voilà un point décidé ; mais nous avions dit que

l’injustice a aussi la force en partage. Ne t’en souvient-il pas, Thrasymaque ?

Je m’en souviens, dit-il ; mais je ne suis pas content de ce que tu viens de dire, et j’ai de quoi y répondre. Je sais bien que si j’ouvre seulement la bouche, tu diras que je fais une harangue. Laisse-moi donc parler à ma guise, ou si tu veux absolument interroger, fais-le ; je dirai oui à toutes tes questions, comme on fait aux contes de vieilles femmes, et il me suffira d’un signe de tête pour approuver ou pour rejeter.

Ne dis rien, je te prie, contre ta pensée.

Puisque tu ne veux pas me laisser parler, je ferai ce qu’il te plaira : que veux-tu davantage ?

Rien : si tu veux bien répondre, comme je viens de t’en prier, fais-le ; je vais t’interroger.

Interroge.

Je te demande donc, pour reprendre la discussion où nous l’avions laissée, ce que c’est que la justice comparée à l’injustice. Il a été dit, ce me semble, que celle-ci est plus forte et plus puissante. Mais, maintenant si la justice est habileté et vertu, il sera facile de montrer qu’elle est plus forte que l’injustice ; et il n’est personne qui n’en convienne, puisque l’injustice est ignorance. Mais je ne veux pas trancher ainsi la question d’un seul coup. Considérons-la sous cet autre point de vue. N’y a-t-il pas des États qui soient injustes, qui tâchent d’asservir et qui aient même asservi d’autres États et en tiennent plusieurs en esclavage ?

Sans doute, mais cela n’appartient qu’à un État très bien gouverné et qui sait être injuste en toute perfection.

C’est là ta pensée, je le sais. Ce que je voudrais savoir, c’est si un État qui se rend maître d’un autre État, peut venir à bout de cette entreprise sans employer la justice, ou s’il sera contraint d’y avoir recours.

Si la justice est habileté, comme tu disais tout à l’heure, il faudra que cet État y ait recours ; mais si elle est telle que je le disais, il emploiera l’injustice.

Je suis charmé, Thrasymaque, que tu répondes si bien, et autrement que par des signes de tête.

C’est pour t’obliger.

J’en suis reconnaissant. Fais-moi encore la grâce de me dire si un État, une armée, une troupe de brigands, de voleurs, ou toute autre société de ce genre, pourrait réussir dans ses entreprises injustes, si les membres qui la composent violaient, les uns à l’égard des autres, les règles de la justice.

Elle ne le pourrait pas.

Et s’ils les observaient ?

Elle le pourrait.

N’est-ce point parce que l’injustice ferait naître entre eux des séditions, des haines et des combats, au lieu que la justice y entretiendrait la paix et la concorde ?

Soit, pour ne pas avoir de démêlé avec toi.

On ne peut mieux, mon cher. Mais si c’est le propre de l’injustice d’engendrer des haines et des dissensions partout où elle se trouve, elle produira sans doute le même effet parmi les hommes libres ou esclaves, et les mettra dans l’impuissance de rien entreprendre en commun ?

Oui.

Et si elle se trouve en deux hommes, ne seront-ils pas toujours en dissension et en guerre, et ne se haïront-ils pas mutuellement, comme ils haïssent les justes ?

Ils le feront.

Mais quoi ! Pour ne se trouver que dans un seul homme, l'injustice perdra-t-elle sa propriété ou bien la conservera-t-elle ?

Qu'elle la conserve, à la bonne heure.

Telle est donc la nature de l'injustice, qu'elle se rencontre dans un État ou dans une armée ou dans quelque autre société, de la mettre d'abord dans une impuissance absolue de rien entreprendre, par les querelles et les séditions qu'elle y excite : et ensuite, de la rendre ennemie et d'elle-même et de tous ceux qui lui sont contraires, c'est-à-dire des hommes justes ; n'est-il pas vrai ?

Oui.

Ne se trouvât-elle que dans un seul homme, elle produira les mêmes effets : elle le mettra d'abord dans l'impossibilité de rien faire par les séditions qu'elle excitera dans son ame, et par l'opposition continuelle où il sera avec lui-même ; ensuite elle le rendra son propre ennemi et celui de tous les justes : n'est-ce pas ?

Soit.

Mais les dieux ne sont-ils pas justes aussi ?

Supposons-le.

L’homme injuste sera donc l’ennemi des dieux, et le juste en sera l’ami.

Courage, Socrate, régale-toi de tes discours ! je ne te contredirai pas, pour ne pas me brouiller avec ceux qui nous écoutent.

Hé bien, prolonge pour moi la joie du festin, en continuant à répondre. Nous venons de voir que les hommes justes sont meilleurs, plus habiles et plus forts que les hommes injustes ; que ceux-ci ne peuvent rien faire de concert ; et c’était une supposition gratuite que de supposer que des gens injustes aient jamais rien fait de considérable de concert et en commun, car s’ils eussent été tout-à-fait injustes, ils ne se seraient pas épargnés les uns les autres ; évidemment il faut qu’il y ait eu en eux un reste de justice qui les ait empêchés d’être injustes entre eux, dans le temps qu’ils l’étaient envers les autres, et qui les a fait venir à bout de leurs desseins. À la vérité, c’est l’injustice qui leur avait fait former des entreprises criminelles ; mais elle ne les avait rendus méchants qu’à demi, car ceux qui sont entièrement méchants et injustes, sont par cela même dans une impuissance absolue de rien faire. C’est ainsi que la chose est réellement, et non pas comme tu le disais d’abord. Il nous reste à examiner si le sort du juste est meilleur et plus heureux que celui de l’injuste. Ce que nous venons de dire me le ferait croire. Mais examinons la chose plus à fond ; aussi bien il n’est pas ici question d’une bagatelle, mais de ce qui doit faire la règle de notre vie.

Examine donc.

C’est ce que je vais faire. Réponds-moi. Le cheval n’a-t-il pas une fonction qui lui est propre ?

Oui.

N’appelles-tu pas fonction du cheval ou de quelque autre animal, ce qu’on ne peut faire ou du moins bien faire que par son moyen ?

Je n’entends pas.

Je présenterai ma pensée d’une autre manière. Peux-tu voir autrement que par les yeux ?

Non.

Entendre autrement que par les oreilles ?

Non.

Nous pouvons dire avec raison que c’est là leur fonction ?

Oui.

Ne pourrait-on pas tailler la vigne avec un rasoir, des ciseaux ou quelque autre instrument ?

Pourquoi pas ?

Mais on ne saurait mieux le faire qu’avec une serpette qui est faite exprès.

C’est vrai.

C’est aussi là sa fonction.

Oui.

Tu comprends à présent que la fonction d’une chose est ce que cette chose seule peut faire, ou ce qu’elle fait mieux qu’aucune autre.

Je comprends, c’est bien là la fonction d’une chose.

Fort bien. Tout ce qui a une fonction particulière n’a-t-il pas aussi une vertu qui lui est propre ? Et pour revenir aux exemples dont je me suis déjà servi, les yeux ont leur fonction, disons-nous.

Oui.

Ils ont donc aussi une vertu qui leur est propre ?

Oui.

N’en est-il pas de même des oreilles et de toute autre chose ?

Oui.

Arrête un moment. Les yeux pourraient-ils s’acquitter de leur fonction s’ils n’avaient pas la vertu qui leur est propre, ou si au lieu de cette vertu ils avaient un vice contraire ?

Comment le pourraient-ils ? tu entends peut-être la cécité au lieu de la vue.

Quelle que soit la vertu qui leur est propre ; car je ne demande pas encore quelle est cette vertu, je demande seulement s’ils s’acquittent bien de leur fonction par la vertu qui leur est propre, et mal par un vice contraire.

Certainement.

Ainsi les oreilles, privées de leur vertu propre, s’acquitteront mal de leur fonction ?

Oui.

Ne peut-on pas en dire autant de toute autre chose ?

Je le pense.

Voyons ceci maintenant. L’âme n’a-t-elle pas ses fonctions dont nul autre qu’elle ne pourrait s’acquitter, comme penser, agir, vouloir, et le reste ? Peut-on attribuer ces fonctions à quelque autre chose qu’à l’âme, et n’avons-nous pas droit de dire qu’elles lui sont propres ?

Cela est vrai.

Vivre, n’est-ce pas encore une des fonctions de l’âme ?

Sans doute.

L’âme n’a-t-elle pas aussi sa vertu particulière ?

Oui.

L’âme, privée de cette vertu, pourra-t-elle jamais s’acquitter bien de ses fonctions ?

Cela est impossible.

C’est donc une nécessité que l’âme qui est mauvaise pense et agisse mal : au contraire, celle qui est bonne fera bien tout cela.

C’est une nécessité.

Mais ne sommes-nous pas demeurés d’accord que la justice est une vertu et l’injustice un vice de l’âme ?

Nous en sommes demeurés d’accord.

Par conséquent l’âme juste et l’homme juste vivront bien, et l’homme injuste vivra mal.

Cela doit être, d’après ce que tu as dit.

Mais celui qui vit bien est heureux[34] : celui qui vit mal est malheureux.

Assurément.

Donc le juste est heureux, et l’injuste malheureux.

Soit.

Mais il n’est point avantageux d’être malheureux ; il l’est au contraire d’être heureux.

Qui en doute ?

Il est donc faux, divin Thrasymaque, que l’injustice soit plus avantageuse que la justice.

À merveille, Socrate, voilà ton festin des Bendidées[35].

C’est toi, repris-je, qui as été mon hôte par ta douceur et ta bonté pour moi. Cependant je ne suis pas rassasié ; mais c’est ma faute et non la tienne. J’ai fait comme les gourmands qui se jettent avidement sur tous les mets à mesure qu’ils arrivent, sans en savourer aucun[36]. Avant d’avoir résolu la première question que nous nous étions proposée sur la nature de la justice, je me suis mis à rechercher aussitôt si elle était vice ou vertu, habileté ou ignorance. Est survenue une autre question, si l’injustice est plus avantageuse que la justice, et je n’ai pu m’empêcher de quitter l’autre pour m’attacher à celle-ci ; de sorte que je n’ai rien appris de tout cet entretien ; car ne sachant pas ce que c’est que la justice, comment pourrais-je savoir si c’est une vertu ou non, et si celui qui la possède est heureux ou malheureux ?

Notes

1. ↥ Glaucon et Adimante, fils d'Ariston et de Perictione, étaient frères de Platon.
2. ↥ En l'honneur de la déesse, la Diane de Thrace, appelée *Bendis*, et qui avait un autel au Pirée. Introduite pour la première fois à Athènes, à l'époque où cet entretien est supposé avoir eu lieu, cette fête se célébrait le vingtième jour du mois Thargélion, et deux jours avant les petites Panathénées. Voyez la fin de ce premier livre, p. 62, où la fête est appelée les *Bendidées ;* Proclus, *Comment. sur la République*, p. 353, et aussi *Comment. sur le Timée*, p. 9 ; Ruhnken, *ad Tim. Glossar.*, p. 62 ; Hesychius, au mot Βενδίδεια ; Meursius, *Feriat. Græc.*, p. 57, et Creuzer, *Symbolik*, t. II, p. 129, seconde édition.
3. ↥ La pompe était une cérémonie où l'on portait en procession les statues des dieux. Voyez Spanheim, sur Callimaque, *Hymn. in Del.*, v. 279.
4. ↥ Céphale, rhéteur de Syracuse, d'autres disent de Thurium, avait pour fils Polémarque, Euthydème, Brachylle et le célèbre orateur Lysias. Il était venu à Athènes sous le gouvernement et à la sollicitation de Périclès. Polémarque fut condamné à mort par les trente tyrans. Voyez Plutarque, *Vie de Lysias*, dans les *Vies des dix Orateurs*, édit. de Reiske, t. II, p. 835.
5. ↥ Général athénien qui périt au siège de Syracuse. Voyez Thucydide et Plutarque. Il est question du père et du fils à la fin du *Lachès*. Ce Nicérate fut aussi mis à mort par les Trente.
6. ↥ Voyez la note à la fin du volume.
7. ↥ Le *pervigilium* des Latins.
8. ↥ Le célèbre orateur de ce nom.
9. ↥ Celui qui a donné son nom à un dialogue de Platon.

10. ↥ Ville de Bithynie. Sur Thrasymaque, voyez le *Phèdre*, ainsi que Cicéron, *Orat.* 52, *de Orat.* III, 12, 16, 32 ; Quintilien, III, 1, 10 ; Philostrate, *Vies des Sophistes*, I, 14.
11. ↥ Personnage inconnu.
12. ↥ Disciple de Thrasymaque, qui a donné aussi son nom à un dialogue attribué faussement à Platon. L'Aristonyme ici mentionné est-il celui que Platon envoya aux Arcadiens pour leur donner des lois en son nom, au rapport de Plutarque, *contre Colotès*, édit. de Reiske, t. X, p. 629 ?
13. ↥ Homère, *Iliade*, chant XXIV, v. 486 et *passim* ; Hésiode, *Les œuvres et les jours*, v. 326.
14. ↥ *Les gens du même âge se plaisent ensemble.* Voyez Apostolius, *Adag.* IX, 78 ; Érasme, *Adag.* I, 2, 20.
15. ↥ Cicéron a presque traduit ce discours dans le *Cato*, 3 ; voyez aussi l'imitation de Juncus, dans Stobée, *Sermones*, CXII ; et le passage de Musonius sur la vieillesse, Stobée, *Serm.* CXVI.
16. ↥ Une des Cyclades, si petite qu'elle en était passée en proverbe.
17. ↥ Aristote a imité cette pensée, *Morale à Nicomaque*, IV, 1, et liv. IX, 4.
18. ↥ Fragments, tom. III, 1, p. 80, édit. de Heyne. C'est le fragment CCXLIII dans Boeck, t. II, p. 682.
19. ↥ *Simonidis fragmenta*, CLXI ; dans les *Poetæ Græci minores* de Gaisford, t. I, p. 401.
20. ↥ C'est une ironie ; car Simonide était le poète favori des Sophistes. Voyez le *Protagoras*.
21. ↥ Premier sophisme sur le double sens de φυλάξαι *se garder* et *garder*. Socrate conclut d'abord d'un sens à l'autre. Ensuite, sur cette supposition que, qui peut se garder d'un coup peut aussi le porter, il en conclut que

qui peut garder une chose peut aussi la dérober. Ces jeux de mots étaient les armes ordinaires des Sophistes, et Socrate les emploie ici contre eux par ironie.

22. ↥ *Odyssée*, XIX, v. 395.

23. ↥ L'ironie est ici visible ; et cette conséquence forcée avertit assez que le but de Socrate est d'abord seulement d'embarrasser l'écolier des Sophistes.

24. ↥ Tyran de Corinthe.

25. ↥ Roi de Macédoine et père du roi Archélaüs.

26. ↥ Citoyen puissant de Thèbes. Xénophon en parle *Hist. Gr.*, III, 5, 1. Voyez le *Ménon*.

27. ↥ Allusion à l'opinion populaire que le regard du loup, jeté sur quelqu'un, le rendait muet : on évitait ce malheur en regardant le loup le premier. Voyez le Scholiaste de Théocrite, Idylle XIV, 22 ; Virgile, *Églogue* IX, 53.

28. ↥ Célèbre athlète de Thessalie. Pausanias, VI, 5 ; VII, 27.

29. ↥ Κρείττων a deux sens : il se dit de celui qui est plus fort physiquement et de celui qui est plus fort moralement, c'est-à-dire meilleur. Thrasymaque, pour se tirer d'embarras, l'emploie maintenant dans le second sens, après l'avoir pris et laissé prendre dans le premier. Ce sophisme verbal est impossible à rendre en français.

30. ↥ Pris ici dans le sens de *meilleur*.

31. ↥ Proverbe pour dire : *Entreprendre quelque chose au dessus de ses forces*. Voyez le Scholiaste et Apostolius, IX, 32.

32. ↥ Il y a en Grec tant d'analogie entre vaisseau (ναῦς) et matelot (ναύτης), qu'il serait assez naturel d'appeler matelot quiconque est sur le vaisseau, et le pilote lui-même.

33. ↥ Pour *habile* et *inhabile* le grec dit ἀγαθὸς et κακός, ce qui donne à la conclusion plus d'étendue que les deux mots français qu'il nous a fallu adopter, pour ne pas donner à ce passage un caractère faux. C'est bien assez d'avoir traduit σοφὸς et σοφία par *sage* et *sagesse*, et quelquefois même ἀρετὴ par *vertu*. Les mots à deux nuances sont très bien placés dans cette discussion préliminaire, dont la forme est à dessein sophistique.

34. ↥ Conclusion fondée sur le double sens de l'expression *bien vivre*, εὖ ζῆν.

35. ↥ Voyez la note au commencement de ce livre, p. 1.

36. ↥ Julien a imité cette comparaison, *Orat.* II, p. 69.

LIVRE DEUXIÈME

Je croyais la conversation terminée ; mais, à ce qu'il paraît, ce n'était là qu'un prélude ; car Glaucon, avec son courage ordinaire, ne se résigna pas à battre en retraite comme Thrasymaque : Socrate, me dit-il, veux-tu paraître nous avoir persuadés, ou nous persuader en effet qu'il vaut mieux, sous tous les rapports, être juste qu'injuste ?

Je voudrais vous persuader en effet, lui dis-je, si cela était en mon pouvoir.

Alors, tu ne fais pas ce que tu veux, Socrate, reprit Glaucon ; car, dis-moi, n'est-il pas des biens que nous recherchons sans en envisager les suites, des biens que nous aimons pour eux-mêmes, comme la joie et les voluptés sans mélange, ne dussions-nous jamais en recueillir d'autre avantage que le plaisir qu'elles donnent ?

Oui : il y a, ce me semble, des biens de cette nature.

N'en est-il pas d'autres que nous aimons à la fois et pour eux-mêmes et pour ce qui les accompagne, le bon sens, par exemple, la vue, la santé ? car de tels biens nous sont chers à double titre.

Il est vrai, répondis-je.

Ne vois-tu pas une troisième espèce de biens ? Se livrer aux exercices gymnastiques, rétablir sa santé, exercer la médecine et les autres arts lucratifs, ce sont là, dirions-nous, des biens pénibles, mais utiles, et nous les recherchons, non pour eux-

mêmes, mais pour le salaire et les autres avantages qu'ils amènent à leur suite.

Je reconnais cette troisième espèce de biens[1]. Mais où en veux-tu venir ?

À quel rang, reprit-il, parmi ces biens placeras-tu la justice ?

Au premier, selon moi, parmi les biens qu'on doit aimer pour eux-mêmes et pour leurs conséquences, si l'on aspire au bonheur.

Ce n'est pas là l'idée que la plupart des hommes se font de la justice : ils la mettent au rang des biens pénibles et dont l'acquisition n'a de prix que par l'honneur et le profit qu'ils apportent, mais qu'on doit fuir pour eux-mêmes parce qu'ils coûtent trop à la nature.

Oui, je sais que c'est là l'opinion ordinaire ; et voilà pourquoi Thrasymaque vient de tant blâmer la justice et louer l'injustice. Il faut que j'aie la tête bien dure, mais je ne puis le comprendre.

Voyons, dit Glaucon, écoute-moi à mon tour : peut-être seras-tu de mon avis. Il me semble que Thrasymaque s'est rendu trop tôt au charme de tes discours, comme le serpent qui se laisse fasciner[2]. Pour moi, ce qui a été dit de part et d'autre pour la justice et pour l'injustice, ne m'a pas encore satisfait ; j'aurais voulu que, sans tenir compte du profit et de tous les avantages qui peuvent accompagner l'une et l'autre, vous m'expliquassiez leur nature propre et les effets immédiats de leur présence dans l'âme. Voici donc ce que je vais faire, si tu le trouves bon. Renouvelant, sous une autre forme, la polémique de Thrasymaque, j'exposerai d'abord ce qu'on pense généralement de la nature et de l'origine de la justice ;

je ferai voir ensuite qu'on la pratique malgré soi parce qu'elle est nécessaire et non parce qu'elle est un bien ; enfin qu'on a raison d'agir ainsi, puisque le sort du méchant est bien meilleur que celui du juste, opinion que je ne partage pas, Socrate, mais sans savoir non plus à quoi m'en tenir, dans l'embarras où m'ont jeté le discours de Thrasymaque et mille autres semblables qui retentissent encore à mes oreilles. Je n'ai encore entendu personne prouver comme je l'aurais voulu que la justice est préférable à l'injustice : je voudrais l'entendre louer en elle-même, et c'est de toi principalement que j'attends cet éloge. C'est pourquoi je vais m'étendre et insister sur celui de l'injustice : tu verras par là comment je souhaite que tu t'y prennes pour montrer l'excellence de la justice. Vois si ces conditions te plaisent.

Assurément : est-il un sujet sur lequel un homme sensé puisse aimer davantage à s'entretenir souvent ?

Fort bien. Écoute donc ce que je me suis chargé de t'exposer d'abord, savoir, quelle est, selon l'opinion commune, la nature et l'origine de la justice. Commettre l'injustice est, dit-on, un bien, selon la nature, comme la souffrir est un mal ; mais il y a beaucoup plus de mal à la souffrir que de bien à la commettre. Tour à tour on commit et on souffrit l'injustice ; on goûta de l'un et de l'autre ; à la fin ceux qui ne pouvaient ni opprimer [359a] ni échapper à l'oppression, jugèrent qu'il était de l'intérêt commun de s'accorder pour ne se faire désormais aucune injustice. De là prirent naissance les lois et les conventions ; et l'on appela légitime et juste ce qui fut ordonné par la loi. Telle est l'origine et l'essence de la justice : elle tient le milieu entre le plus grand bien qui est le pouvoir d'opprimer avec impunité, et le plus grand mal qui est l'impuissance à se venger de l'oppression. Dans cette position intermédiaire, la justice n'est pas aimée comme un bien en

elle-même ; mais l’impuissance où l’on est de commettre l’injustice la fait respecter : car celui qui peut la commettre, et qui est vraiment homme, n’a garde de s’assujettir à une pareille convention ; ce serait folie de sa part. Voilà, Socrate, la nature de la justice, et l’origine qu’on lui donne. Mais veux-tu mieux voir encore qu’on ne l’embrasse que malgré soi, dans l’impuissance de la violer ? Faisons une supposition. Donnons à l’homme de bien et au méchant le pouvoir illimité de tout faire. Suivons-les ensuite, et voyons où la passion les conduira l’un et l’autre. Bientôt nous surprendrons l’homme de bien s’engageant dans la même route que le méchant, entraîné, comme lui, par le désir d’avoir sans cesse davantage, désir dont toute nature poursuit l’accomplissement comme un bien, mais que la loi réprime et réduit par la force au respect de l’égalité. Le meilleur moyen de leur donner le pouvoir dont je parle, c’est de leur prêter le privilège merveilleux qu’eut, dit-on, Gygès, l’aïeul du Lydien[3]. Gygès était un des bergers au service du roi qui régnait alors en Lydie. Après un grand orage où la terre avait éprouvé de violentes secousses, il aperçut avec étonnement une profonde ouverture dans le champ même où il faisait paître ses troupeaux ; il y descendit, et vit, entre autres choses extraordinaires qu’on raconte, un cheval d’airain creux et percé à ses flancs de petites portes à travers lesquelles, passant la tête, il aperçut dans l’intérieur un cadavre d’une taille en apparence plus qu’humaine, qui n’avait d’autre ornement qu’un anneau d’or à la main. Gygès prit cet anneau et se retira. C’était la coutume des bergers de s’assembler tous les mois, pour envoyer rendre compte au roi de l’état des troupeaux ; le jour de l’assemblée étant venu, Gygès s’y rendit et s’assit parmi les bergers avec son anneau. Or il arriva qu’ayant tourné par hasard le chaton en dedans, il devint aussitôt invisible à ses voisins, et l’on parla de lui comme d’un absent. Étonné, il touche encore légèrement

l’anneau, ramène le chaton en dehors et redevient visible. Ce prodige éveille son attention ; il veut savoir s’il doit l’attribuer à une vertu de l’anneau, et des expériences réitérées lui prouvent qu’il devient invisible lorsqu’il tourne la bague en dedans, et visible lorsqu’il la tourne en dehors. Alors plus de doute : il parvient à se faire nommer parmi les bergers envoyés vers le roi ; il arrive, séduit la reine, s’entend avec elle pour tuer le roi et s’empare du trône. Supposez maintenant deux anneaux semblables, et donnez l’un au juste et l’autre au méchant. Selon toute apparence, vous ne trouverez aucun homme d’une trempe d’âme assez forte pour rester inébranlable dans sa fidélité à la justice et pour respecter le bien d’autrui, maintenant qu’il a le pouvoir d’enlever impunément tout ce qu’il voudra de la place publique, d’entrer dans les maisons pour y assouvir sa passion sur qui bon lui semble, de tuer les uns, de briser les fers des autres, et de faire tout à son gré comme un dieu parmi les hommes. En cela rien ne le distinguerait du méchant, et ils tendraient tous deux au même but. Ce serait là une grande preuve que personne n’est juste par choix, mais par nécessité, et que ce n’est point un bien de l’être puisqu’on devient injuste dès qu’on peut l’être impunément. Oui, conclura le partisan de la doctrine que j’expose, l’homme a raison de croire que l’injustice lui est plus avantageuse que la justice ; et quiconque, avec un tel pouvoir, ne voudrait ni commettre aucune injustice ni toucher au bien d’autrui, serait regardé, par tous ceux qui seraient dans le secret, comme le plus malheureux et le plus insensé des hommes ; tous cependant feraient en public son éloge, se trompant mutuellement, dans la crainte d’éprouver eux-mêmes quelque injustice.

Voilà pour le premier point ; maintenant je ne vois qu’un moyen de bien juger la condition des deux hommes dont nous parlons : c’est de les considérer à part l’un et l’autre dans le

plus haut degré de justice et d'injustice, Pour cela, n'ôtons rien à la justice de l'un ni à l'injustice de l'autre, et supposons-les parfaits chacun dans leur genre. Et d'abord qu'il en soit du méchant comme des artistes supérieurs. Un pilote, un médecin habile voit jusqu'où son art peut aller ; ce qui est possible, il l'entreprend ; ce qui ne l'est pas, il l'abandonne ; et s'il fait une faute, il sait la réparer. De même l'homme injuste qui veut l'être à un degré supérieur, doit conduire ses entreprises injustes avec tant d'habileté qu'il ne soit pas découvert ; s'il se laisse surprendre, c'est un homme qui ne sait pas son métier. Le chef-d'œuvre de l'injustice est de paraître juste sans l'être. Donnons-lui donc toute la perfection de l'injustice : qu'il commette les plus grands crimes et qu'il se fasse la plus grande réputation de vertu ; s'il fait un faux pas, qu'il sache se relever ; si ses crimes découverts l'accusent, qu'il soit assez éloquent pour persuader son innocence ; qu'enfin il sache emporter de force ce qu'il ne peut obtenir autrement, soit par son courage personnel et sa puissance, soit par le concours de ses amis et par ses richesses. En face de ce personnage, représentons-nous le juste homme simple, généreux, qui veut, dit Eschyle[4], être bon et non le paraître. Aussi ôtons-lui cette apparence ; car avec elle il sera comblé d'honneurs et de récompenses, et alors on ne saura plus s'il est juste pour la justice elle-même ou pour ces honneurs et ces récompenses. Dépouillons-le de tout excepté de la justice, et rendons le contraste parfait entre cet homme et l'autre : sans être jamais coupable, qu'il passe pour le plus scélérat des hommes ; que son attachement à la justice soit mis à l'épreuve de l'infamie et de ses plus cruelles conséquences ; et que jusqu'à la mort il marche d'un pas ferme, toujours vertueux et paraissant toujours criminel ; afin qu'arrivés tous deux au dernier terme, l'un de la justice, l'autre de l'injustice, on puisse juger quel est le plus heureux.

Admirable ! mon cher Glaucon, m’écriai-je ; avec quel zèle tu mets à nu ces deux hommes, pour les faire mieux juger !

Je fais tout ce que je peux, reprit Glaucon. Ces deux hommes supposés tels que je viens de les dépeindre, il n’est pas malaisé, ce me semble, de dire le sort qui les attend l’un et l’autre. Je vais donc l’essayer, et s’il m’échappe quelques paroles trop dures, souviens-toi, Socrate, que ce n’est pas moi qui parle, mais ceux qui préfèrent l’injustice à la justice. À les entendre, le juste, tel que je l’ai représenté, sera fouetté, mis à la torture, chargé de fers ; on lui brûlera les yeux ; à la fin, après avoir souffert tous les maux, il sera mis en croix ; alors il faudra bien qu’il reconnaisse qu’il ne s’agit pas d’être juste, mais de le paraître. C’est à l’homme injuste qu’il eût beaucoup mieux valu appliquer les paroles d’Eschyle : car, diront-ils, c’est lui qui s’attache à quelque chose de réel au lieu de régler sa vie sur l’apparence, et qui veut non paraître injuste, mais l’être,

> Son esprit est un champ fertile
> Où germent en foule les sages projets[5].

Comme il passe pour juste, il a toute autorité dans l’État ; il se marie où il lui plaît lui et les siens, il forme des liaisons de plaisir ou d’affaires avec qui bon lui semble, et, outre cela, il tire avantage de tout, parce que l’injustice ne l’effraie pas. À quoi qu’il prétende, soit en public soit en particulier, il l’emporte sur tous ses rivaux et attire tout à lui : de cette manière il s’enrichit, fait du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, offre aux dieux des sacrifices et des présents magnifiques et sait bien mieux que le juste se rendre favorables les dieux et les hommes auxquels il veut plaire : d’où l’on peut conclure, ce semble, qu’il est aussi plus chéri des dieux. C’est ainsi, Socrate, qu’ils soutiennent que la

condition de l’homme injuste est plus heureuse que celle du juste, et par rapport aux hommes et par rapport aux dieux.

Quand Glaucon eut fini de parler, je me disposais à lui faire quelque réponse ; mais son frère Adimante prit la parole : Socrate, dit-il, crois-tu la question suffisamment développée ?

Pourquoi pas ? lui dis-je.

On a oublié précisément l’essentiel.

Hé bien ! tu sais le proverbe, que le frère vienne au secours du frère. Ainsi supplée aux omissions de ton frère. Il en a dit assez cependant pour me mettre hors de combat et dans l’impuissance de défendre la justice.

Toutes tes défaites sont inutiles, reprit Adimante ; écoute aussi ce que j’ai à dire. C’est le contraire de ce que tu viens d’entendre, une apologie de la justice et une censure de l’injustice ; cela rendra plus sensible ce que me semble avoir voulu Glaucon. Les pères recommandent à leurs enfants la pratique de la justice, et en général toute personne fait la même recommandation à ceux dont le soin lui est confié ; mais ce n’est pas en vue de la justice même, mais en vue de la bonne renommée qui l’accompagne, afin que paraissant justes ils obtiennent les dignités, les alliances honorables et tous les autres biens que procure au juste sa réputation, comme le disait Glaucon. On porte bien plus loin encore l’avantage d’une bonne réputation ; on l’étend jusqu’auprès des dieux, et on ne tarit pas sur les biens dont les dieux comblent les justes, au dire du bon Hésiode et d’Homère. L’un dit que les dieux ont fait les chênes pour les justes : pour eux,

Leur cime porte des glands et leur tronc des abeilles : Les brebis succombent sous leur riche toison[6].

Et mille autres belles choses semblables. Homère tient à peu près le même langage :

… Tel un juste ou un bon roi qui, semblable aux dieux[7],
Soutient le bon droit : pour lui la terre
Porte de l’orge et du froment, et les arbres sont chargés de fruits.
Ses troupeaux se multiplient ; la mer lui fournit des poissons.

Musée[8] et son fils accordent aux justes, au nom des dieux, des récompenses encore plus grandes : ils les conduisent après la mort dans les demeures de Pluton, les font asseoir, couronnés de fleurs, aux banquets des hommes vertueux, et là tout le temps se passe à s’enivrer, comme si une ivresse éternelle était la plus belle récompense de la vertu. Selon d’autres, les dieux ne bornent point là ces récompenses : l’homme saint et fidèle à ses serments revit dans sa postérité qui se perpétue d’âge en âge[9]. Voilà sur quels motifs ils célèbrent la justice. Pour les méchants et les impies, après leur mort, ils les plongent aux enfers dans la boue, et les condamnent à porter de l’eau dans un crible : pendant leur vie, ils les vouent à l’infamie, et tous ces supplices, que Glaucon regarde comme le partage des justes qui passent pour méchants, ils les appellent sur la tête des méchants eux-mêmes et rien de plus. Telle est leur manière de louer la justice et de blâmer l’injustice.

Écoute maintenant, ô Socrate, un autre langage. Je l’emprunte au peuple et [364a] aux poètes. Tous n’ont qu’une voix pour vanter la beauté de la tempérance et de la justice, mais aussi pour montrer qu’elles sont difficiles et pénibles, tandis que la licence et l’injustice n’ont rien que de doux et de facile ; l’opinion seule et la loi y attachent de la honte. Ils disent

qu’assez généralement il y a plus de profit à attendre de l’injustice que de la justice ; ils sont enclins à honorer en public et en particulier et à regarder comme heureux les méchants qui ont des richesses et d’autres moyens de puissance, à mépriser et à fouler aux pieds le juste, s’il est faible [364b] et indigent, tout en convenant que le juste est meilleur que le méchant. Mais de tous les discours, les plus étranges sont ceux qu’ils tiennent sur les dieux et la vertu. À les entendre, les dieux laissent tomber sur beaucoup d’hommes vertueux la disgrâce et le malheur, tandis que les méchants jouissent d’un sort prospère. De leur côté, des sacrificateurs ambulants, des devins, assiégeant les portes des riches, leur persuadent qu’ils ont obtenu des dieux, par certains sacrifices et enchantements, le pouvoir [364c] de leur remettre les crimes qu’ils ont pu commettre, eux ou leurs ancêtres, au moyen de jeux et de fêtes. Quelqu’un a-t-il un ennemi auquel il veuille nuire, homme de bien ou méchant, n’importe, il pourra le faire à peu de frais : ils ont certains secrets pour séduire ou forcer les dieux et disposer de leur pouvoir. Et ils appuient toutes leurs prétentions du témoignage des poètes. Veulent-ils prouver que le mal est aisé,

On est à l’aise dans le chemin du vice ;
[364d] La voie est unie : elle est très rapprochée de nous ;
Mais les dieux ont placé la sueur en avant de la vertu[10].

Et on a, pour y parvenir, un chemin long et escarpé. Veulent-ils montrer qu’on peut gagner les dieux, ils citent ces vers d’Homère :

… Les dieux eux-mêmes se laissent fléchir :
Avec des sacrifices et des prières flatteuses,

[364e] Des libations et la fumée des victimes, on les apaise Quand on s’est rendu coupable envers eux[11].

Ils invoquent une foule de livres composés par Musée et par Orphée[12], enfants de la Lune et des neuf Muses ; et sur ces autorités, ils persuadent non seulement à de simples particuliers, mais à des états, que certains sacrifices accompagnés de fêtes peuvent expier les crimes [365a] des vivants et même des morts ; ils appellent ces cérémonies *Purifications*[13], quand elles ont pour but de nous délivrer des maux de l’autre vie : on ne peut les négliger, sans s’attendre à de grands supplices.

Tous ces discours, mon cher Socrate, sous mille formes et avec le même caractère sur le degré d’estime accordé à la vertu et au vice par les dieux et les hommes, quelle impression pensons-nous qu’ils fassent sur l’âme d’un jeune homme doué d’heureuses dispositions, qui, écoutant avec empressement tout ce qu’on lui dit, est déjà capable d’y réfléchir et d’en tirer des conséquences par rapport à ce qu’il doit être [365b] et à la route qu’il doit prendre pour bien vivre ? N’est-il pas vraisemblable qu’il se dira à lui-même avec Pindare[14] : *Monterai-je au palais élevé de la justice, ou marcherai-je dans le sentier de la fraude oblique pour assurer le bonheur de ma vie ?* On me dit que si je suis juste sans le paraître, je n’ai aucun avantage à recueillir ; que le travail seul et la peine m’attendent, tandis qu’un sort fortuné est le partage de l’homme criminel qui sait se donner l’apparence de la vertu. [365c] Or, puisque l’apparence, au dire des sages, est plus forte que la vérité[15] et peut tant sur le bonheur, il faut me tourner tout entier de ce côté ; il faut présenter au dehors et de tous les côtés l’image de la vertu et traîner en arrière le renard rusé et trompeur du très habile Archiloque[16]. Mais, dira-t-on, il est difficile au méchant de se cacher toujours ; je répondrai

[365d] qu’il n’y a pas de grandes entreprises sans difficulté ; et qu’après tout, pour être heureux, je n’ai point d’autre route à suivre que celle qui m’est tracée par ces discours. Pour éviter d’être découvert, j’aurai des amis et des conjurés : il est aussi des maîtres qui m’apprendront à tromper le peuple et les juges. J’emploierai tantôt l’éloquence et tantôt la force, et j’aurai le privilège d’échapper à la vengeance des lois. Mais je ne pourrai ni me cacher des dieux ni leur faire violence ? Mais s’ils n’existent point ou s’ils ne se mêlent point des choses d’ici-bas, peu m’importe [365e] qu’ils me connaissent ou non pour ce que je suis. Et s’il y en a et s’ils s’occupent des hommes, je ne le sais que par ouï-dire et par les poètes qui ont fait la généalogie de ces dieux. Or, ces mêmes poètes m’apprennent aussi qu’on peut les fléchir et détourner leur colère par des sacrifices, des prières et des offrandes. Il faut les croire en tout, ou ne les croire en rien. S’il faut les croire, je serai injuste et du fruit de mes injustices je ferai aux dieux [366a] des sacrifices. Juste, je n’aurais pas à craindre leur vengeance, mais aussi je perdrais le profit attaché à l’injustice : injuste, j’ai d’abord un profit assuré ; ensuite tout coupable que je suis, en adressant des supplications aux dieux, je les gagne et j’échappe au châtiment. Mais je serai puni aux enfers dans ma personne ou dans celle de mes descendants, pour le mal que j’aurai fait sur la terre ? Il est, répondra un homme qui raisonne, il est des purifications qui ont un grand pouvoir ; il est des dieux libérateurs, [366b] s’il faut en croire de grands états et les poètes, enfants des dieux et prophètes inspirés. Pour quelle raison m’attacherais-je donc encore à la justice de préférence à l’injustice, puisque je n’ai qu’à couvrir celle-ci de belles apparences pour que tout me réussisse à souhait auprès des dieux et auprès des hommes pendant la vie et après la mort, comme le disent à la fois et le peuple et les sages ? Après tout ce que je viens de dire, [366c] Socrate,

comment un homme qui a quelque vigueur d'âme et de corps, des richesses ou de la naissance, pourra-t-il se résoudre, je ne dis pas à embrasser le parti de la justice, mais à ne pas rire des éloges qu'on lui donnera en sa présence ? Bien plus, je suppose que quelqu'un puisse démontrer la fausseté de tout ce que j'ai dit et croie par de bonnes raisons que la justice est le plus grand des biens, loin de s'irriter contre l'homme injuste, il trouve beaucoup de motifs pour l'excuser. Il sait qu'à l'exception de ceux à qui l'excellence de leur nature inspire une horreur naturelle pour le mal ou qui s'en abstiennent [366d] parce que la science les éclaire, personne ne s'attache par choix à la justice, et que si on blâme l'injustice, c'est que la lâcheté, la vieillesse ou quelque autre infirmité, mettent dans l'impuissance de la commettre. La preuve en est qu'entre des hommes qui sont dans ce cas, le premier qui reçoit le pouvoir d'être injuste est le premier à en user, autant qu'il dépend de lui.

Tout ce malentendu n'a d'autre cause que celle même qui a provoqué, de la part de mon frère et de la mienne, la discussion que nous avons avec toi, Socrate : [366e] je veux dire qu'à commencer par les anciens héros dont les discours se sont conservés jusqu'à nous dans la mémoire des hommes, tous ceux qui se sont portés, comme toi, pour les défenseurs de la justice, n'ont loué que la gloire, les honneurs, les récompenses qui y sont attachées, et de même n'ont blâmé l'injustice que par ses suites ; personne n'a considéré la justice et l'injustice telles qu'elles sont en elles-mêmes dans l'âme humaine, loin des regards des dieux et des hommes, et n'a montré, ni en vers ni en prose, que l'une est le plus grand mal de l'âme et l'autre son plus grand bien. [367a] Si dès le commencement vous nous aviez tous parlé dans ce sens et inculqué ce principe dès l'enfance, au lieu d'être en garde contre l'injustice d'autrui, chacun de nous, devenu pour lui-

même une sentinelle vigilante, craindrait de laisser pénétrer dans son âme l'injustice comme le plus grand des maux. Thrasymaque ou quelque autre en aurait peut-être dit autant et plus que moi sur le juste et l'injuste, bouleversant témérairement, à mon avis, la nature de l'un et de l'autre. Pour moi, [367b] à ne te rien cacher, si j'ai tant prolongé ce discours, c'est que je désire en entendre la réfutation. En conséquence, ne te borne pas à nous montrer que la justice est préférable à l'injustice ; explique-nous les effets que l'une et l'autre produisent par elles-mêmes dans l'âme et qui font que l'une est un bien et l'autre un mal. Néglige l'apparence et l'opinion, comme Glaucon te l'a recommandé. Car si tu ne vas pas jusqu'à faire abstraction de l'opinion vraie et même jusqu'à admettre la fausse, nous dirons que tu ne loues point la justice, mais l'opinion qu'on s'en fait ; que [367c] tu ne blâmes aussi dans le vice que les apparences ; que tu nous conseilles l'injustice pourvu qu'elle se cache à tous les regards, et que tu conviens avec Thrasymaque que la justice n'est utile qu'au fort et non à celui qui la possède ; qu'au contraire l'injustice, utile et avantageuse à elle-même, n'est nuisible qu'au faible. Puisque tu as mis la justice au rang de ces biens excellents qu'on doit rechercher pour les avantages qui les accompagnent et encore plus pour eux-mêmes, comme la vue, [367d] l'ouïe, la raison, la santé et les autres biens qui ont une vertu naturelle et indépendante de l'opinion, loue la justice par ce qu'elle a en soi d'avantageux, et blâme l'injustice par ce qu'elle a en soi de nuisible. Laisse à d'autres les éloges fondés sur les récompenses et sur l'opinion. Je souffrirais peut-être dans la bouche d'un autre cette manière de louer ainsi la justice et de blâmer l'injustice par leurs effets extérieurs ; mais dans la tienne je ne le pourrais, à moins que tu ne le voulusses absolument, d'autant que, pendant tout le cours de ta vie, [367e] la justice a été l'unique objet de tes

réflexions. Qu'il ne te suffise donc pas de nous montrer qu'elle est meilleure que l'injustice : fais-nous voir comment, par leur vertu propre, dans l'âme où elles habitent, que les dieux et les hommes en aient connaissance ou non, l'une est un bien et l'autre est un mal.

J'avais toujours admiré l'heureux naturel de Glaucon et d'Adimante, mais en cette circonstance [368a] je fus ravi de leurs discours, et je leur dis : Enfants d'un tel père, c'est avec raison que l'amant de Glaucon commence ainsi l'élégie qu'il composa pour vous, quand vous vous fûtes distingués à la journée de Mégare[17] :

Ô fils d'Ariston, couple divin issu d'un glorieux père.

Cet éloge vous convient parfaitement, ô mes amis ; oui, il faut qu'il y ait en vous quelque chose de divin, si, après avoir pu faire une telle apologie de l'injustice, vous n'êtes pas persuadés qu'elle vaut mieux que la justice. Or, réellement [368b] vous n'en êtes pas persuadés : vos mœurs et votre conduite me le prouveraient quand vos discours m'en feraient douter. Mais plus j'ai cette conviction, plus mon embarras est grand. D'un côté je ne sais, en vérité, comment défendre la justice ; il paraît que cela passe mes forces ; et il le faut bien, car je croyais avoir clairement prouvé contre Thrasymaque que la justice est meilleure que l'injustice ; et cependant mes preuves ne vous ont pas satisfaits. Et d'un autre côté, il m'est impossible de trahir la cause de la justice : je ne puis sans impiété souffrir [368c] qu'on l'attaque devant moi sans la défendre, quand il me reste encore un souffle de vie et assez de force pour parler. Ainsi je ne vois rien de mieux à faire que de la défendre comme je pourrai.

Aussitôt Glaucon et les autres me conjurèrent d'employer à sa défense tout ce que j'avais de force et de ne point abandonner la discussion, sans avoir essayé de découvrir la nature du juste et de l'injuste et ce qu'il y a de réel dans les avantages qu'on leur attribue. Je répondis qu'il me semblait que la recherche où ils voulaient m'engager était très délicate et demandait une vue pénétrante ; [368d] mais, ajoutai-je, puisque aucun de nous ne se pique d'avoir les lumières suffisantes, voici comment je crois qu'il faudrait s'y prendre. Si des personnes qui ont la vue basse, ayant à lire de loin des lettres écrites en petit caractère, apprenaient que ces mêmes lettres se trouvent écrites ailleurs en gros caractères sur une surface plus grande, il leur serait, je crois, très avantageux d'aller lire d'abord les grandes lettres, et de les confronter ensuite avec les petites pour voir si ce sont les mêmes.

Il est vrai, reprit Adimante ; mais que vois-tu de semblable [368e] dans notre recherche sur la nature de la justice ?

Je vais te le dire. La justice ne se rencontre-t-elle pas dans un homme et dans un État ?

Oui.

Mais un État est plus grand qu'un homme ?

Sans doute.

Par conséquent la justice pourrait bien s'y trouver en caractères plus grands et plus aisés à discerner. Ainsi nous rechercherons d'abord, [369a] si tu le trouves bon, quelle est la nature de la justice dans les États : ensuite nous l'étudierons dans chaque homme, et nous reconnaîtrons en petit ce que nous aurons vu en grand.

C'est fort bien dit.

Mais en assistant, par la pensée, à la naissance d’un État, ne verrions-nous pas aussi la justice et l’injustice y prendre naissance ?

Il se pourrait bien.

Nous aurions alors l’espérance de découvrir plus aisément ce que nous cherchons.

[369b] Assurément.

Hé bien ! veux-tu que nous commencions ? Ce n’est pas, je crois, une petite entreprise. Délibère.

Notre parti est pris. Fais ce que tu dis.

Selon moi, ce qui donne naissance à un État, c’est l’impuissance de chaque individu de se suffire à lui-même, et le besoin qu’il éprouve de mille choses ; ou bien à quelle autre cause un État doit-il son origine[18] ?

À nulle autre.

[369c] Ainsi le besoin d’une chose ayant engagé un homme à se joindre à un homme, et le besoin d’une autre chose, à un autre homme, la multiplicité des besoins a réuni dans une même habitation plusieurs hommes pour s’entraider, et nous avons donné à cette association le nom d’État : n’est-ce pas ?

Oui.

Mais on ne fait part à un autre de ce qu’on a pour en recevoir ce qu’on n’a pas qu’en croyant y trouver son avantage.

Oui, certes.

Voyons donc ; jetons par la pensée les fondements d'un État. Ces fondements seront nécessairement nos besoins : [369d] or, le premier et le plus grand de tous, n'est-ce pas la nourriture d'où dépend la conservation de notre être et de notre vie ?

Oui.

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

Il est vrai.

Mais comment l'État fournira-t-il à tous ces besoins ? ne faudra-t-il pas pour cela que l'un soit laboureur, un autre architecte, un autre tisserand ? Ajouterons-nous encore un cordonnier ou quelque autre artisan semblable ?

Il le faut bien.

Tout État est donc essentiellement composé de quatre ou cinq personnes.

[369e] Cela est évident.

Mais quoi ! faut-il que chacun fasse le métier qui lui est propre pour tous les autres ? que le laboureur, par exemple, prépare à manger pour quatre et y mette par conséquent quatre fois plus de temps et de peine, ou vaudrait-il mieux que, sans s'embarrasser des autres, et travaillant pour lui seul, [370a] il employât la quatrième partie du temps à préparer sa nourriture, et les trois autres parties à se bâtir une maison, à se faire des habits et des souliers ?

Peut-être, Socrate, le premier procédé serait-il plus commode.

Je n'en serais pas surpris, car au moment où tu parles, je fais réflexion que chacun de nous [370b] n'apporte pas en naissant

les mêmes dispositions ; que les uns sont propres à faire une chose, les autres à faire une autre. Qu’en penses-tu ?

Je suis de ton avis.

Les choses en iraient-elles mieux si un seul faisait plusieurs métiers, ou si chacun se bornait au sien ?

Si chacun se bornait au sien.

Il est encore évident, ce me semble, qu’une chose est manquée lorsqu’elle n’est pas faite en son temps.

Oui.

Car l’ouvrage n’attend pas la commodité de l’ouvrier ; mais c’est à l’ouvrier à s’occuper [370c] de l’ouvrage quand il le faut.

Sans contredit.

D’où il suit qu’il se fait plus de choses, qu’elles se font mieux et plus aisément, lorsque chacun fait celle à laquelle il est propre, dans le temps marqué, et sans s’occuper de toutes les autres.

Assurément.

Ainsi il nous faut plus de quatre citoyens pour les besoins dont nous venons de parler. Si nous voulons, en effet, que tout aille bien, [370d] le laboureur ne doit pas faire lui-même sa charrue, sa bêche, ni les autres instruments aratoires. Il en est de même de l’architecte auquel il faut beaucoup d’outils, du tisserand et du cordonnier.

N’est-ce pas ?

Oui.

Voilà donc les charpentiers, les forgerons et les autres ouvriers semblables qui vont entrer dans le petit État et l’agrandir.

Sans doute.

Ce ne sera pas l’agrandir beaucoup que d’y ajouter des bergers et des pâtres de toute espèce, afin que [370e] le laboureur ait des bœufs pour le labourage, l’architecte, des bêtes de somme pour le transport de ses matériaux, le tisserand et le cordonnier, des peaux et des laines.

Un État qui réunit déjà tant de personnes n’est plus si petit.

Ce n’est pas tout. Il est presque impossible de s’établir dans quelque lieu que ce soit sans y avoir besoin de denrées étrangères.

En effet, cela est impossible.

Notre État aura donc encore besoin de personnes chargées d’aller chercher ce qui lui manque dans les États voisins.

Oui.

Mais que ces personnes viennent les mains vides, [371a] sans rien apporter qui puisse servir à ceux auxquels elles demandent ce qui leur manque à elles-mêmes, elles s’en retourneront aussi les mains vides.

Je le crois.

Il faudra donc travailler non seulement pour les besoins de l’État, mais pour les échanges à faire avec les étrangers.

Oui.

Notre État aura besoin, par conséquent, d’un plus grand nombre de laboureurs et d’autres ouvriers.

Évidemment.

Il nous faudra de plus des gens qui se chargent de l’importation et de l’exportation des divers objets ; et c’est là ce qu’on appelle des commerçants : n’est-ce pas ?

Oui.

Nous aurons donc besoin de commerçans ?

Certainement.

Et si le commerce se fait par mer, il nous faudra [371b] encore un grand nombre de personnes habiles à faire ce genre de commerce.

Oui, un grand nombre.

Mais dans l’intérieur même de la cité, comment les citoyens se feront-ils part les uns aux autres des fruits de leur travail ? Car c’est dans ce but qu’on s’est associé et qu’on a formé un État.

Il est évident que ce sera par vente et par achat.

De là la nécessité d’un marché et d’une monnaie, signe de la valeur des objets échangés.

Sans doute.

[371c] Mais si le laboureur, ou quelque autre artisan, ayant porté au marché ce qu’il a à vendre, n’a pas pris justement le temps où les autres ont besoin de sa marchandise, restera-t-il oisif au marché, laissant son travail interrompu ?

Point du tout. Il y a des gens qui ont vu l'inconvénient qui en résulterait, et qui ont offert leurs services pour le prévenir. Dans les États sagement réglés, ce sont ordinairement des personnes d'un corps débile, et incapables de faire aucun autre ouvrage. Leur profession est de rester [371d] au marché, d'acheter aux uns ce qu'ils ont à vendre et de revendre aux autres ce qu'ils ont besoin d'acheter.

En conséquence notre État ne peut se passer de marchands. N'est-ce pas le nom que l'on donne à ceux qui se tiennent sur la place publique pour acheter et revendre, réservant le nom de commerçans pour ceux qui voyagent d'un État à l'autre ?

Oui.

[371e] Il y a encore, ce me semble, d'autres gens à employer, gens peu dignes par leur esprit de faire partie d'un État, mais dont le corps robuste est à l'épreuve de la fatigue. Ils trafiquent des forces de leur corps, et appellent salaire l'argent que leur procure ce trafic, d'où leur vient, je crois, le nom de mercenaires : n'est-ce pas ?

Oui.

Les mercenaires entrent donc aussi dans la composition d'un État ?

À ce qu'il me semble.

Hé bien, Adimante, notre État est-il déjà assez grand pour que rien n'y manque ?

Peut-être.

Mais où la justice et l'injustice s'y rencontrent-elles ? Où crois-tu qu'elles prennent naissance dans tout cela ?

[372a] Je ne le vois pas, Socrate, à moins que ce ne soit dans les rapports des citoyens les uns envers les autres, en faisant tout ce que nous venons de dire.

Peut-être as-tu rencontré juste ; mais il faut voir encore, sans nous rebuter. Et d'abord considérons quelle sera la manière de vivre de ces hommes dont nous venons de déterminer tous les besoins. Ils se procureront de la nourriture, du vin, des vêtements, des chaussures ; ils se bâtiront des maisons : pendant l'été, ils travailleront ordinairement peu vêtus et nu-pieds ; pendant [372b] l'hiver, bien vêtus et bien chaussés. Leur nourriture sera de farine d'orge et de froment dont ils feront des pains et de beaux gâteaux, que l'on servira sur du chaume ou des feuilles bien nettes ; ils mangeront, eux et leurs enfants, couchés sur des feuilles d'if et de myrte ; ils boiront du vin, chanteront les louanges des dieux, couronnés de fleurs, vivant ensemble joyeusement, et ne faisant pas plus [372c] d'enfants qu'ils n'en peuvent nourrir, dans la crainte de la pauvreté ou de la guerre.

Ici Glaucon m'interrompant : il paraît, me dit-il, qu'ils n'auront rien à manger avec leur pain.

Tu as raison, lui dis-je ; j'avais oublié qu'ils auront encore du sel, des olives, du fromage, des ognons et les autres légumes que produit la terre et qu'on peut cuire. Je ne veux pas même les priver de dessert. Ils auront des figues, des pois, des fèves, et feront griller [372d] sous la cendre les baies du myrte et les faînes du hêtre qu'ils mangeront en buvant modérément. C'est ainsi que, tranquilles et pleins de santé, ils parviendront jusqu'à la vieillesse et laisseront à leurs enfants l'héritage de cette vie heureuse.

Si tu formais un État de pourceaux, les engraisserais-tu autrement ? s'écria-t-il.

Que faut-il donc faire, mon cher Glaucon ?

Ce qu'on fait d'ordinaire. Si tu veux qu'ils soient à leur aise, fais-les manger à table, coucher sur des lits, [372e] et sers-leur les mets et les desserts qui sont en usage aujourd'hui.

Fort bien ; j'entends. Ce ne serait plus simplement l'origine d'un État que nous chercherions, mais celle d'un État plein de délices. Peut-être ne serait-ce pas un mal : nous pourrions bien découvrir aussi de cette manière par où la justice et l'injustice s'introduisent dans les États. Toujours est-il que le véritable État, celui dont la constitution est saine, est tel que je viens de le décrire. Maintenant si vous voulez que nous en considérions un autre gonflé d'humeurs, rien ne nous en empêche. [373a] Il y a apparence que plusieurs ne seront pas contents de ces dispositions ni de notre régime de vie : à ceux-là il faudra encore des lits, des tables, des meubles de toute espèce, des ragoûts, des parfums, des odeurs, des courtisanes, des friandises et de tout cela avec profusion. On ne mettra plus simplement au rang des choses nécessaires celles dont nous parlions tout à l'heure, une demeure, des vêtements, une chaussure : on va désormais employer la peinture avec ses mille couleurs : il faut avoir de l'or, de l'ivoire et de toutes les matières précieuses : n'est-ce pas ?

[373b] Oui.

Dans ce cas, agrandissons l'État. En effet, l'État sain que nous avions fondé ne peut plus suffire ; il faut le grossir d'une multitude de gens que le luxe seul introduit dans les États, comme les chasseurs de toute espèce, et ceux dont le métier consiste à imiter, par des figures, des couleurs et des sons ; de plus les poètes, avec leur cortège ordinaire, les rapsodes, les acteurs, les danseurs, les entrepreneurs et ouvriers en tout genre, entre autres [373c] ceux qui travaillent pour les

ornements de femme, et encore une foule de personnes employées à leur service. N’aurons-nous pas besoin de gouverneurs et de gouvernantes, de nourrices, de coiffeuses, de barbiers, de traiteurs, de cuisiniers et même de porchers ? Tout cela ne se trouvait pas dans l’État tel que nous l’avions fait d’abord, car il n’en avait pas besoin ; mais maintenant on ne pourra s’en passer, non plus que de toutes les espèces d’animaux dont il prendra fantaisie à chacun de manger.

Comment s’en passer en effet ?

[373d] Mais en menant ce train de vie, les médecins nous seront bien plus nécessaires qu’auparavant.

Beaucoup plus.

Et le pays qui suffisait auparavant à l’entretien de ses habitants ne sera-t-il pas désormais trop petit ?

Cela est vrai.

Si donc nous voulons avoir assez de pâturages et de terres à labourer, il nous faudra empiéter sur nos voisins, et nos voisins en feront autant par rapport à nous, si, franchissant les bornes du nécessaire, ils se livrent comme nous à une insatiable cupidité.

[373e] Cela est à peu près inévitable.

Après nous ferons la guerre, Glaucon ? ou quel autre parti prendre ?

Nous ferons la guerre.

Ne parlons point encore des biens ni des maux que la guerre apporte avec elle ; disons seulement que nous avons découvert l’origine de ce fléau si funeste aux États et aux particuliers.

Fort bien.

Il faut donc encore agrandir l'État [374a] pour y donner place à une armée nombreuse qui puisse aller à la rencontre de l'ennemi et défendre l'État avec tout ce qu'il possède et tout ce que nous venons d'énumérer.

Les citoyens ne pourront-ils pas faire cela eux-mêmes ?

Non, si en procédant à la formation de l'État nous avons établi un principe vrai. Or, s'il t'en souvient, nous avons établi qu'il est impossible qu'un seul homme fasse bien plusieurs métiers à la fois.

Tu as raison.

[374b] N'est-ce pas un métier, à ton avis, que la guerre ?

Certainement. Crois-tu que l'État ait plus besoin d'un bon cordonnier que d'un bon guerrier ?

Nullement.

Nous n'avons pas voulu que le cordonnier fût en même temps laboureur, tisserand ou architecte, mais seulement cordonnier, afin qu'il en fît mieux son métier. Nous avons de même appliqué chacun au métier auquel il est propre et dont il doit s'occuper exclusivement [374c] pendant toute sa vie, pour l'exercer avec succès. Penses-tu qu'il ne soit pas aussi de la plus grande importance de bien exercer le métier de la guerre ? ou ce métier est-il si facile qu'un laboureur, un cordonnier ou quelque autre artisan puisse être en même temps guerrier, tandis que pour être excellent joueur de dés ou d'osselets, on doit s'y appliquer sérieusement dès l'enfance ? [374d] Quoi ! il suffira de prendre un bouclier, ou quelque autre arme, pour devenir tout à coup un bon soldat ; tandis qu'en vain prendrait-

on en main les instruments de quelque autre art que ce soit, jamais on ne deviendrait par là ni artisan ni athlète, à moins d'avoir une connaissance exacte des principes de chaque art et d'en avoir fait un long apprentissage !

Si cela était, les instruments seraient alors d'un bien grand prix.

Ainsi plus le métier de ces gardiens de l'État est important, [374e] plus ils doivent y apporter de loisir, d'étude et de soins.

Je le crois.

Ne faut-il pas aussi pour ce métier des dispositions naturelles ?

Sans doute.

C'est donc à nous de choisir, si nous le pouvons, ceux qui par leur naturel sont les plus propres à la garde de l'État.

Ce choix nous regarde.

Nous nous sommes chargés d'un soin bien difficile ; cependant ne perdons pas courage ; faisons tout ce que nos forces nous permettront.

[375a] Oui, certes.

Ne trouves-tu aucun rapport entre le jeune guerrier et le chien courageux considérés comme gardiens ?

Que veux-tu dire ?

Qu'ils doivent avoir l'un et l'autre de la sagacité pour découvrir l'ennemi, de la vitesse pour le poursuivre, de la force pour le combattre, quand ils l'auront atteint.

Ils doivent avoir tout cela.

Et du courage encore pour bien combattre.

Sans contredit.

Mais un cheval, un chien, un animal quelconque, peut-il être courageux, s'il n'est enclin à là colère ? N'as-tu pas remarqué [375b] que la colère est quelque chose d'indomptable, et qu'elle rend l'âme intrépide et incapable de céder au danger ?

Je l'ai remarqué.

Ainsi tu vois quelles qualités du corps conviennent au gardien de l'État.

Oui.

Et pour l'âme, c'est le penchant à la colère.

Oui.

Mais, mon cher Glaucon, ce naturel irascible ne rendra-t-il pas les guerriers féroces entre eux et à l'égard des autres citoyens ?

Il est difficile qu'il en soit autrement.

[375c] Il faut cependant qu'ils soient doux pour leurs compatriotes et terribles pour leurs ennemis : sans quoi, avant qu'on vienne les attaquer pour les détruire, ils se seront bientôt détruits eux-mêmes.

Il est vrai.

Que faire donc ? où trouverons-nous un naturel à la fois doux et irascible ? La colère et la douceur se repoussent ; et cependant si l'une ou l'autre lui manque, il n'y a pas de bon gardien. Il est comme impossible de sortir de cette difficulté,

[375d] d’où on peut conclure qu’un bon gardien ne se trouve nulle part.

J’en ai peur.

J’hésitai quelque temps, et après avoir réfléchi à ce que nous venions de dire : Mon cher ami, dis-je à Glaucon, si nous sommes dans l’embarras, nous le méritons bien, pour avoir perdu de vue notre comparaison.

Comment ?

Nous n’avons pas songé qu’il existe des natures où se rencontrent ces deux qualités opposées, ce que nous regardions comme impossible.

Où donc ?

Cela peut se voir en différents animaux, et surtout [375e]dans celui que nous comparions au guerrier. Tu sais que le naturel des chiens de bonne race est d’être extrêmement doux envers ceux qu’ils connaissent, et tout le contraire pour ceux qu’ils ne connaissent pas.

Je le sais.

La chose est donc possible ; et quand nous voulons pour l’État un gardien semblable, nous ne demandons rien qui ne soit dans la nature.

Non.

Ne te semble-t-il pas qu’il manque encore quelque chose à celui qui est destiné à garder les autres, et qu’outre la colère, il faut qu’il soit naturellement philosophe ?

[376a] Comment cela ? je ne t’entends pas.

Tu peux voir cet instinct dans le chien, et cela est bien admirable dans un animal.

Quel instinct ?

Il aboie contre ceux qu'il ne connaît pas, quoiqu'il n'en ait reçu aucun mal, et flatte ceux qu'il connaît, quoiqu'ils ne lui aient fait aucun bien : n'as-tu pas admiré cela dans le chien ?

Je n'y ai pas fait beaucoup d'attention jusqu'ici ; mais il est vrai qu'il fait comme tu dis.

Et par là il manifeste un naturel heureux [376b] et vraiment philosophe.

Comment ?

En ce qu'il ne distingue l'ami de l'ennemi que parce qu'il connaît l'un et ne connaît pas l'autre ; or, s'il n'a pas d'autre règle pour discerner l'ami de l'ennemi, comment ne serait-il pas avide d'apprendre ?

Il ne peut pas en être autrement.

Mais être avide d'apprendre ou être philosophe, n'est-ce pas la même chose ?

Oui.

Concluons donc avec confiance que l'homme aussi, [376c] pour être doux envers ceux qu'il connaît et qui sont ses amis, doit être naturellement philosophe et avide d'apprendre.

Concluons ainsi.

Par conséquent le gardien de l'État, pour être excellent, doit être à la fois philosophe, colère, agile et fort.

Certainement.

Voilà les qualités du gardien de l’État. Mais quelle éducation lui donnerons-nous ? Examinons auparavant si cette recherche peut nous servir relativement [376d] au but de notre entretien, qui est de connaître comment la justice et l’injustice prennent naissance dans un État, afin de ne point négliger une question importante ou d’éviter des longueurs.

Je pense, reprit le frère de Glaucon, que cette recherche nous est utile pour arriver à notre but.

Alors, certes, il ne faut pas l’abandonner, mon cher Adimante, quelque longue qu’elle puisse être.

Non, sans doute.

Allons, faisons en paroles l’éducation de nos guerriers, à notre aise et par manière de conversation.

[376e] Il le faut.

Quelle éducation convient-il de leur donner ? N’est-il pas difficile d’en trouver une meilleure que celle qui est en usage depuis longtemps ? Elle consiste à former le corps par la gymnastique et l’âme par la musique.

Oui.

Et l’éducation ne commencera-t-elle pas par la musique plutôt que par la gymnastique ?

Comment ?

Les discours ne sont-ils pas du ressort de la musique ?

Oui.

Et n’y en a-t-il pas de deux sortes, les uns vrais, les autres mensongers ?

Oui.

[377a] Les uns et les autres doivent servir à l’éducation, et d’abord ceux qui sont des mensonges.

Je ne comprends pas ta pensée.

Quoi ! tu ne sais pas que les premiers discours qu’on tient aux enfants sont des fables ! Elles ont du vrai, mais en général le mensonge y domine. On amuse les enfants avec ces fables avant de les envoyer au gymnase.

Cela est vrai.

Voilà pourquoi je disais qu’il faut commencer par la musique plutôt que par la gymnastique.

À la bonne heure.

Tu n’ignores pas qu’en toutes choses la grande affaire est le commencement, [377b] surtout à l’égard d’êtres jeunes et tendres ; car c’est alors qu’ils se façonnent et reçoivent l’empreinte qu’on veut leur donner.

Tu as raison.

En ce cas, souffrirons-nous que les enfants écoutent toutes sortes de fables imaginées par le premier venu, et que leur esprit prenne des opinions la plupart du temps contraires à celles dont nous reconnaîtrons qu’ils ont besoin dans l’âge mûr ?

Non, jamais.

Il faut donc nous occuper d’abord de ceux qui composent des fables, [377c] choisir leurs bonnes pièces et rejeter les autres. Nous engagerons les nourrices et les mères à raconter aux enfants les fables dont on aura fait choix, et à s’en servir pour former leurs âmes avec encore plus de soin qu’elles n’en mettent à former leurs corps. Quant aux fables dont elles les amusent aujourd’hui, il faut en rejeter le plus grand nombre.

Lesquelles ?

Nous jugerons des petites compositions de ce genre par les plus grandes ; car, grandes et petites, [377d] il faut bien qu’elles soient faites sur le même modèle et produisent le même effet. N’est-il pas vrai ?

Oui ; mais je ne vois pas quelles sont ces grandes fables dont tu parles.

Celles d’Hésiode, d’Homère et des autres poètes ; car toutes les fables qu’ils ont débitées et qu’ils débitent encore aux hommes sont remplies de mensonges.

Quelles fables encore, et qu’y blâmes-tu ?

J’y blâme ce qui mérite avant et par dessus tout d’être blâmé, des mensonges d’un assez mauvais caractère.

Que veux-tu dire ?

[377e] Des mensonges qui défigurent les dieux et les héros, semblables à des portraits qui n’auraient aucune ressemblance avec les personnes que le peintre aurait voulu représenter.

Je conviens que cela est digne de blâme : mais comment ce reproche convient-il aux poètes ?

D’abord il a imaginé sur les plus grands des dieux le plus grand et le plus monstrueux mensonge, celui qui raconte[19] qu’Uranus a fait ce que lui attribue Hésiode, et comment [378a] Cronus s’en vengea. Quand la conduite de Cronus et la manière dont il fut traité à son tour par son fils seraient vraies, encore faudrait-il, à mon avis, éviter de les raconter ainsi à des personnes dépourvues de raison, à des enfants ; il vaudrait mieux les ensevelir dans un profond silence, ou s’il est nécessaire d’en parler, le faire avec tout l’appareil des mystères, devant un très petit nombre d’auditeurs, après leur avoir fait immoler, non pas un porc[20], mais quelque victime précieuse et rare, afin de rendre encore plus petit le nombre des initiés.

Sans doute, car de pareils récits sont dangereux.

[378b] Aussi, mon cher Adimante, seront-ils interdits dans notre État. Il n’y sera pas permis de dire à un enfant qu’en commettant les plus grands crimes il ne fait rien d’extraordinaire, et qu’en tirant la plus cruelle vengeance des mauvais traitements qu’il aura reçus de son père, il ne fait qu’une chose dont les premiers et les plus grands des dieux lui ont donné l’exemple.

Non, par Jupiter ; ce ne sont pas là des choses qui soient bonnes à dire.

Et si nous voulons que les gardiens de l’État regardent comme une infamie de se quereller entre eux à tout propos, [378c] nous passerons absolument sous silence les guerres des dieux, les pièges qu’ils se dressent et leurs querelles. Il n’y a d’ailleurs rien de vrai dans ces fables. Il faut encore se bien garder de faire connaître, soit par des récits, soit par des représentations figurées, les guerres des géants[21] et ces haines de toute espèce qui ont armé les dieux et les héros contre leurs

proches et leurs amis. Au contraire, si nous voulons persuader que jamais la discorde n’a régné entre les citoyens d’un même État, et qu’elle ne peut y régner sans crime y il faut [378d] que les vieillards de l’un et de l’autre sexe ne disent rien aux enfants dès leur plus jeune âge et à mesure qu’ils avancent dans la vie, qui ne tende à cette fin, et il faut que les poètes soient obligés de donner aussi le même sens à leurs fictions. Il sera aussi défendu parmi nous de dire que Junon a été chargée de chaînes par son fils[22], et Vulcain précipité du ciel par son père pour s’être mis au devant des coups portés à sa mère[23], et de raconter tous ces combats des dieux imaginés par Homère, soit qu’il y ait ou non allégorie ; car un enfant n’est pas en état de discerner ce qui est allégorique de ce qui ne l’est pas ; et tout ce qu’on livre à l’esprit crédule de cet âge, s’y grave en traits ineffaçables. C’est pourquoi il importe extrêmement que les premières choses qu’il entendra soient des fables les plus propres à le porter à la vertu.

Cela est sensé ; mais si on nous demandait quelles sont les fables qu’il est à propos de faire, que répondrions-nous ?

Mon cher Adimante, ni toi ni moi ne sommes poètes [379a] en ce moment, mais fondateurs d’un État. Il nous convient de savoir d’après quel modèle les poètes doivent composer leurs fables et de leur défendre de s’en écarter, mais ce n’est point à nous d’être poètes.

Tu as raison ; mais encore quelles règles prescriras-tu pour la composition des fables dont les dieux sont le sujet ?

Les voici. D’abord, dans l’épopée comme dans l’ode et la tragédie, les poètes représenteront toujours Dieu tel qu’il est.

Il le faut en effet.

[379b] Mais Dieu n’est-il pas essentiellement bon ? et doit-on en parler autrement ?

Qui en doute ?

Rien de ce qui est bon n’est nuisible.

Non, ce me semble.

Ce qui n’est pas nuisible, ne nuit pas en effet.

Non.

Ce qui n’est pas nuisible, fait-il le mal ?

Pas davantage.

S’il ne fait pas le mal, il n’est pas non plus cause du mal.

Comment le serait-il ?

Ce qui est bon est bienfaisant.

Oui.

Et par conséquent cause de ce qui se fait de bien.

Oui.

Ce qui est bon n’est donc pas cause de tout ; il est cause du bien, mais il n’est pas cause du mal.

[379c] Cela est incontestable.

Ainsi Dieu étant essentiellement bon, n’est pas cause de tout, comme on le dit souvent ; il n’est cause que d’une petite partie des choses qui nous arrivent, et non pas du reste ; car nos biens sont en petit nombre, en comparaison de nos maux ; or il

est la seule cause des biens, mais pour les maux, il faut en chercher la cause partout ailleurs qu'en lui.

Rien de plus vrai, à mon avis.

On ne doit donc pas admettre sur l'autorité d'Homère, ou de tout [379d] autre poète, une erreur, au sujet des dieux, aussi absurde que celle-ci :

… Sur le seuil du palais de Jupiter[24]
Sont placés deux tonneaux remplis l'un de biens, l'autre de maux.

Ni que celui pour qui Jupiter puise dans l'un et dans l'autre,

Éprouve tantôt du mal et tantôt du bien[25] ;

Mais que celui pour lequel il ne puise que du mauvais côté,

La faim dévorante le poursuit sur la terre féconde[26].

Et ailleurs :

Jupiter est le distributeur des biens et des maux[27].

Si un poète nous raconte que ce fut Jupiter et Minerve qui poussèrent Pandare[28] à rompre la foi des serments et la trêve, nous lui refuserons nos éloges. Il en sera de même de la querelle des dieux apaisée par le jugement [380a] de Thémis et de Jupiter[29]. Nous ne permettrons pas non plus de dire comme Eschyle, en présence des jeunes gens :

Quand Dieu veut la ruine d’une famille,
Il fait naître l’occasion de la punir[30].

Si quelque poète représente sur la scène où ces ïambes se récitent, les malheurs de Niobé, ou de la famille de Pélops ou des Troyens, nous ne souffrirons pas qu’il dise que ces malheurs sont l’ouvrage de Dieu ; ou s’il les lui attribue, il doit en rendre raison à près comme nous ; [380b] il doit dire que Dieu n’a rien fait que de juste et de bon, et que le châtiment a tourné à l’avantage des coupables. Si nous ne souffrons pas non plus que le poète appelle le châtiment un malheur et attribue ce malheur à Dieu, nous lui permettrons de dire que les méchants sont à plaindre, en ce qu’ils ont eu besoin d’un châtiment, et que Dieu, en les châtiant, a fait leur bien. Mais employons tous nos moyens à réfuter celui qui dirait qu’un Dieu bon est auteur de quelque mal : jamais, dans un État qui doit avoir de bonnes lois, [380c] ni vieux ni jeunes ne doivent tenir ou entendre de pareils discours sous le voile de la fiction, soit en vers soit en prose, parce qu’ils sont impies, dangereux et absurdes.

Cette loi me plaît beaucoup ; elle a mon suffrage.

Ainsi la première des lois et des règles sur les choses religieuses prescrira de reconnaître et dans les discours ordinaires et dans les compositions poétiques que Dieu n’est pas l’auteur de tout, mais seulement du bien.

Cela suffit.

[380d] Vois donc quelle sera la seconde loi : Doit-on regarder Dieu comme un enchanteur, qui se plaît en quelque sorte à nous tendre des pièges ; tantôt quittant la forme qui lui est

propre, pour prendre des figures étrangères, tantôt nous trompant par des changements apparents, et nous faisant croire qu'ils sont réels ? N'est-ce pas plutôt un être simple et de tous les êtres celui qui sort le moins de sa forme ?

Je ne suis pas en état de te répondre pour le moment.

Mais quoi ! lorsqu'un être quitte la forme qui lui est propre, n'est-il pas nécessaire que ce changement vienne de lui-même ou d'un autre ?

Oui.

D'abord pour les changements qui viennent d'une cause étrangère, les êtres les mieux constitués ne sont-ils pas ceux qui y sont le moins soumis ? Par exemple, les corps les plus sains et les plus robustes ne sont-ils pas les moins affectés par les aliments et le travail, et n'en est-il pas de même des plantes par rapport aux ardeurs du soleil, aux vents [381a] et aux autres outrages des saisons ?

Sans doute.

L'âme n'est-elle pas aussi d'autant moins troublée et altérée par les accidents extérieurs qu'elle est plus courageuse et plus sage ?

Oui.

Par la même raison, tous les ouvrages de main d'homme, les édifices, les meubles, les vêtements résistent au temps et à tout ce qui peut les détruire, à proportion qu'ils sont bien travaillés et formés de bons matériaux.

Cela est vrai.

[381b] Un être est donc, en général, d’autant moins exposé au changement qu’il est plus parfait, soit qu’il tienne cette perfection de la nature ou de l’art, ou de l’un et de l’autre.

Cela doit être.

Mais Dieu est parfait avec tout ce qui tient à sa nature.

Oui.

Ainsi Dieu est l’être le moins susceptible de recevoir plusieurs formes.

Certainement.

Serait-ce donc de lui-même qu’il changerait de forme ?

Oui, s’il est vrai qu’il en change.

Et ce changement de forme serait-il en mieux ou en pis ?

[381c] Nécessairement si Dieu change ce ne peut être qu’en mal ; car nous n’avons garde de dire qu’il manque à Dieu aucune perfection.

Très bien. Cela posé, crois-tu, Adimante, qu’un être, quel qu’il soit, homme ou dieu, prenne volontiers de lui-même une forme inférieure à la sienne ?

Impossible.

Il est donc impossible que Dieu veuille se donner une autre forme, et chacun des dieux, étant de sa nature aussi excellent qu’il peut être, doit conserver la forme qui lui est propre dans une immuable simplicité.

Il me semble que cela est de toute nécessité.

[381d] Qu’aucun poète, mon cher ami, ne s’avise donc de nous dire que

… Les dieux prenant la figure de voyageurs de divers pays,
Parcourent les villes sous des déguisements de toute espèce[31],

ni de nous débiter leurs mensonges sur Protée[32] et Thétis[33], ni de nous représenter dans la tragédie, ou dans tout autre poème, Junon sous la figure d’une prêtresse qui mendie

Pour les enfants bienfaisants du fleuve Argien Inachus[34],

ni enfin d’imaginer beaucoup d’autres fictions semblables. Que les mères n’aillent pas non plus, sur la foi des poètes, effrayer leurs enfants en leur faisant de mauvais contes, qu’il y a des dieux qui errent pendant la nuit, sous la figure d’étrangers de tous les pays ; ce serait à la fois faire injure aux dieux et rendre les enfants encore plus timides.

Il faut bien qu’elles s’en gardent.

Mais si les dieux sont réellement par eux-mêmes incapables de tout changement, est-il vrai qu’ils nous font croire du moins qu’ils se montrent sous cette grande variété de figures étrangères, par une sorte d’imposture et par des tours d’enchanteurs ?

Peut-être bien.

[382a] Un dieu voudrait-il mentir en parole ou en action, en nous présentant un fantôme au lieu de lui-même ?

Je ne sais.

Quoi ! tu ne sais pas que le vrai mensonge, si je puis parler ainsi, est également détesté des hommes et des dieux ?

Qu’entends-tu par là ?

J’entends que personne ne consent volontairement à ce que la partie la plus importante de lui-même soit trompée, et surtout sur les choses les plus importantes ; et qu’il n’est rien qu’on craigne davantage.

Je ne te comprends pas encore.

[382b] Tu crois que je dis quelque chose de bien relevé. Non ; je dis que ce qu’on supporte avec le plus de peine, c’est d’être trompé ou de l’avoir été, c’est-à-dire d’ignorer ce qui est ; c’est dans l’âme que personne ne veut avoir ni garder le mensonge, et c’est là surtout qu’il excite la haine.

À la bonne heure.

Le vrai mensonge, c’est donc, avec beaucoup de justesse dans l’expression, l’ignorance qui affecte l’âme de celui qui a été trompé ; car le mensonge qui se produit au dehors par la parole est une imitation de ce qui se passe dans l’âme, une sorte de copie qui le manifeste plus tard ; ce n’est pas un mensonge [382c] dans toute sa pureté. N’est-il pas vrai ?

Tu as raison.

Le vrai mensonge est détesté non seulement des dieux, mais des hommes.

Je le pense.

Mais pour le mensonge dans les paroles, n’est-il pas des circonstances où il perd ce qu’il a d’odieux, parce qu’il devient utile ? et n’a-t-il pas son utilité, lorsqu’on s’en sert, par exemple, contre des ennemis, ou même envers un ami que la fureur ou la démence porterait à quelque mauvaise action, le mensonge devenant alors un remède qu’on emploie pour le détourner de son dessein ? Et encore dans les compositions poétiques dont [382d] nous venons de parler, lorsque dans notre ignorance de ce qui s’est réellement passé dans les temps anciens, nous donnons à nos fictions toute la vraisemblance possible, ne rendons-nous pas là le mensonge utile ?

Cela est très vrai.

Mais comment le mensonge deviendrait-il jamais utile à Dieu ? L’ignorance de ce qui s’est passé dans les temps anciens le réduirait-elle à mentir avec vraisemblance ?

Il serait ridicule de le dire.

Par conséquent, on ne peut pas trouver en Dieu un poète menteur.

Non.

Mentirait-il à cause des ennemis qu’il redoute ?

[382e] Il s’en faut bien.

Ou à cause de ses amis furieux ou insensés ?

Mais les furieux et les insensés ne sont pas aimés des dieux.

Aucune raison n’oblige donc Dieu à mentir.

Non.

Tout ce qui est divin est en opposition complète avec le mensonge.

Oui.

Essentiellement simple et vrai en parole ou en action, Dieu ne change pas de forme et ne trompe personne ni par des fantômes ni par des discours, ni par des signes envoyés de lui dans la veille ou dans les rêves.

[383a] Il me semble qu'on ne peut pas nier cela.

Tu approuves donc cette seconde loi : personne dans le discours ordinaire ni dans des compositions poétiques, ne représentera les dieux comme des enchanteurs qui prennent différentes formes et nous trompent par des mensonges en parole ou en action.

Oui, je l'approuve.

Ainsi, tout en louant bien des choses dans Homère, nous ne louerons pas le passage où il raconte que Jupiter envoya un songe à Agamemnon[35] ; ni celui d'Eschyle où Thétis rappelle qu'Apollon, [383b] chantant à ses noces,

… Avait vanté d'avance son bonheur de mère,
Et promis à ses enfants une longue vie exempte de maladies.
Après m'avoir annoncé un sort chéri des dieux,
Il applaudit à mon bonheur dans un hymne qui me combla de joie.
Je ne croyais pas que le mensonge pût jamais sortir
De cette bouche divine, la source de tant d'oracles.
Ce dieu qui s'assit et chanta au banquet de mon hyménée,
Ce dieu qui m'annonça tant de bonheur, ce même dieu est le meurtrier de mon fils[36]…

[383c] Quand un poète viendra nous parler ainsi des dieux, nous refuserons avec indignation de l’entendre ; et de semblables discours seront également interdits aux maîtres chargés de l’éducation de la jeunesse, si nous voulons que nos guerriers deviennent des hommes religieux et semblables aux dieux, autant que la faiblesse humaine peut le permettre.

J’approuve ces règles, et suis d’avis qu’on en fasse autant de lois.

Notes

1. ↥ Sur les diverses sortes de biens, voyez le *Philèbe* ainsi que l'argument.
2. ↥ Les anciens croyaient que les serpens se laissaient charmer et adoucir par les chants. Virgile, *Eclog.* VIII, v. 71.
3. ↥ Crésus. Cette fable est racontée différemment par Hérodote, I, 8.
4. ↥ *Les Sept devant Thèbes*, v. 577.
5. ↥ *Les Sept devant Thèbes*, v. 577-579.
6. ↥ Hésiode, *Les œuvres et les jours*, v. 230.
7. ↥ Hom., *Odyss.*, XIX, 109. Le vers 110 des éditions est omis ici ainsi que dans Plutarque, *ad Principem ineruditum*. Édit. de Reiske, t. 9, p. 122.
8. ↥ Sur la vie de Musée et sur son fils Eumolpe, qui fonda les Mystères d'Éleusis, voyez Passow, *Musæos*, p. 21, *præfat.*, et Creuser, *Symbolik*, t. IV, p. 342, sqq.
9. ↥ Hésiode, *Les œuvres et les jours*, v. 282.
10. ↥ *Les œuvres et les jours*, 285-90.
11. ↥ *Iliade*, IX, 493.
12. ↥ Voyez sur les livres de Musée et d'Orphée, Gesner, *Præf. ad Orph.*, p. 47 ; Fabricius, *Biblioth. græc.*, t. I, p. 120, et Passow, *Mus.*, p. 21 et 40.
13. ↥ Τελεταί.
14. ↥ Voyez Heyne, t. III, p. 81, et Boeckh, *Pindari, fragmenta*, CCXXXII, p. 671.
15. ↥ *Simonidis Fragmenta*, CXXIII, édit. de Gaisford, t. I, p. 394.
16. ↥ C'est-à-dire : en apparence la vertu, en réalité la ruse. Archiloque avait fait une ou deux pièces de vers où le renard joue le rôle d'un personnage faux et rusé (*Archilochi Fragmenta*, XXXVI et XXXIX, Gaisford,

t. I, p. 307 et 308 ; *Anthologia Græca* de Jacobs, t. I, p. 46, et *Comment. in Anthol.*, t. I, p. 174). D'où le proverbe, *le Renard d'Archiloque*.

17. ↥ Bataille livrée près de Mégare par les Athéniens contre les Corinthiens, Olymp. 80, 4. Thucydide, I, 105 ; Diodore, XI, 79.

18. ↥ Voyez la critique très-peu fondée qu'Aristote a faite de ce passage, *Politiq.* IV, 4, p. 146. Éd. de Schneider, et les justifications faciles qu'en ont donné Patricius, *Discussiones peripateticæ*, t. III, lib. 8, p. 356, et Morgenstern, *de Plat. Repub.*, p. 165.

19. ↥ Hésiode, *Théogonie*, v. 154 et sqq., v. 178 et sqq.

20. ↥ Allusion aux mystères d'Éleusis, où il fallait immoler un porc avant d'être initié. Voyez Aristophane, *La Paix*, v. 373 et seq. et les *Acharniens*, v. 747 et 764, ainsi que le Scholiaste.

21. ↥ Voyez le commencement de l'*Euthyphron*, t. I^{er}, p. 19-21.

22. ↥ Ceci n'est pas dans Homère, où c'est Jupiter lui-même qui enchaîne Junon, *Iliade*, XV, 18 ; mais Suidas, au mot Ἥρα, nous apprend que le mythe rapporté ici était dans Pindare, et qu'on le trouvait aussi dans une comédie d'Épicharme.

23. ↥ *Iliade*, I, 588.

24. ↥ *Iliade*, XXIV, v. 527, et seq.

25. ↥ *Ibid.*, v. 530.

26. ↥ *Ibid.*, v. 532.

27. ↥ On voit ici ordinairement une simple variante du vers célèbre de l'*Iliade*, XIX, 224 ; IV, 84. En ce cas, la variante est bien forte.

28. ↥ *Iliade*, IV, 55.

29. ↥ *Iliade*, XX, 1-30.

30. ↥ Ces vers ïambiques sont probablement tirés de la tragédie de Niobé, qui est perdue. Voyez Wyttenbach, sur Plutarque, t. I, p. 134 et seq.
31. ↥ *Odyssée*, XVII, 485.
32. ↥ *Odyssée*, IV, 364, sq. On croit que Platon fait aussi allusion à un drame satirique d'Eschyle, qui était intitulé *Protée*.
33. ↥ Thétis prit plusieurs formes pour échapper aux embrassemens de son époux Pélée. Voyez Pindare, *Ném*. III, 60. Il était question des métamorphoses de Thétis dans le *Troïle*, drame satirique de Sophocle. Hésiode avait fait aussi, dit-on, un poème des noces de Thétis et de Pélée.
34. ↥ Vers tiré d'un drame satirique d'*Inachus*, que les critiques attribuent à Sophocle, à Eschyle ou à Euripide. Voyez Runhken, *ad Timæum*, p. 9, et Walkenaer, de *Fragm. Eurip.*
35. ↥ *Iliade*, II, 6.
36. ↥ Fragment d'une pièce perdue d'Eschyle, intitulée *Psychostasie*. Voyez Wyttenbach, *Select. princip. histor.*, p. 388.

LIVRE TROISIÈME

Tels sont, à l'égard des dieux, les discours qu'il conviendrait de faire entendre et d'interdire dès l'enfance à des hommes qui devront honorer les dieux et leurs parents et se faire un devoir de s'aimer mutuellement.

Tout cela, dit Adimante, me paraît fort raisonnable.

Maintenant, pour faire des hommes braves, repris-je, ne faut-il pas aussi des discours qui inspirent le mépris de la mort, ou penses-tu qu'on puisse à la fois craindre la mort et avoir du courage ?

Non, par Jupiter.

Un homme persuadé que l'autre monde est un lieu formidable, sera-t-il intrépide en présence de la mort et pourra-t-il dans les combats la préférer à la défaite et à l'esclavage ?

Jamais.

Il nous faut donc surveiller encore ceux qui traitent ce sujet, et les prier de faire l'éloge de l'autre monde, au lieu de le calomnier sans raison ; car leurs récits ne sont ni vrais, ni propres à inspirer de la confiance aux guerriers.

Oui, il le faut.

Nous effacerons par conséquent tous les passages de ce genre, à commencer par ces vers :

J’aimerais mieux être laboureur, au service d’un homme
Pauvre et qui aurait à peine de quoi vivre,
Que de régner sur la foule entière des morts[1] ;

Et ces vers :

… Ne découvrît aux regards des mortels et des immortels
Ce séjour d’épouvante et d’horreur, redouté des dieux eux-mêmes[2] ;

Et ceux-ci :

Grands dieux ! il y a encore de nous dans les demeures de Pluton
Une âme et une ombre, mais sans aucun sentiment[3] ;

Et ceux-là :

Lui seul pense encore, les autres sont des ombres errantes[4] ;

Puis :

Son âme s’envolant de son corps, descend dans les enfers,
Déplorant sa destinée, d’abandonner la force et la jeunesse[5] ;

Et encore :

Son âme s’enfuit sous terre, comme de la fumée,
En gémissant[6]…

Et ceci :

Telles des chauves-souris dans le fond d’un antre sacré,
Voltigent avec des cris, quand une de la troupe est tombée
Du rocher, et s’attachent l’une à l’autre ;
Telles s’en allaient ensemble en gémissant[7]…

Nous conjurerons Homère et les autres poètes de ne pas trouver mauvais que nous effacions ces vers et tous ceux qui leur ressemblent. Ce n’est pas qu’ils ne soient poétiques et que la multitude n’ait du plaisir à les entendre, mais plus ils sont pleins de poésie, plus ils sont dangereux pour des enfants et des hommes qui, destinés à vivre libres, doivent moins s’effrayer de la mort que de l’esclavage.

Tu as raison.

Ainsi nous devrons rejeter encore ces noms odieux et formidables de Cocyte, de Styx, de Mânes, d’Enfers et d’autres du même genre, qui font frémir ceux qui les entendent prononcer. Peut-être ont-ils leur utilité sous quelque rapport : mais nous craignons que la frayeur qu’ils inspirent n’ôtent tout sang-froid aux guerriers, et n’amollisse leur courage.

Notre crainte est bien fondée.

Alors nous devons les supprimer.

Oui.

Et les remplacer dans le simple discours et dans la poésie, par des noms formés dans un esprit tout opposé.

Cela est évident.

Nous retrancherons aussi ces lamentations et ces regrets qu’on met dans la bouche des grands hommes ?

Nous y sommes obligés pour être conséquents.

Voyons auparavant si la raison désavouera ou non cette mesure. Nous disons que le sage ne regardera point la mort comme un mal pour un autre sage qui est son ami.

Oui, nous le disons.

Il ne gémira pas sur lui comme s'il était malheureux.

Non.

Nous disons aussi que le sage se suffit à lui-même et qu'il a sur tous les autres hommes l'avantage de n'avoir besoin de personne pour être heureux.

Cela est vrai.

Ce n'est pas pour lui un malheur intolérable de perdre un fils, un frère, des richesses ou d'éprouver d'autres pertes semblables.

Non.

Lorsqu'un pareil accident lui arrive, au lieu de s'en lamenter, il le supporte avec patience.

Sans doute.

Ainsi nous aurons raison d'ôter aux hommes illustres les pleurs et les gémissements, et de les laisser aux femmes, encore aux femmes ordinaires, et aux hommes lâches, afin que ceux que nous destinons à la garde de l'État rougissent de pareilles faiblesses.

Fort bien.

Nous prierons de nouveau Homère et les autres poètes de ne point montrer dans leurs fictions Achille, le fils d'une déesse,

… Tantôt couché sur le flanc, tantôt
Sur le dos ou la face contre terre ; puis tout-à-coup se levant
Et errant, en proie à la douleur, sur le rivage de la mer immense[8] ;

Et une autre fois

Prenant à deux mains la poussière brûlante
Et s'en couvrant la tête[9]… ;

Ou pleurant et sanglotant sans fin ; ni Priam, ce roi, *presque égal aux dieux, suppliant* tous ses guerriers, et

… Se roulant dans la poussière,
Appelant tour-à-tour chacun d'eux par son nom[10].

Nous les prierons avec plus d'instance encore de ne pas supposer que des dieux se lamentent et s'écrient :

Malheureuse que je suis d'être la mère d'un héros[11] !

Et non seulement des dieux, mais le plus grand des dieux qu'on défigure jusqu'à lui faire dire :

Hélas ! j'aperçois un héros qui m'est cher poursuivi près des remparts :
Et à cette vue mon âme est troublée[12].

Et ailleurs :

Hélas, voici le moment où Sarpédon, le mortel que je chéris le plus,
Doit, par la volonté du destin, tomber sous les coups de Patrocle, fils de Ménœtius[13].

Si en effet, mon cher Adimante, les jeunes gens écoutent de pareilles plaintes avec une attention sérieuse, au lieu de s'en moquer comme de faiblesses indignes des dieux, ils ne pourront pas les croire indignes d'eux-mêmes, puisqu'ils sont hommes, ni se reprocher des discours ou des actions semblables ; mais à la moindre disgrâce, ils s'abandonneront sans honte et sans courage aux gémissements et aux larmes.

Rien n'est plus vrai.

Or, cela ne doit pas être : nous en avons donné une raison qui doit nous persuader, tant que nous n'en trouverons pas une meilleure.

Oui.

Il faut condamner aussi le penchant au rire, car on ne se livre pas à une grande gaîté sans que l'âme éprouve une grande agitation.

Il me semble.

Alors ne souffrons pas qu'on représente devant nous des hommes graves, encore moins des dieux dominés par le rire.

Non, assurément.

Et, s'il faut t'en croire, nous reprendrons Homère d'avoir dit :

Un rire inextinguible éclata parmi les heureux habitants de l’Olympe,
Quand ils virent Vulcain s’agiter pour les servir[14].

Oui, vraiment, si tu veux m’en croire.

Cependant la vérité a des droits dont il faut tenir compte. Si nous avons eu raison de dire que le mensonge inutile aux dieux est quelquefois pour les hommes un remède utile, il est évident que c’est aux médecins à l’employer, et non pas à tout le monde indifféremment.

Cela est évident.

C’est donc aux magistrats qu’il appartient exclusivement de mentir pour tromper l’ennemi ou les citoyens, quand l’intérêt de l’État l’exige. Le mensonge ne doit jamais être permis à d’autres, et nous dirons que le citoyen qui trompe les magistrats est plus coupable que le malade qui trompe son médecin, que l’élève qui cache au maître qui le forme les dispositions de son corps, que le matelot qui n’informe pas le pilote de ce qu’il fait lui ou son camarade à l’égard du vaisseau et de l’équipage.

J’en conviens.

Ainsi tout citoyen

… De la classe des artisans,
Soit devin, ou médecin ou charpentier[15],

s’il est convaincu de mensonge, sera sévèrement puni comme tendant par sa conduite à renverser et à perdre le vaisseau de l’État.

Ce qui arriverait si les actions répondaient aux paroles.

Les jeunes gens n’auront-ils pas encore besoin de la tempérance ?

Assurément.

Or, les principaux effets de la tempérance ne sont-ils pas ordinairement de nous rendre soumis à ceux qui commandent, et maîtres de nous-mêmes en tout ce qui concerne le boire, le manger et les plaisirs de l’amour ?

Il semble.

Alors nous approuverons le passage où Homère fait parler ainsi Diomède :

Ami, assieds-toi en silence et suis mes conseils[16].

Et cet autre :

… Les Grecs s’avançaient bouillant de courage,
Montrant leur respect pour les chefs par leur silence[17]… ;

et les passages semblables.

Très bien.

Mais approuverons-nous aussi ce vers :

Ivrogne, qui a les yeux d’un dogue et le cœur d’une biche[18],

Et ceux qui le suivent et tant d’injures adressées par des inférieurs à leurs supérieurs dans les poètes et les autres écrivains ?

Non.

Je crois en effet que de pareils discours ne sont pas propres à inspirer la modération à la jeunesse, et s'ils lui donnent du goût pour toute autre chose, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Qu'en penses-tu ?

Je pense comme toi.

Hé quoi ! lorsqu'Homère fait dire à Ulysse, le plus sage des Grecs, que rien ne lui paraît plus beau

… Que des tables chargées

De mets délicieux, et un échanson puisant dans le cratère du vin
Qu'il porte et verse à la ronde dans les coupes[19] ;

Et ailleurs,

La mort la plus triste est de périr par la faim[20] ;

Ou lorsqu'il nous montre Jupiter prompt à oublier, dans l'ardeur qui l'entraîne aux plaisirs de l'amour, tous les desseins qu'il a conçus, quand seul il veillait pendant le sommeil des dieux et des hommes, et tellement transporté à la vue de Junon qu'il ne veut pas rentrer dans son palais, mais satisfaire sa passion dans le lieu même où il se trouve ; lorsqu'il lui fait dire que jamais il n'éprouva de si vifs désirs, pas même le jour où ils se virent pour la première fois,

… À l'insu de leurs parents[21] ;

Ou lorsqu'il raconte comment, à la suite de pareils plaisirs, Mars et Vénus[22] furent surpris dans les filets de Vulcain ; crois-tu que tout cela soit bien propre à porter les jeunes gens à la tempérance ?

Il s’en faut bien.

Mais si des héros montrent dans leurs paroles ou dans leurs actions un courage à toute épreuve, il faut se donner le spectacle de leur lutte, et écouter des vers tels que ceux-ci :

Ulysse frappant sa poitrine, parla ainsi à son âme : Courage, ô mon âme ! tu as déjà supporté de plus grands malheurs[23].

Oui, sans doute.

Des braves ne doivent pas accepter les pressens et aimer les richesses.

Jamais.

Il ne faut donc pas leur chanter ce vers :

Les pressens gagnent les dieux et les rois vénérables[24] ;

Ni louer la sagesse de Phénix, gouverneur d’Achille, pour avoir conseillé à ce héros de secourir les Grecs, si on lui fait des pressens, sinon de garder son ressentiment[25]. Jamais nous ne conviendrons qu’Achille lui-même a poussé l’amour du gain jusqu’à accepter des pressens d’Agamemnon[26] et à ne rendre un corps inanimé qu’après en avoir reçu la rançon[27].

De pareils traits ne méritent pas nos éloges.

Je n’ose dire, par respect pour Homère, qu’on est coupable d’attribuer de pareilles actions à Achille et de croire ceux qui les lui attribuent. Non, ce héros n’a jamais fait cette menace à Apollon :

Tu m’as trompé, Phébus, le plus funeste des dieux !

Comme je te punirais, si j'en avais le pouvoir[28] !

Il ne faut point croire qu'il ait été rebelle à la voix d'un dieu, le fleuve Xanthe, et prêt à le combattre[29] ; ni qu'il ait osé dire à l'autre fleuve, le Sperchius, auquel sa chevelure avait été consacrée :

Je veux donner cette chevelure au héros Patrocle[30].

Ni qu'il ait rendu à un mort cet hommage promis à un Dieu. Nous nierons qu'il ait traîné le cadavre d'Hector autour du monument de Patrocle[31], ni égorgé et fait brûler sur le bûcher de son ami des captifs troyens[32]. Nous soutiendrons que tous ces faits sont faux et nous ne souffrirons pas qu'on fasse croire à nos guerriers qu'Achille, le fils d'une déesse et du sage Pelée, qui lui-même était né d'un fils de Jupiter[33], l'élève du vertueux Chiron ait eu l'âme assez désordonnée pour réunir en elle deux vices contraires, la grossièreté jointe à la cupidité, avec un mépris superbe des dieux et des hommes.

Tu as raison.

Gardons-nous aussi de croire et de laisser dire que Thésée, fils de Neptune, et Pirithoüs, fils de Jupiter, ont tenté des enlèvements aussi criminels[34], ni que nul enfant des dieux, nul héros ait osé commettre les cruautés et les impiétés que des fictions calomnieuses leur prêtent aujourd'hui. Mettons les poètes dans l'alternative de ne plus leur imputer ces faits ou de ne plus les reconnaître comme enfants des dieux, et qu'ils ne puissent pas faire l'un et l'autre à la fois. Défendons aussi toute tentative pour persuader à la jeunesse que les dieux engendrent de mauvaises choses, et que les héros ne valent pas mieux que les hommes. Ces discours, nous le disions tout à l'heure, blessent à la fois la religion et la vérité : car nous

avons montré qu’il est impossible que rien de mauvais vienne des dieux.

Certainement.

De plus, ces discours sont dangereux pour ceux qui les écoutent. Quel homme, en effet, ne se pardonnera ses propres crimes, s’il est persuadé qu’il n’est pas plus coupable que

… Les vrais enfants des dieux,
Tout proche de Jupiter, qui ont, au sommet de l’Ida,
Leur autel paternel, dans les pures régions de l’air,
Et qui portent encore dans leurs veines le vrai sang des immortels[35] ?

Ces raisons nous obligent à ne plus permettre de pareilles fictions, de peur qu’elles ne produisent dans la jeunesse une malheureuse facilité à commettre le crime.

Oui, sans doute.

Eh bien, repris-je, puisque nous en sommes sur les discours qu’il convient ou ne convient pas de tenir, n’avons-nous pas quelque autre genre de discours à examiner ? Nous savons comment il convient de parler des dieux, des démons, des héros et des enfers.

Oui.

Il nous resterait les discours sur les hommes.

Cela est évident.

Mais, mon cher ami, il est impossible pour le moment d’en donner les règles.

Pourquoi ?

Parce que nous dirions, je pense, que les poètes et les prosateurs tombent, en parlant des hommes, dans les plus graves erreurs, lorsqu'ils disent que généralement les hommes injustes sont heureux, et les justes malheureux : que l'injustice est utile, tant qu'elle demeure cachée ; qu'au contraire la justice est un profit pour qui ne la possède pas, un mal pour qui la possède. Nous interdirions de pareils discours, en prescrivant à l'avenir de dire le contraire en vers et en prose ; n'est-il pas vrai ?

Je le sais bien.

Mais si tu conviens que j'ai raison, j'en conclurai que tu conviens aussi de ce qui est en question depuis le commencement de cet entretien.

Ta réflexion est juste.

Ainsi remettons à dire quels sont les discours qu'il faut tenir en parlant des hommes, lorsque nous aurons découvert ce que c'est que la justice, et si elle est par elle-même avantageuse à celui qui la possède, soit qu'il passe ou non pour juste.

Très bien.

C'est assez parler du discours en lui-même ; passons à ce qui regarde la diction, et nous aurons traité d'une manière complète du fond et de la forme qu'il convient de donner au discours.

Je ne t'entends pas.

Il faut pourtant m'entendre. Tu y parviendras peut-être mieux d'une autre manière. Tout ce qu'on lit dans les poètes et les faiseurs de fables n'est-ce pas un récit d'événements passés ou pressens ou à venir ?

Sans doute.

Et le récit est simple ou imitatif ou l'un et l'autre à la fois[36].

Je te prie de m'expliquer encore ceci plus clairement.

Je suis, à ce qu'il paraît, un plaisant maître, et je ne saurais me faire entendre. Je vais, comme ceux qui n'ont pas le talent de s'expliquer, tâcher de te faire saisir ma pensée, non plus sous des formes générales, mais par des exemples de détails. Réponds-moi : tu sais qu'au commencement de l'Iliade, Homère raconte que Chrysès pria Agamemnon de lui rendre sa fille, et que celui-ci ayant refusé avec emportement, Chrysès supplia Apollon de le venger de ce refus sur l'armée grecque.

Je sais cela.

Tu sais encore que jusqu'à ces vers :

… Il implorait tous les Grecs
Et surtout les deux Atrides, chefs des peuples[37] ;

Le poète parle en son nom, et ne cherche point à détourner la pensée sur un autre que lui, comme s'il ne parlait pas lui-même. Mais après ces vers, il parle comme s'il était devenu Chrysès, et il s'efforce de nous faire croire que celui qui parle n'est plus Homère, mais le vieillard, prêtre d'Apollon. La plupart des récits de l'Iliade et de l'Odyssée sont de ce genre.

Il est vrai.

N'y a-t-il pas toujours récit, soit que le poète parle lui-même, soit qu'il fasse parler les autres ?

Sans doute.

Mais lorsqu'il parle sous le nom d'un autre, ne disons-nous pas qu'il s'efforce de ressembler par le langage à celui qu'il fait parler ?

Oui.

Or, ressembler à un autre par le langage ou les gestes, n'est-ce pas l'imiter ?

Oui.

Ainsi, en ces occasions, les récits, tant ceux d'Homère que des autres poètes, sont des récits imitatifs.

Fort bien.

Au contraire, si le poète ne se cachait jamais, tout son poème ne serait qu'un récit simple, sans imitation. Mais pour t'empêcher de dire que tu ne comprends pas comment cela peut se faire, je vais te donner un exemple. Si Homère, après avoir dit que Chrysès vint avec la rançon de sa fille et supplia les Grecs, surtout les deux rois, n'eût point parlé comme s'il était devenu Chrysès lui-même, tu sais qu'alors le récit aurait été simple, au lieu d'être imitatif. Voici quelle forme il aurait prise. Je me servirai de la prose, car je ne suis pas poète : « Le prêtre, étant venu, pria les dieux de permettre que les Grecs, vainqueurs de Troie, terminassent heureusement leur expédition. Puis, il demanda que, par respect pour le dieu, on délivrât sa fille et acceptât sa rançon. Tous les Grecs respectaient ce vieillard et accueillaient sa demande. Mais Agamemnon s'emporta ; il lui ordonna de se retirer et de ne plus reparaître en sa présence, de peur que le sceptre et les bandelettes du dieu ne lui fussent désormais d'aucun secours ; et il ajouta que sa fille ne serait délivrée que lorsqu'elle aurait vieilli avec lui dans Argos ; qu'il eût à s'en aller et à ne pas

l’irriter, s’il voulait retourner chez lui sans malheur. Le vieillard se retira tremblant et sans rien dire. Dès qu’il fut éloigné du camp, il adressa une prière à Apollon, l’invoqua sous ses divers noms, et lui rappelant ce qu’il avait fait pour lui plaire, les temples qu’il avait bâtis en son honneur et les victimes choisies qu’il avait immolées, il lui demanda pour récompense de faire expier aux Grecs, sous ses flèches, les pleurs qu’il répandait. » Voilà, mon cher, ce que j’appelle un récit simple, sans imitation.

Je comprends.

Comprends donc qu’il est une espèce de récit opposé à celui-là : c’est lorsque le poète supprimant tout ce qu’il entremêle en son nom aux discours de ceux qu’il fait parler, ne laisse que le dialogue.

Je comprends encore : c’est la forme qui est propre à la tragédie.

Justement. Je crois à présent t’avoir fait comprendre ce que tu ne pouvais d’abord saisir, savoir, que dans la poésie et dans toute composition, il y a des récits de trois espèces. Le premier est tout-à-fait imitatif, et, comme tu viens de dire, il appartient à la tragédie et à la comédie. Le second se fait au nom du poète : tu le trouveras employé particulièrement dans les dithyrambes. Le troisième est un mélange de l’un et de l’autre : on s’en sert dans l’épopée et dans d’autres espèces de poèmes. Tu m’entends.

Oui, j’entends maintenant ce que tu voulais dire.

Rappelle-toi encore qu’antérieurement à ceci nous disions qu’après avoir réglé ce qui concerne le fond du discours, il nous restait à en examiner la forme.

Je me le rappelle.

Je voulais te dire qu'il nous fallait discuter ensemble si nous permettrions aux poètes le récit purement imitatif, ou le récit tantôt simple et tantôt imitatif ; quelles seraient les règles à observer dans ces deux espèces de récits, ou enfin si toute imitation serait interdite aux poètes.

Je pénètre ta pensée : tu veux examiner si la tragédie et la comédie seront admises ou non dans notre État.

Cela peut être, et quelque chose de plus ; car je n'en sais rien pour le moment. Mais il nous faut aller où nous conduira le souffle de la raison.

C'est bien dit.

Examine maintenant, mon cher Adimante, si les gardiens de l'État doivent devenir ou non habiles dans l'imitation ; ou si cette question n'est pas déjà résolue par ce que nous avons dit précédemment, que chacun ne peut bien faire qu'une seule chose, et qu'en faire plusieurs à la fois, c'est le moyen de les manquer toutes et de ne se montrer supérieur dans aucune.

Sans doute.

N'en est-il pas de même par rapport à l'imitation ? Le même homme imitera-t-il moins bien plusieurs choses qu'une seule ?

Oui.

Encore moins pourra-t-il à la fois remplir des fonctions importantes, et imiter plusieurs choses et exceller dans l'imitation. Cela est d'autant moins probable que même, dans deux genres qui paraissent tenir beaucoup l'un de l'autre, comme la tragédie et la comédie, il est difficile à un même

homme de réussir également. N’appelais-tu pas tout à l’heure la tragédie et la comédie des imitations ?

Oui, et tu as raison d’ajouter qu’on ne peut exceller à la fois dans ces deux genres.

On ne peut pas même être à la fois rapsode et acteur.

Non.

Mais il faut même pour la tragédie et la comédie des acteurs différends, et pourtant tout cela est de l’imitation. N’est-ce pas ?

Oui.

Les facultés humaines, Adimante, me semblent encore plus bornées dans leurs diverses applications, de sorte qu’il est impossible à l’homme de bien imiter plusieurs choses, ou de faire sérieusement les choses qu’il reproduit par l’imitation.

Rien n’est plus vrai.

Si nous persistons à dire que les guerriers doivent, abandonnant tous les autres arts, se livrer tout entiers et sans réserve à celui qui défend la liberté de l’État et négliger tout ce qui ne s’y rapporte pas, il ne faut pas qu’ils fassent autre chose ni sérieusement ni par imitation ; ou s’ils imitent quelque chose, il faut que ce soit les qualités qu’il leur convient de posséder dès l’enfance, le courage, la tempérance, la sainteté, la grandeur d’âme et les autres vertus, mais jamais rien de bas et de honteux, de peur qu’ils ne prennent, dans cette imitation, quelque chose de la réalité. N’as-tu pas remarqué que l’imitation, lorsqu’on en contracte l’habitude dès la jeunesse, se change en une seconde nature et modifie en nous la langue, l’extérieur, le ton et le caractère ?

Rien n’est encore plus vrai.

Nous ne souffrirons pas que ceux dont nous prétendons être les instituteurs, et à qui nous faisons un devoir de la vertu, aillent, tout hommes qu’ils sont, imiter une femme, jeune ou vieille, querellant son mari, ou dans son orgueil s’égalant aux dieux, enivrée de son bonheur, ou s’abandonnant dans le malheur aux plaintes et aux lamentations. Encore moins leur permettrons-nous de l’imiter malade, amoureuse ou dans les douleurs de l’enfantement.

Non, certes.

Ni de s’abaisser à des rôles d’esclave.

Non.

Ni sans doute à ceux d’hommes méchants et lâches qui agissent tout au contraire de ce que nous demandons, qui se querellent, s’insultent et tiennent des propos obscènes, soit dans l’ivresse ou de sang-froid ; ni enfin d’imiter rien de ce que font et disent de pareils gens contre eux-mêmes et contre les autres. Je ne crois pas non plus qu’ils doivent s’accoutumer à imiter le langage et la conduite des fous. Il faut connaître les fous et les méchants, hommes et femmes ; il ne faut ni faire ni imiter ce qu’ils font.

Tu as raison.

Doivent-ils imiter encore les forgerons et les autres ouvriers, les rameurs, les patrons de galère et tous les gens de cette classe ?

Comment le devraient-ils, puisqu’il ne leur sera pas même permis de s’occuper de ces métiers ? Ou bien imiteront-ils le hennissement des chevaux, le mugissement des taureaux, le

bruit des fleuves, de la mer, du tonnerre et les autres choses semblables ?

Non, puisque la folie leur est défendue, ainsi que l'imitation de ses actes.

Si donc je te comprends bien, il est une manière de s'exprimer et de raconter qu'adoptera l'homme bien né lorsqu'il aura quelque chose à raconter ; et il en est une autre à laquelle il faudra bien que s'en tienne celui qui n'a reçu ni la même nature ni la même éducation.

Quelles sont ces deux manières de raconter ?

Je crois qu'un honnête homme, lorsqu'il est amené dans un récit à rendre compte de ce qu'a fait ou dit un homme semblable à lui, le représente volontiers dans sa personne et ne rougit pas de cette imitation ; mais c'est surtout lorsque celui qu'il imite montre de la fermeté et de la sagesse, et non lorsqu'il est abattu par la maladie, vaincu par l'amour, dans l'ivresse ou dans quelque situation déplorable. A-t-il au contraire à représenter un homme au dessous de lui par les sentiments, jamais il ne s'abaisse à l'imiter sérieusement ou c'est en passant, lorsque cet homme aura fait quelque chose de bien ; et encore il en rougit, parce qu'il n'est pas accoutumé à imiter cette sorte de gens, et qu'il souffre de se mouler pour ainsi dire sur des hommes qui valent moins que lui, et de prendre les mêmes formes ; si cette imitation n'était un pur badinage, il la repousserait avec mépris.

Cela est vraisemblable.

Son récit sera donc tel que nous l'avons trouvé dans Homère, en partie simple, en partie imitatif, de manière cependant que l'imitation ne paraisse qu'à de longs intervalles. Ai-je raison ?

Oui ; c’est ainsi que doit parler un homme de ce caractère.

Pour l’autre, plus il sera vicieux, plus il sera porté à tout imiter. Il ne croira rien au dessous de lui. Ainsi tout ce que nous avons énuméré tout à l’heure deviendra pour lui l’objet d’une imitation sérieuse et publique, et le bruit du tonnerre, des vents, de la grêle, des essieux, des roues, et le son des trompettes, des flûtes, des chalumeaux, des divers instruments, et l’aboiement des chiens, le bêlement des brebis, le chant des oiseaux ; et son discours ne sera presque tout entier qu’une imitation par la voix et par les gestes, où il entrera à peine quelque chose du récit simple.

Cela doit être.

Tels sont les deux genres de récits dont je voulais parler.

Fort bien.

Or, le premier genre comporte peu de changements, et lorsqu’une fois on aura donné à un discours l’harmonie et le rythme convenables, il faudra, si on veut bien dire, très peu changer de ton, et maintenir presque invariablement la même harmonie et le même rhythme.

C’est comme tu dis.

Dans le second genre, n’est-ce pas le contraire ? Pour bien exprimer ce qu’il doit dire, le récit n’a-t-il pas besoin de toutes les harmonies et de tous les rythmes, parce qu’il change de toutes les manières ?

En effet.

Mais tous les poètes, et en général ceux qui ont à parler, emploient l'un ou l'autre de ces genres, ou un troisième qu'ils forment du mélange des deux autres.

Il le faut bien.

Que ferons-nous donc ? admettrons-nous dans notre État ces trois genres de récit ou adopterons-nous l'un des trois ?

Si mon avis l'emporte, nous nous arrêterons au récit simple qui imite la vertu.

Oui, mais, mon cher Adimante, le récit mélangé a bien de l'agrément ; et le récit opposé à celui que tu choisis plaît infiniment aux enfants, à leurs maîtres et au peuple.

Je conviens qu'il est très agréable.

Tu diras peut-être qu'il ne s'accorde pas avec le plan de notre État, parce qu'il n'y a point chez nous d'homme qui réunisse les talents de deux ou de plusieurs hommes, et que chacun n'y fait qu'une seule chose.

Sans doute.

Voilà pourquoi c'est une chose particulière à notre État, que le cordonnier y est simplement cordonnier, et non pas outre cela pilote ; le laboureur, laboureur, et non pas en même temps juge ; le guerrier, guerrier et non pas encore commerçant, et ainsi des autres.

Il est vrai.

Si jamais un homme habile dans l'art de prendre divers rôles et de se prêter à toutes sortes d'imitation, venait dans notre État et voulait nous faire entendre ses poèmes, nous lui rendrions hommage comme à un être sacré, merveilleux, plein

de charmes, mais nous lui dirions qu'il n'y a pas d'homme comme lui dans notre État, et qu'il ne peut y en avoir ; et nous le congédierions après avoir répandu des parfums sur sa tête et l'avoir couronné de bandelettes[38], et nous nous contenterions d'un poète et d'un faiseur de fables plus austère et moins agréable, mais plus utile, dont le ton imiterait le langage de la vertu, et qui se conformerait, dans sa manière de dire, aux règles que nous aurions établies en nous chargeant de l'éducation des guerriers.

Tel sera notre choix, si nous en avons un à faire.

Il semble, mon cher ami, que nous avons traité à fond cette partie de la musique qui a rapport aux discours et aux fables, puisque nous avons montré quel doit en être et le fond et la forme.

Je suis de ton avis.

Il nous reste donc à régler ce qui regarde le chant et la mélodie.

Oui.

Or, qui ne verrait déjà quelles règles nous devons prescrire sur cette matière pour être conséquents à nos principes ?

Moi, qui pourrais bien faire exception, reprit Glaucon en souriant ; car pour le moment, Socrate, je ne suis pas en état de faire des conjectures sur ce que nous devons dire, quoique je l'entrevoie confusément.

Mais certainement tu es du moins en état de nous dire que le chant a trois éléments, les paroles, l'harmonie et le rythme.

Oh ! pour cela oui.

Sans doute, les paroles chantées n’échappent pas plus que les autres aux règles de composition que nous avons prescrites ?

Non.

Il faut aussi que l’harmonie et le rythme répondent aux paroles.

Oui.

Mais nous avons dit qu’il fallait bannir du discours les plaintes et les lamentations.

Nous l’avons dit avec raison.

Quelles sont les harmonies plaintives[39] ? dis-le-moi, car tu es musicien.

C’est la lydienne mixte et l’aiguë, et quelques autres semblables.

Il faut donc laisser de côté ces harmonies, qui, loin d’être bonnes pour les hommes, ne le sont pas même pour des femmes d’un caractère honnête.

Oui.

Rien n’est plus indigne des gardiens de l’État que l’ivresse, la mollesse et l’indolence.

Sans contredit.

Et quelles sont les harmonies molles et usitées dans les festins ?

L’ionienne et la lydienne, qu’on appelle harmonies lâches.

Peuvent-elles être de quelque utilité pour des gens de guerre ?

D’aucune utilité ; ainsi il pourrait bien ne te rester que les harmonies dorienne et phrygienne.

Je ne me connais pas en harmonies : mais laisse-nous ce mode qui saurait imiter le ton et les mâles accents de l’homme de cœur qui, jeté dans la mêlée ou dans quelque action violente, et forcé par le sort de s’exposer aux blessures ou à la mort, ou bien tombant dans quelque autre malheur, dans toutes ces situations reçoit de pied ferme et sans plier les assauts de la fortune ennemie : laisse-nous encore un autre mode, qui le représente dans des pratiques pacifiques et toutes volontaires, invoquant les dieux, enseignant, priant ou conseillant ses semblables, ou se montrant lui-même docile aux prières, aux leçons et aux conseils d’autrui, et ainsi n’éprouvant jamais de mécompte, comme ne s’enorgueillissant jamais, toujours sage, modéré et content de ce qui lui arrive. Ces deux modes d’harmonie, l’un énergique, l’autre d’un mouvement tranquille, qui imiteront parfaitement les accens de l’homme courageux et sage, malheureux ou heureux, voilà ce qu’il faut nous laisser.

Eh bien, les harmonies que tu veux garder sont précisément celles que je viens de nommer.

Ainsi nous n’aurons pas besoin dans nos chants et notre mélodie, d’instruments à cordes nombreuses et qui rendent toutes les harmonies.

Je ne le crois pas.

Et nous n’aurons pas à entretenir des ouvriers pour fabriquer des triangles, ni des pectis[40], et tous ces instruments à cordes nombreuses et à plusieurs harmonies.

Il y a apparence.

Admettras-tu dans notre État le joueur et le faiseur de flûte ? Cet instrument n’équivaut-il pas à celui qui aurait le plus de cordes, et même ceux qui rendent toutes les harmonies que sont-ils autre chose que des imitations de la flûte[41] ?

Sans doute.

Ainsi pour la ville, nous garderons comme instruments utiles la lyre et le luth, et à la campagne les bergers auront les pipeaux.

Oui, c’est une conséquence naturelle.

Au reste, mon cher ami, nous ne faisons rien de si extraordinaire en préférant Apollon à Marsyas[42], les instruments du dieu à ceux du satyre.

Par Jupiter, je ne le pense point.

Mais je te jure[43] que, sans nous en apercevoir, nous avons bien réformé cet État qui, à nous entendre tout à l’heure, regorgeait de délices.

Et nous avons très bien fait.

Achevons notre réforme ; après l’harmonie, parlons du rythme, et convenons de n’y point rechercher des variations et des mesures de toute espèce, mais les mesures qui répondent à celle d’une âme sage et courageuse. Ce point fixé, exigeons que le nombre ainsi que la mélodie soient dans la dépendance des paroles, telles que nous les voulons, et non les paroles dans celle du nombre et de la mélodie : c’est à toi de nous dire quel est le rythme qui nous convient, comme tu as fait pour l’harmonie.

En vérité, je ne puis te satisfaire. Je te dirai bien, comme ayant étudié cela, que toutes les mesures se réduisent à trois temps[44], comme toutes les harmonies résultent de quatre tons principaux[45], mais je ne saurais te dire quelles mesures expriment telle ou telle situation de la vie.

Hé bien ! nous examinerons dans la suite avec Damon[46] quelles mesures expriment la bassesse, l'insolence, la fureur et les autres vices, ainsi que celles qu'il faut garder pour les vertus opposées. Je crois l'avoir entendu parler, sans bien le comprendre, de certains mètres qu'il appelait, celui-ci énople, lequel était[47] composé de plusieurs autres, celui-là dactyle, cet autre héroïque ; je ne sais comment il les arrangeait et les soutenait au moyen de longues et de brèves ; il parlait encore, à ce que je crois, de l'ïambe et du trochée, pressant et ralentissant la mesure. Je crois aussi qu'il approuvait ou condamnait quelquefois chaque mètre autant que le rythme lui-même, ou je ne sais quoi qui résulte de l'un et de l'autre ; car je ne puis bien te dire ce que c'est ; mais remettons, comme j'ai dit, à conférer là-dessus avec Damon. Cette discussion demande en effet beaucoup de temps ; n'est-ce pas ?

Oui certes.

Tu peux du moins nous dire que l'agrément se trouve où est la beauté du rythme, et son contraire où cette beauté n'est pas.

Sans doute.

Mais la beauté du rythme et de l'harmonie reproduit, en l'imitant, celle des paroles, de même que des paroles sans beauté suivent un rythme et une harmonie analogues ; car nous avons dit que le rythme et l'harmonie sont faits pour les paroles, et non les paroles pour le rythme et l'harmonie.

Oui, l’un et l’autre doivent suivre le discours.

Mais la manière de dire et le discours lui-même ne sont-ils pas l’expression de l’âme ?

Oui.

Et tout le reste ne se confond-il pas dans la même expression avec le discours ?

Oui.

Ainsi la beauté des paroles, celle de l’harmonie et du rythme, ainsi que l’agrément, servent d’expression à la bonté de l’âme ; et je n’entends pas par ce mot la stupidité qu’on appelle, par une espèce d’adoucissement, bonhomie ; j’entends un vrai caractère moral de bonté et de beauté.

À merveille.

Les jeunes guerriers doivent-ils, pour remplir leur destination, aspirer à réunir ces qualités ?

Oui.

Du moins cette réunion semble-t-elle le but des beaux arts, tels que la peinture, et des autres arts, tels que celui du tisserand, du brodeur ou de l’architecte ; celui même de la nature dans la production des corps et des plantes ; car là se rencontrent partout l’agrément et son contraire. Toujours est-il que le défaut d’agrément, de rythme et d’harmonie, est la marque ordinaire d’un esprit et d’un cœur mal faits, de même que les qualités opposées sont l’image et l’expression de l’âme pleine de sagesse et de bonté.

Assurément.

Suffira-t-il de veiller sur les poètes et de les contraindre de nous offrir dans leurs vers un modèle de bonnes mœurs, sinon de renoncer parmi nous à la poésie ? Ne faudra-t-il pas encore surveiller les autres artistes et les empêcher de nous offrir dans les représentations des êtres vivants, dans les ouvrages d'architecture ou de quelque autre genre, une imitation vicieuse, dépourvue de correction, de noblesse et de grâce, et interdire à tout artiste incapable de se conformer à cette règle l'exercice de son art, dans la crainte que les gardiens de l'État, élevés au milieu des images d'une nature dégradée comme au sein de mauvais pâturages, et y trouvant chaque jour leur entretien et leur nourriture, ne finissent par contracter peu à peu, sans s'en apercevoir, quelque grand vice dans leur âme ? Ne devrons-nous pas au contraire rechercher ces artistes qu'une heureuse nature met sur la trace du beau et du gracieux, afin que semblables aux habitants d'un pays sain, les jeunes guerriers ressentent de toutes parts une influence salutaire, recevant sans cesse, en quelque sorte par les yeux et les oreilles, l'impression des beaux ouvrages, comme un air pur qui leur apporte la santé d'une heureuse contrée, et les dispose insensiblement, dès leur enfance, à aimer et à imiter le beau et à mettre entre eux et lui un parfait accord ?

Ces précautions rendraient leur éducation excellente.

Si la musique, mon cher Glaucon, est la partie principale de l'éducation, n'est-ce pas parce que le rythme et l'harmonie ont au suprême degré la puissance de pénétrer dans l'âme, de s'en emparer, d'y introduire le beau et de la soumettre à son empire, quand l'éducation a été convenable, au lieu que le contraire arrive lorsqu'on la néglige ? Le jeune homme, élevé convenablement par la musique, ne saisira-t-il pas avec une étonnante sagacité ce qu'il y a de défectueux et d'imparfait dans les ouvrages de l'art et de la nature, et n'en éprouvera-t-il

pas une impression juste et pénible ? Par cela même, ne louera-t-il pas avec transport ce qu'il y a de beau, ne le recueillera-t-il pas dans son âme pour s'en nourrir et devenir par là homme vertueux, tandis que tout ce qui est laid sera pour lui l'objet d'un blâme et d'une aversion légitimes, et cela dès la plus tendre jeunesse, avant de pouvoir s'en rendre compte au nom de la raison, de cette raison que plus tard, lorsqu'elle arrivera, il accueillera avec tendresse, parce qu'en vertu du rapport intime qui se trouve entre elle et l'éducation qu'il a reçue, elle lui apparaîtra sous des traits familiers ?

Tels sont en effet les avantages que l'on attend de l'éducation par la musique.

Par exemple, quand nous apprenons la lecture, nous ne sommes suffisamment instruits que lorsque nous savons reconnaître le petit nombre de lettres élémentaires dans toutes leurs combinaisons, dans toutes les phrases grandes et petites, sans en dédaigner aucune, et lorsque au contraire nous nous attachons à les distinguer parfaitement partout où elles se rencontrent, persuadés que c'est le seul moyen de devenir jamais grammairien.

Cela est vrai.

Et encore si nous ne connaissons pas les lettres en elles-mêmes, jamais nous n'en reconnaîtrons l'image représentée dans les eaux ou dans les miroirs ; car tout cela est l'objet du même art et de la même étude.

Sans contredit.

Par les dieux immortels, ne puis-je donc pas dire de même que jamais nous ne serons musiciens, ni nous ni les guerriers que nous nous proposons de former, si en présence de la

tempérance, de la force, de la générosité, de la grandeur, des autres vertus leurs sœurs et des qualités contraires partout répandues, nous ne sommes pas en état de reconnaître chacune d'elles partout où elles se rencontrent, non seulement en elles-mêmes, mais dans leurs images, sans en dédaigner une seule, grande ou petite, persuadés que tout cela est l'objet du même art et de la même étude ?

Nous ne pouvons pas dire autrement.

Le plus beau des spectacles pour quiconque pourrait le contempler, ne serait-il pas celui de la beauté de l'âme et de celle du corps unies entre elles, et dans leur parfaite harmonie ?

Assurément.

Or ce qui est très beau est aussi très aimable.

Oui.

Le musicien aimera donc d'un vif amour les hommes qui lui offriront ce spectacle, et ceux qui ne lui offriront pas cette harmonie il ne les aimera pas.

J'en conviens, si l'âme a quelque défaut ; mais si c'est le corps, le musicien ne dédaignera pas pour cela d'aimer.

Je vois que tu aimes ou que tu as aimé un semblable objet d'amour, et je te le pardonne volontiers. Mais dis-moi : l'abus des plaisirs s'accorde-t-il avec la tempérance ?

Comment cela pourrait-il être, puisqu'il ne trouble pas moins l'âme que l'excès de la douleur ?

Et avec les autres vertus ?

Pas davantage.

Ne s’accorde-t-il pas plutôt avec l’emportement et la licence ?

Plus qu’avec toute autre chose.

Connais-tu un plaisir plus grand et plus vif que celui de l’amour sensuel ?

Non : je n’en connais pas même où il y ait plus de fureur.

Au contraire, l’amour qui est selon la raison est un amour sage et réglé du beau et de l’honnête.

Certainement.

Ni la folie ni la licence ne doivent approcher de cet amour raisonnable.

Non.

Par conséquent, la volupté n’en doit pas approcher, et ceux qui s’aiment de l’amour raisonnable doivent la bannir de leur commerce.

Assurément, mon cher Socrate.

Ainsi dans l’État dont nous traçons le plan, tu ordonneras par une loi expresse que les marques de tendresse, d’union, d’attachement que la personne aimée permettra à l’amant de lui donner soient de même nature que celles qu’un père donne à son fils, toujours pour une fin honnête, et qu’en général l’amant, dans le commerce qu’il aura avec l’objet de son amour, ne laisse jamais soupçonner qu’il ait été plus loin, s’il ne veut pas encourir le reproche d’homme sans éducation et sans délicatesse.

Oui.

Te semble-t-il, comme à moi, qu'il ne nous reste plus rien à dire sur la musique ? Cette discussion, en effet, a fini par où elle doit finir ; il est naturel que ce qui se rapporte à la musique, aboutisse à l'amour du beau.

Je suis de ton avis.

Après la musique, c'est par la gymnastique que nous élèverons les jeunes gens.

Sans doute.

Il faut qu'ils s'y appliquent sérieusement pendant toute la vie, à commencer dès l'enfance. Voici ma pensée à ce sujet ; vois si c'est aussi la tienne. Ce n'est pas, à mon avis, le corps, si bien constitué qu'il soit, qui par sa vertu rend l'âme bonne ; c'est au contraire l'âme qui, lorsqu'elle est bonne, donne au corps, par la vertu qui lui est propre, toute la perfection dont il est capable : que t'en semble ?

Je suis de ton avis.

Si donc, après avoir cultivé l'âme avec le soin nécessaire, nous lui laissions la surveillance et la direction de tout ce qui se rapporte au corps, nous bornant ici à présenter le modèle qui doit la guider, pour n'avoir pas à discourir trop longtemps, ne ferions-nous pas bien ?

Oui.

Nous avons déjà défendu l'ivresse aux guerriers, parce qu'il convient à un gardien de l'État moins qu'à qui que ce soit, de s'enivrer et de ne pas savoir où il en est.

En effet, il serait ridicule qu’un gardien eût lui-même besoin d’être gardé.

Que règlerons-nous sur la nourriture ? les guerriers ne sont-ils pas des athlètes réservés au plus grand de tous les combats ?

Oui.

Le régime des athlètes ordinaires leur conviendrait-il ?

Peut-être.

Ce régime accorde trop au sommeil et n’est pas sûr pour la santé. Ne vois-tu pas que les gens de ce métier passent leur vie à dormir, et que pour peu qu’ils s’écartent de la manière de vivre qu’on leur a prescrite ils tombent dangereusement malades ?

Je le vois.

Il faut un régime moins scrupuleux pour des athlètes guerriers qui, comme les chiens, doivent être toujours alertes, avoir la vue perçante et l’oreille fine, et tout en changeant sans cesse en campagne de boisson et de nourriture, en s’exposant tour à tour aux frimas et aux soleils brûlants, conserver une santé inaltérable.

Sans contredit.

La meilleure gymnastique n’est-elle pas sœur de la musique simple dont nous parlions il n’y a pas longtemps ?

Comment dis-tu ?

J’entends une gymnastique simple, dégagée, et telle qu’elle doit être surtout pour des guerriers.

En quoi consiste-t-elle ?

Homère nous l'apprendra. Tu sais qu'à la guerre, dans les repas des héros, il ne leur fait jamais manger ni poisson, et cela quoiqu'ils se trouvent au bord de la mer, sur l'Hellespont, ni viandes bouillies, mais seulement des viandes rôties ; apprêt commode pour des gens de guerre, à qui il est bien plus aisé de se servir simplement du feu que de traîner avec eux des vases de cuisine.

J'en conviens.

Je ne crois pas non plus qu'Homère parle jamais de ragoûts : les athlètes eux-mêmes ne savent-ils pas qu'il faut s'en abstenir quand on veut bien se porter ?

Assurément, ils le savent et s'en abstiennent.

Si ce régime de vie te semble convenable, tu n'approuves donc pas, mon cher ami, les festins de Syracuse, ni cette variété de mets, ordinaire en Sicile ?

Non.

Tu ne crois pas non plus qu'une jeune Corinthienne doive plaire à des gens qui veulent jouir d'une santé robuste.

Non, certes.

Tu blâmeras aussi la délicatesse si vantée de la pâtisserie attique[48].

Je n'hésite pas à le faire.

On pourrait comparer, ce me semble, un régime de vie aussi varié à la mélodie et au chant où entrent tous les tons et tous les rythmes.

La comparaison serait fort juste.

Ici la variété produit le dérèglement ; là elle engendre la maladie. Dans la musique la cité rend l'âme sage ; dans la gymnastique, elle rend le corps sain.

Cela est très vrai.

Mais dans un État où abondent le déréglement et les maladies, il faut bien que des tribunaux et des hospices s'ouvrent en grand nombre, et la chicane et la médecine sont bientôt en honneur, lorsque une foule de citoyens bien nés se livrent à ces professions : n'est-ce pas ?

Certainement.

Est-il dans un État une marque plus sûre d'une mauvaise éducation que le besoin de médecins et de juges habiles, non seulement pour le bas peuple et les artisans, mais encore pour ceux qui se piquent d'avoir reçu une éducation libérale ? N'est-ce pas une chose honteuse et la preuve frappante d'un défaut d'éducation de faire les autres ses maîtres et ses juges, et d'être forcé d'avoir recours à une justice d'emprunt, faute d'être juste soi-même ?

Rien n'est plus honteux.

Ne l'est-il pas encore plus non seulement de passer la plus grande partie de sa vie devant les tribunaux à poursuivre et à soutenir des procès, mais même d'en venir par la bassesse de ses sentiments à tirer vanité de savoir être injuste, et de pouvoir éviter, à travers mille détours et par toutes sortes de feintes, comme un lutteur habile, le châtiment que l'on mérite, et cela dans la vue d'un misérable intérêt, parce qu'on ne voit pas combien il est plus beau et plus avantageux de se conduire

dans la vie de manière à n’avoir jamais besoin d’un juge qui s’endort sans cesse ?

Oui, cela me paraît plus honteux encore.

D’un autre côté, recourir à l’art du médecin, non pour des blessures ni pour quelque maladie produite par la saison, mais grâce à cette vie molle que nous avons décrite, et qui nous remplit d’humeurs et de vapeurs malsaines comme des marécages, mettre les dignes enfants d’Esculape dans la nécessité d’inventer pour nous les mots nouveaux de fluxions et de cathares, n’est-ce pas là encore une chose honteuse à ton avis ?

En effet, Socrate, ce sont là des noms de maladie nouveaux et extraordinaires.

Comme il n’en existait pas, je pense, du temps d’Esculape. Ce qui me porte à le croire, c’est que ses deux fils[49], au siège de Troie, ne blâmèrent point la femme qui donna pour breuvage à Eurypyle blessé du vin de Pramne, sur lequel elle avait répandu de la farine et du fromage râpé, toutes choses propres à engendrer la pituite, ni Patrocle qui guérit la blessure avec des simples[50].

Il était étrange cependant de donner ce breuvage à un homme blessé.

Il ne l’était pas, si tu fais réflexion qu’avant Hérodicus[51], l’art de conduire et en quelque sorte d’élever les maladies, qui est la médecine actuelle, n’était point, dit-on, mis en pratique par les disciples d’Esculape. Hérodicus était maître de gymnase : devenu valétudinaire, il a fait de la médecine et de la gymnastique un mélange, qui servit à le tourmenter surtout lui-même, et bien d’autres après lui.

Comment donc ?

En lui ménageant une mort lente ; car, comme sa maladie était mortelle, il la suivait pas à pas sans pouvoir la guérir, et négligeant tout le reste pour la soigner, dévoré d'inquiétudes pour peu qu'il s'écartât de son régime, de sorte qu'à force d'art il parvint jusqu'à la vieillesse dans une vraie agonie.

Son art lui rendit là un beau service.

Il le méritait bien, pour n'avoir pas vu que si Esculape n'enseigna pas à ses descendants cette médecine, ce ne fut ni par ignorance ni par défaut d'expérience, mais parce qu'il savait qu'en tout état bien policé, chaque citoyen a une tâche à remplir et que personne n'a le loisir de passer sa vie à être malade et à se faire soigner. Nous sentons le ridicule de cette méthode chez des artisans, nous ne le sentons plus chez les riches et chez les prétendus heureux de ce monde.

Explique-toi.

Qu'un charpentier soit malade, il trouve bon qu'un médecin lui donne un remède pour le faire vomir ou le purger par en bas, ou le délivre de son mal par le moyen du feu ou du fer ; mais si on vient lui prescrire un long régime, en lui mettant autour de la tête de molles enveloppes et tout ce qui s'ensuit, il a bientôt dit qu'il n'a pas le temps d'être malade et qu'il ne lui est pas avantageux de vivre ainsi ne s'occupant que de son mal et négligeant son travail qui l'attend. Il dit adieu à un pareil médecin, et revenant à sa vie ordinaire, il recouvre la santé et reprend son travail, ou si son corps ne peut résister à l'effort de la maladie, la mort vient le tirer d'embarras.

Oui, voilà la médecine qui convient à un homme de cette classe.

Et pourquoi ? N’est-ce pas parce qu’il a un travail à faire et qu’il ne pourrait y renoncer sans perdre tout intérêt à vivre ?

C’est cela.

Au lieu que le riche n’a, dit-on, à remplir aucune tâche pareille qu’on ne peut être forcé de négliger sans que la vie devienne insupportable.

On le dit au moins.

N’admets-tu pas ce que dit Phocylide, que l’exercice de la vertu est un devoir, quand on a de quoi vivre[52] ?

Je pense que c’est un devoir, même avant.

N’allons point à cet égard contester avec Phocylide, mais voyons, par nous-mêmes, si le riche doit pratiquer la vertu et trouver la vie insupportable dès qu’il cesse de le faire, ou si la manie de nourrir chez soi la maladie, qui empêche le charpentier ou tout autre ouvrier d’exercer son art par les soins qu’elle lui donne, n’empêche pas aussi le riche de suivre le précepte de Phocylide ?

Oui certes, elle l’empêche.

Rien du moins n’y apporte plus d’obstacles que d’aller au delà des règles de la gymnastique par un soin excessif donné au corps ; car ce soin se concilie difficilement avec celui des affaires domestiques, avec la vie des camps et les emplois publics. Mais ce qu’il y a de plus fâcheux, c’est qu’il est surtout incompatible avec toute étude, tout exercice de la pensée et toute réflexion, en nous faisant redouter sans cesse des maux de tête et des éblouissements qu’on impute à la philosophie ; enfin partout où il se rencontre, il empêche qu’on s’exerce et qu’on se distingue en quoi que ce soit de bien,

parce qu’il fait qu’on croit toujours être malade et qu’on ne cesse de se plaindre de sa santé.

Cela est inévitable.

C’est, selon nous, par ces considérations qu’Esculape n’a prescrit de traitement que pour les gens qui se portent bien par nature et par régime, dans le cas seulement où il leur survient quelque maladie, et qu’il s’est borné à des potions et à des incisions sans changer leur manière de vivre, ne voulant pas faire tort à l’État ; mais à l’égard des sujets radicalement malsains, il n’a pas voulu se charger de prolonger leur vie et leurs souffrances par des injections et éjections ménagées à propos, et les mettre dans le cas de produire d’autres êtres destinés probablement à leur ressembler. Il a pensé qu’il ne faut pas traiter ceux qui ne peuvent remplir la carrière marquée par la nature, parce que cela n’est avantageux ni à eux-mêmes ni à l’État.

Tu fais d’Esculape un politique.

Il est évident qu’il l’était, et ses enfants en fourniraient la preuve. Ne vois-tu pas qu’en même temps qu’ils se battaient avec intrépidité sous les murs de Troie, ils exerçaient la médecine comme je viens de dire ? Ne te rappelles-tu pas que lorsque Ménélas fut blessé d’une flèche par Pandare,

Ils exprimèrent le sang de la blessure et y appliquèrent des remèdes salutaires[53],

sans lui prescrire, pas plus qu’à Eurypyle, ce qu’il devait après cela boire ou manger, ces simples remèdes étant bien suffisants pour guérir des guerriers qui, avant leurs blessures, étaient sobres et d’un tempérament sain, eussent-ils dans le moment même pris le breuvage dont nous avons parlé ? Quant

à ceux qui sont sujets aux maladies et à l'intempérance, ils ne croyaient pas que la conservation de leur vie importât aux autres et à eux-mêmes, ni que la médecine dût exister pour eux et qu'il fallût les soigner, fussent-ils plus riches que n'était Midas[54].

Tu dis là des choses merveilleuses des fils d'Esculape.

Elles leur conviennent. Cependant les poètes tragiques et Pindare, qui ne sont pas de notre avis, disent qu'Esculape était fils d'Apollon, et qu'ayant consenti, gagné à prix d'or, à guérir un homme riche qui se mourait, il fut frappé de la foudre[55]. Pour nous, d'après un principe que nous avons reconnu précédemment, nous n'admettrons pas à la fois les deux parties de ce récit. Si Esculape était fils d'un dieu, dirons-nous, il ne convoitait point un gain sordide ; ou, s'il le convoitait, il n'était pas fils d'un dieu.

Sur ce point tu as parfaitement raison, Socrate ; mais sur cet autre, que réponds-tu ? Ne faut-il pas qu'un État possède de bons médecins ? Or, les bons médecins ne sont-ils pas principalement ceux qui ont traité toutes sortes de tempéraments bons et mauvais, et les bons juges, ceux qui ont fait l'expérience d'une foule de caractères différends ?

Sans doute, je veux de bons médecins et de bons juges ; mais sais-tu qui j'entends par là ?

Je le saurai, si tu me le dis.

Je vais essayer de te le dire. Mais tu m'interroges sur deux choses bien différentes.

Comment ?

Le plus habile médecin serait celui qui, après avoir appris de bonne heure les principes de son art, aurait fait connaissance avec le plus grand nombre de corps et les plus mal constitués, et qui lui-même d'une santé naturellement mauvaise, aurait eu toutes sortes de maladies ; car ce n'est point par le corps que les médecins guérissent le corps, autrement ils ne devraient jamais être malades par nature ou par accident ; c'est par l'âme, laquelle ne peut bien guérir quelque mal que ce soit, si par nature ou par accident elle est malade elle-même.

Bien.

Mais le juge, mon cher, commande à l'âme par l'âme ; et il ne convient pas à l'âme d'avoir eu de bonne heure commerce et habitude avec des hommes pervers, ni d'avoir elle-même passé par la pratique de tous les crimes, afin que sa propre injustice la rende habile à apprécier l'injustice d'autrui, comme les maladies du médecin lui font reconnaître celles des autres ; au contraire, il faut que cette âme ait été, dès l'enfance, innocente et pure de vice, afin que la vertu lui donne le discernement exact de ce qui est juste. C'est aussi pourquoi les gens de bien dans la jeunesse sont simples et facilement trompés par les méchants, parce qu'ils n'ont rien dans le cœur qui leur révèle celui des méchants.

Oui, je l'avoue, ils sont bien souvent trompés.

Le bon juge ne sera donc pas un jeune homme, mais un vieillard qui ait acquis une connaissance tardive de l'injustice, et qui la connaisse, non pour la trouver dans son âme, mais pour avoir étudié à force de temps, dans l'âme des autres, tout ce qu'elle a de mal, par la science seule et non par sa propre expérience.

C'est bien ainsi que je conçois le vrai juge.

Et, c’est un bon juge, comme tu en demandais, car celui qui a l’âme bonne est bon.

Au contraire, cet homme si habile, si prompt à soupçonner le mal, qui lui-même ayant commis mille injustices, se croit d’une adresse et d’une prudence consommée, sans doute, lorsqu’il est en rapport avec ses semblables, paraît d’un tact merveilleux, grâce aux indications que lui fournit sa propre conscience ; mais qu’il se trouve avec des gens de bien déjà avancés en âge, alors son incapacité se dévoile par des défiances déplacées et par l’ignorance où il est des caractères de l’honnêteté, dont il n’a point le modèle en lui-même. Mais comme il a plus souvent commerce avec les méchants qu’avec les gens de bien, il passe plutôt pour éclairé que pour ignorant à ses propres yeux et à ceux des autres.

Rien de plus vrai.

Ce n’est donc pas dans cet homme, mais dans l’autre, qu’il faut chercher le bon et habile juge. En effet, la perversité ne saurait à la fois se connaître elle-même et la vertu, mais la vertu, dans son développement naturel, finira par se connaître elle-même et connaître le vice. Ainsi donc, selon moi, c’est à l’homme vertueux et non au méchant qu’il appartient de devenir habile.

Je pense comme toi.

Ainsi tu établiras dans l’État une médecine et une judicature, telles que nous l’entendons, à l’usage de ceux de nos citoyens qui seront bien constitués de corps et d’âme ; et quant aux autres, on laissera mourir ceux dont le corps est mal constitué, et on mettra à mort ceux dont l’âme est naturellement méchante et incorrigible.

C’est évidemment ce qu’il y a de mieux à faire et pour eux-mêmes et pour l’État.

Mais il est clair que le jeune homme élevé dans les principes de cette musique simple, qui, disions-nous, fait naître la tempérance, évitera sans peine d’avoir recours aux juges.

Oui.

Si, après la musique, il suit une gymnastique fondée sur les mêmes principes, ne parviendra-t-il pas, s’il le veut, à se passer de médecins, hors les cas de nécessité accidentelle ?

Je le crois.

Dans tous les exercices gymniques et les travaux corporels, il aura pour but de développer en lui la force morale plutôt que la vigueur physique : il n’imitera pas les athlètes qui ne s’imposent un régime et des exercices que pour devenir plus robustes.

Fort bien.

Le but de l’éducation fondée sur la musique et sur la gymnastique n’est pas, mon cher Glaucon, comme on se l’imagine, de former l’âme par la musique et le corps par la gymnastique.

Explique-toi.

Il se peut fort bien que l’une et l’autre aient été établies principalement pour former l’âme.

Comment cela ?

As-tu pris garde à ce que deviennent ceux qui se livrent exclusivement, pendant toute leur vie, à la gymnastique ou à la musique ?

Que veux-tu dire ?

Les uns sont durs et intraitables, les autres doux et efféminés.

Oui, j’ai remarqué que ceux qui se livrent uniquement à la gymnastique, y contractent une excessive rudesse, et que ceux qui cultivent exclusivement la musique sont d’une mollesse qui les dégrade.

Et cependant cette rudesse est le signe d’un naturel ardent, qui, bien dirigé, produirait le courage, mais qui, exalté outre mesure, dégénère en dureté et en violence, selon la pente ordinaire des choses.

Tu as raison.

Et la douceur n’est-elle pas le signe d’un naturel philosophe qui, abandonné à lui-même, tombe dans la mollesse, mais qui, bien cultivé, acquiert une politesse pleine de dignité ?

Cela est vrai.

Or, nous voulons que ces deux naturels se trouvent réunis dans nos guerriers.

Oui.

Il faut donc les mettre en harmonie l’un avec l’autre.

Il le faut.

Leur harmonie rend l’âme à la fois courageuse et modérée.

Oui.

Leur désaccord la rend lâche ou farouche.

Certainement.

Si donc un homme, se livrant tout entier aux charmes de la musique, laisse couler dans son âme par le canal de ses oreilles, ces harmonies douces, molles, plaintives dont nous venons de parler, s'il passe toute sa vie à chanter d'une voix tendre, et à savourer la beauté des airs ; d'abord sans doute il ne fait qu'adoucir par là l'énergie de son courage naturel, comme le fer s'adoucit au feu, et il perd comme lui cette rudesse qui le rendait auparavant inutile ; mais si, au lieu de s'arrêter, il prolonge cette action amollissante, son courage ne tarde pas à se dissoudre et à se fondre, jusqu'à ce qu'il soit entièrement dissipé, et qu'enfin ayant perdu tout ressort, il ne fasse plus qu'un guerrier sans cœur[56].

Je suis tout-à-fait de ton avis.

Voilà ce qui arrive bientôt si cet homme a reçu un naturel sans courage : dans le cas contraire, son courage s'énerve et dégénère en emportement ; la moindre chose l'irrite et l'apaise : au lieu d'être plein de cœur, il sera fougueux, colère, dévoré de mauvaise humeur.

J'en conviens.

Que le même homme, tout entier aux exercices gymniques et au soin de se bien nourrir, néglige la musique et la philosophie ; d'abord le sentiment de ses forces physiques ne le remplit-il pas de courage et de confiance, et ne devient-il pas plus hardi qu'auparavant ?

Oui.

Mais ensuite, s’il se borne à cela, et s’il n’a jamais aucun commerce avec la Muse, son âme, eût-elle quelque disposition à s’instruire, n’essayant d’aucune science ni d’aucune recherche, et ne se formant par aucun discours ni par aucune partie de la musique, ne deviendra-t-elle pas faible, sourde, aveugle, faute d’exercice et de culture, et par l’état d’imperfection où restent ses facultés ?

Nécessairement.

Le voilà devenu ennemi des lettres et des muses. Il ne sait plus se servir de la voie de la persuasion ; mais tel qu’une bête féroce, il veut tout décider par la force et la violence ; il vit dans l’ignorance et la grossièreté, étranger à l’harmonie et à la grâce.

Rien de plus vrai.

Ainsi, selon moi, un Dieu a fait présent aux hommes de la musique et de la gymnastique, non pour l’âme et pour le corps à la fois, car ce dernier n’en profite qu’indirectement, mais pour l’âme seule et ses deux qualités, le courage et la sagesse, afin de les mettre en harmonie l’une avec l’autre, en les tendant et en les relâchant à propos et dans de justes bornes.

Il semble bien.

Il est donc juste de dire que celui qui mêlera la gymnastique à la musique de la manière la plus habile, et qui saura les employer à l’égard de l’âme avec le plus de mesure, est bien meilleur musicien et plus savant en harmonie que celui qui met d’accord les cordes d’un instrument.

Sans doute, Socrate.

L’État, mon cher Glaucon, pourra-t-il subsister, s’il n’a toujours à sa tête un homme semblable pour le gouverner ?

Non, il en aura grand besoin.

Tel sera notre plan général d’éducation ; car pourquoi nous étendre ici sur les chœurs de danse, les divers genres de chasse, les combats équestres et gymniques ? Évidemment, les règles à prescrire là-dessus seront conformes aux principes que nous avons établis, et il n’y aura plus de difficulté à les trouver.

Il ne paraît pas que cela soit fort difficile.

Voyons. Qu’avons-nous à examiner maintenant ? N’est-ce pas quels sont, parmi les citoyens ainsi élevés, ceux qui doivent commander ou obéir ?

Oui.

N’est-il pas clair que les vieux doivent commander, et les jeunes obéir ?

Sans contredit.

Et que parmi les vieillards il faut choisir les meilleurs ?

C’est cela.

Quels sont les meilleurs laboureurs ? Apparemment ceux qui entendent le mieux l’agriculture ?

Oui.

Or, puisqu’il faut choisir aussi pour chefs les meilleurs gardiens de l’État, ne choisirons-nous pas ceux qui ont au plus haut degré les qualités d’excellents gardiens ?

Oui.

Il faut pour cela qu'à la prudence et à l'énergie, ils unissent le dévouement à l'État.

Assurément.

Mais on se dévoue pour ce qu'on aime.

Oui.

Et ce qu'on aime, c'est ce qu'on croit en communauté d'intérêt avec soi, et ce dont nous pensons que le mal ou le bien doit faire le nôtre.

Nous sommes ainsi faits.

Choisissons donc entre tous les gardiens ceux que nous aurons vus montrer, pendant toute leur vie, le plus grand dévouement aux intérêts qu'ils ont regardés comme ceux de l'État, et jamais à des intérêts contraires.

Ce sont bien là les hommes qui conviennent.

Je suis aussi d'avis que nous les suivions dans les différends âges, pour nous assurer s'ils ont été constamment fidèles à cette maxime, et si la séduction ou la contrainte ne leur ont jamais fait abandonner la pensée qu'ils doivent faire ce qui importe le plus à l'État.

Mais qu'entends-tu par cet abandon ?

Je vais te l'expliquer. Selon moi, une opinion nous sort de l'esprit de notre plein gré ou malgré nous. Nous renonçons de plein gré à l'opinion fausse, quand on nous détrompe ; nous abandonnons malgré nous celle qui est vraie.

Je conçois le premier cas, mais je n’entends pas bien le second.

Quoi ! ne penses-tu pas que l’homme n’est jamais privé du bien que contre sa volonté, et qu’il veut toujours être délivré du mal ? Or, n’est-ce pas un mal de se faire illusion sur la vérité, et un bien d’être dans le vrai ? Ou n’est-ce pas être dans le vrai que d’avoir une opinion juste de chaque chose ?

Tu as raison, et c’est en effet malgré eux que les hommes sont privés de la vérité.

Ce malheur ne peut leur arriver que par surprise, enchantement ou violence.

Je ne t’entends plus.

Je m’exprime apparemment à la manière des tragiques[57]. Il y a surprise là où il y a dissuasion et oubli : celui-ci est l’ouvrage du temps, celle-là de la raison. Tu m’entends, à présent.

Oui.

Il y a violence, lorsque le chagrin et la douleur forcent quelqu’un à changer d’opinion.

Je conçois cela et t’approuve.

Tu diras toi-même, je pense, que l’enchantement agit sur ceux qui changent d’opinion, séduits par l’attrait du plaisir ou troublés par la crainte de quelque mal.

Sans doute, et l’on peut regarder comme un enchantement tout ce qui nous fait illusion.

Ainsi, comme je le disais tout à l’heure, il faudra chercher ceux qui sont les plus fidèles observateurs de la maxime, qu’on doit faire tout ce qu’on regarde comme le plus avantageux à l’État : les éprouver dès l’enfance, en les mettant dans les circonstances où ils pourraient le plus aisément oublier cette maxime et se laisser tromper ; choisir à l’exclusion des autres celui qui la conservera le plus fidèlement dans sa mémoire, et qu’il sera le plus difficile de séduire.

Oui.

Les placer ensuite au milieu des fatigues, des douleurs, des combats, et les observer encore dans cette nouvelle épreuve.

Fort bien.

Enfin, les mettre aux prises avec la séduction et le prestige ; et de même qu’on expose les jeunes chevaux au bruit et au tumulte pour voir s’ils sont craintifs, transporter tour à tour nos guerriers, lorsqu’ils sont jeunes, au milieu d’objets terribles ou séduisants pour éprouver avec plus de soin qu’on n’éprouve l’or par le feu, si dans toutes ces circonstances ils résistent au charme et conservent une contenance vertueuse ; si toujours attentifs à veiller sur eux-mêmes et fidèles à la musique dont ils ont reçu les leçons, ils montrent dans toute leur conduite une âme réglée selon les lois du rythme et de l’harmonie ; tels enfin qu’ils doivent être pour rendre les plus grands services à eux-mêmes et à l’État. Nous établirons chef et gardien de l’État celui qui, dans l’enfance, dans la jeunesse, dans l’âge viril, aura passé par toutes ces épreuves et en sera sorti pur ; nous le comblerons d’honneurs pendant sa vie, et après sa mort nous lui érigerons le tombeau et les autres monuments qui peuvent illustrer le plus sa mémoire. Pour celui qui ne serait pas de ce caractère, nous nous garderons

bien de le choisir. Voilà, mon cher Glaucon, sans nous engager dans les détails, comme une ébauche imparfaite de la manière dont je crois qu'il faudra procéder dans le choix et l'établissement des magistrats et des gardiens de l'État.

Je t'approuve entièrement.

Ne devrait-on pas, pour être exact, reconnaître ces hommes comme les seuls gardiens de l'État tant à l'égard des ennemis que des citoyens, pour ôter à ceux-ci la volonté, à ceux-là le pouvoir de lui nuire, tandis que les jeunes gens à qui nous donnons le titre de gardiens ne sont réellement que les ministres et les instruments de la pensée des magistrats ?

Il me semble au moins.

Maintenant comment inventer ces mensonges nécessaires qu'il serait bon, comme nous l'avons reconnu, de persuader, par une heureuse tromperie, surtout aux magistrats eux-mêmes, ou du moins aux autres citoyens ?

Qu'est-ce ?

Rien de nouveau ; c'est un propos d'origine phénicienne[58], quelque chose qui s'est vu jadis en plusieurs endroits, comme l'ont dit et l'ont fait croire les poètes, mais qui n'est point arrivé de nos jours et peut-être n'arrivera jamais, et bien difficile à persuader.

Tu parais avoir bien de la peine à nous le dire.

Quand tu m'auras entendu, tu n'en seras pas surpris.

Dis et ne crains rien.

Je vais le dire : mais en vérité, je ne sais où prendre la hardiesse et les expressions convenables pour dire et pour

entreprendre de persuader d’abord aux magistrats, puis aux guerriers, ensuite au reste des citoyens, que cette éducation et tous les soins qu’ils croient avoir reçus de nous étaient autant de songes ; qu’en réalité ils ont passé ce temps dans le sein de la terre à s’y former eux, leurs armes et tous les objets à leur usage ; qu’après les avoir entièrement achevés, la terre leur mère les a mis au jour ; qu’ainsi ils doivent regarder la terre qu’ils habitent comme leur mère et leur nourrice, la défendre contre quiconque oserait l’attaquer, et, sortis tous du même sein, se traiter tous comme frères.

Ce n’est pas sans raison que tu as hésité si longtemps à nous faire ce conte.

J’en conviens. Mais puisque j’ai commencé, écoute le reste : vous tous qui faites partie de l’État, vous êtes frères, leur dirai-je, continuant cette fiction ; mais le dieu qui vous a formés, a mêlé de l’or[59] dans la composition de ceux d’entre vous qui sont propres à gouverner les autres et qui pour cela sont les plus précieux, de l’argent dans la composition des guerriers, du fer et de l’airain dans la composition des laboureurs et des artisans. Comme vous avez tous une origine commune, vous aurez pour l’ordinaire des enfants qui vous ressembleront. Cependant, d’une génération à l’autre, l’or deviendra quelquefois argent, comme l’argent se changera en or, et il en sera de même des autres métaux. Le dieu recommande principalement aux magistrats de se montrer ici excellents gardiens; de prendre garde sur toute chose au métal qui se trouvera mêlé à l’âme des enfants; et si leurs propres enfants ont quelque mélange de fer ou d'airain, il veut absolument qu'ils ne leur fassent pas grâce, mais qu'ils les relèguent dans l'état qui leur convient, parmi les artisans ou parmi les laboureurs. Si ces derniers ont des enfants en qui se montre l'or ou l'argent, il veut qu'on élève ceux-ci au rang des

guerriers, ceux-là au rang des magistrats: parce qu'il y a un oracle qui dit que la république périra lorsqu'elle sera gouvernée et gardée par le fer ou par l'airain. Sais-tu quelque moyen de les faire croire à cette fable?

*Voyez, la critique qu'Aristote a faite de ce passage. Polit.II,2, § 15. Édit. de Schneider.

Je n'en vois aucun pour ceux dont tu parles, mais du moins il me semble qu'on peut le persuader à leurs enfants et à tous ceux qui naîtront dans la suite.

J'entends, cela serait excellent pour leur inspirer encore plus l'amour de la patrie et de leurs concitoyens. Que cette invention ait donc tout le succès que lui donnera la renommée. Pour nous, armons à présent ces fils de la terre et faisons-les avancer sous la conduite de leurs chefs. Qu'ils s'approchent et choisissent pour camper le lieu où ils seront le mieux à portée de réprimer les séditions du dedans et de repousser les attaques du dehors, si l'ennemi vient comme un loup fondre sur le troupeau. Quand ils seront campés et auront fait les sacrifices à qui il convient, qu'ils dressent des tentes: n'est-ce pas?

Soit.

Telles qu'elles puissent les garantir du froid et du chaud.

Sans contredit, car tu parles apparemment de leurs habitations.

Oui, d'habitations de guerriers et non de banquiers.

Quelle différence y mets-tu?

Je vais te l'expliquer. Rien ne serait plus triste et plus honteux pour des bergers que de nourrir, pour les aider dans la garde de leurs troupeaux, des chiens que l'intempérance, une faim déréglée ou quelque vice porteraient à nuire aux brebis, et à devenir loups de chiens qu'ils devraient être.

Cela serait fort triste assurément.

Prenons donc toutes les mesures possibles pour empêcher que les guerriers ne tiennent la même conduite à l'égard des autres citoyens qu'ils surpassent en force, et qu'au lieu d'être des protecteurs bienveillants, ils ne deviennent des tyrans farouches.

Il faut y prendre garde.

Mais la plus sûre manière de prévenir ce danger, n'est-ce pas de leur donner une excellente éducation?

Ils l'ont déjà reçue.

Je n'oserais l'assurer, mon cher Glaucon. Nous devons dire seulement, comme tout à l'heure, qu'une bonne éducation, quel qu'en soit le système, leur est nécessaire, si l'on veut obtenir le point le plus important, qu'ils aient de la douceur entre eux et dans leurs rapports avec les autres citoyens qu'ils sont chargés de défendre.

Bien.

Outre cette éducation, un homme sensé reconnaîtra qu'il faut leur donner des habitations et une fortune qui ne les empêche pas d'être d'excellents gardiens et ne les porte point à nuire à leurs concitoyens.

Il aura raison.

Vois si à cette fin ils devront vivre et se loger comme je vais dire: Je veux premièrement qu'aucun d'eux ne possède rien en propre, à moins que cela ne soit absolument nécessaire; qu'ils n'aient ensuite ni maison ni magasin où tout le monde ne puisse entrer. Quant à la nourriture nécessaire à des guerriers sobres et courageux, qu'ils s'imposent la loi de n'en recevoir des autres citoyens, comme salaire de leurs services, ni plus ni moins qu'il ne leur en faut pour les besoins de l'année. Je veux qu'ils vivent en- semble comme des guerriers au camp, assis à des tables communes. Disons-leur aussi que l'or et l'argent divins que les dieux ont mis dans leur âme rendent pour eux inutiles l'or et l'argent des hommes; qu'il ne leur est pas permis de souiller la possession du métal divin par l'alliage du métal mortel; que celui qu'ils possèdent est pur, au lieu que celui qui circule parmi les hommes a été la source de bien des crimes: qu'ainsi entre tous les citoyens, ils sont les seuls à qui il n'est pas permis de manier, de toucher même l'or ou l'argent, d'habiter sous le même toit, d'en couvrir leurs vêtements et de boire dans des coupes d'or et d'argent. De là dépend leur salut et celui de l'État. Dès qu'ils auront en propre des terres, des maisons, de l'argent, de gardiens qu'ils sont, ils deviendront économes et laboureurs; de défenseurs de l'État, ses ennemis et ses tyrans: alors ce ne sera plus que haines et embûches réciproques: les ennemis du dedans seront plus redoutés que ceux du dehors, et l'État se trouvera à chaque instant plus près de sa ruine. Voilà les raisons qui m'ont engagé à régler ainsi le logement des guerriers et tout ce qui doit leur appartenir. Ferons-nous de ceci une loi?

Très volontiers, dit Glaucon.

Notes

1. ↥ *Odyssée*, XI, 488.
2. ↥ *Iliade*, XX, 64.
3. ↥ *Iliade*, XXIII, 103.
4. ↥ *Odyssée*, X, 495.
5. ↥ *Iliade*, XVI, 856.
6. ↥ *Iliade*, XXIII, 100.
7. ↥ *Odyssée*, XXIV, 6.
8. ↥ *Iliade*, XXIV, 10 et suiv. Le troisième vers est différent dans les éditions d'Homère. Voyez la note.
9. ↥ *Iliade*, XVIII, 23, 24.
10. ↥ *Iliade*, XXII, 414, 415.
11. ↥ *Iliade*, XVIII, 54.
12. ↥ *Iliade*, XXII, 168.
13. ↥ *Iliade*, XVI, 433.
14. ↥ *Iliade*, I, 599.
15. ↥ *Odyssée*, XVII, 383.
16. ↥ *Iliade*, IV, 412.
17. ↥ Ces deux vers rapprochés par Platon appartiennent à deux passages différends de l'*Iliade*. Le premier est au liv. III, v. 8 ; le second au liv. IV, v. 431.
18. ↥ *Iliade*, I, 225.
19. ↥ *Odyssée*, IX, 8.
20. ↥ *Odyssée*, XI, 342.
21. ↥ *Iliade*, XIV, 291.
22. ↥ *Odyssée*, VIII, 266.
23. ↥ *Odyssée*, XX, 17.
24. ↥ Ce vers, que Platon a l'air de rapporter à Homère, n'est pas dans Homère. Suidas, t. I, p. 623, l'attribue à Hésiode. On trouve dans la *Médée* d'Euripide, un vers qui présente à peu près le même sens, v. 934.
25. ↥ *Iliade*, IX, 435 et suiv.
26. ↥ *Iliade*, XIX, 278 et suiv.

27. ↥ *Iliade*, XXIV, 175 et suiv.
28. ↥ *Iliade*, XXII, 15 et suiv.
29. ↥ *Iliade*, XXI.
30. ↥ *Iliade*, 151.
31. ↥ *Iliade*, XXII, 394 et suiv.
32. ↥ *Iliade*, XXIII, 175 et suiv.
33. ↥ Pélée était fils d'Éaque, et par conséquent petit-fils de Jupiter. *Iliade*, XXI, v. 188.
34. ↥ Sur l'enlèvement de Proserpine, par Pirithoüs et Thésée, voyez Isocrate, *Éloge d'Hélène ;* Diodore de Sicile, IV ; Properce, II, 1, v. 37 ; Ovide, *Tristes*, I, 5, v. 19.
35. ↥ Lucien, qui cite le commencement de ces vers, les attribue à un poète tragique qu'il ne nomme pas. Voyez *l'Éloge de Démosthènes*, t. III, c. 13, p. 501 de l'édit. de Reitz.
36. ↥ Aristote distingue aussi ces trois sortes de récits. Voyez la *Poétique*, c. III, § 2.
37. ↥ *Iliade*, I, 15, 16.
38. ↥ Il est douteux qu'il soit ici question d'Homère.
39. ↥ Voyez, sur les différentes espèces d'harmonies, et sur le caractère propre à chacune d'elles, Héraclide de Pont dans *Athénée*, XIV ; Aristote, *Polit.*, VIII, 5, p. 327, édit. Schneider ; de Boeckh, *de metris Pindari*, t. I, P. II, p. 235.
40. ↥ Le triangle et le pectis étaient des instruments de musique à corde et à cordes nombreuses.
41. ↥ Boeck, l. h.
42. ↥ Voyez, sur le combat musical d'Apollon et de Marsyas, Hérodote, VII, 26.
43. ↥ Le texte porte : *par le chien*. Voyez la note de l'*Apologie*, t. I^{er}, p. 73.
44. ↥ Voyez Boeckh sur Pindare, t. I, P. II, p. 24.

45. ↥ Voyez Boeckh, l. l., p. 204 et Forkel, *Geschichte der Musik*, t. I, p. 82-322.
46. ↥ Célèbre musicien, qui fut le maître de Périclès. Voyez Plutarque, *Vie de Périclès*, le *Lachès* et le *premier Alcibiade*.
47. ↥ Voyez le Scholiaste et Hermann, *Elementa Doctrinæ Metr.*, p. 352.
48. ↥ Voyez Athénée, livre III, ch. LIV, t. I^{er}, p. 394. Édit. de Schweighaüser.
49. ↥ Machaon et Podalire. Voyez *Iliade*, II, 729.
50. ↥ Platon, qui cite de mémoire, confond et altère deux endroits très distincts de l'*Iliade*, l'un, XI, 623 ; l'autre, *ibid.*, 829.
51. ↥ Voyez le *Protagoras*, t. III, p. 26, et le *Phèdre*, t. V, p. 1. Il est question dans le *Gorgias*, t. III, p. 185, d'un autre Hérodicus, que l'on a quelquefois confondu avec le premier.
52. ↥ Voyez ce passage de Phocylide dans la collection de Gaisford, t. I^{er}, p. 444. *Phocylidis Fragm.* VIII.
53. ↥ *Iliad.*, IV, 218. Le vers d'Homère est ici légèrement altéré.
54. ↥ Allusion à un vers de Tyrtée, Élég. III, v. 6.
55. ↥ Voyez Pindare, *Pyth.* III, v. 96, édit. de Heyne, et v. 54. Édit. de Boeckh. Euripide, au commencement de l'Alceste, dit bien qu'Esculape fut frappé de la foudre, mais sans dire pourquoi.
56. ↥ Homère, *Iliade*, XVII, 588.
57. ↥ C'est-à-dire obscurément.
58. ↥ Allusion à la fable de Cadmus, qui était Phénicien.
59. ↥ Voyez la critique qu'Aristote a faite de ce passage. *Polit.*, II, 2, § 15. Édit. de Schneider.

LIVRE QUATRIEME

Ici Adimante prenant la parole à son tour: mon cher Socrate, dit-il, que répondras-tu si l'on t'objecte que tes guerriers ne sont pas fort heureux, et cela par leur propre faute, puisqu'ils sont les véritables maîtres de l'État, sans jouir cependant d'aucun des avantages que procure la société aux autres citoyens, sans avoir des terres, ni des maisons belles, grandes et convenablement meublées, sans faire aux dieux des sacrifices domestiques, sans exercer l'hospitalité, sans posséder enfin ces biens dont tu parlais tout à l'heure, l'or et l'argent, et en général tout ce qui, dans l'opinion des hommes, rend la vie heureuse? Tes guerriers ressemblent, peut-on dire, à des troupes mercenaires n'ayant dans l'État d'autre occupation que celle de le garder.

Ajoute, lui dis-je, qu'ils ne reçoivent pas de solde avec leur nourriture comme les troupes ordinaires, ce qui ne leur permet ni de voyager pour leur plaisir, ni de faire des présents à des courtisanes, ni de faire à leur gré les dépenses que font les hommes qui ont la réputation d'être heureux. Voilà des chefs d'accusation que tu omets avec beaucoup d'autres.

Eh bien, tenons-en compte.

Tu demandes quelle sera ma réponse?

Oui.

Je la trouverai, je pense, sans m'écarter de la route que suit la discussion. D'abord il serait possible, dirons-nous, que la

condition de nos guerriers, telle qu'elle est, fût très heureuse; mais au reste nous fondons un État, non pour qu'une classe particulière de citoyens soit très heureuse, mais pour que l'État lui-même le soit le plus possible, persuadés que la justice se rencontre dans un État tel que nous le fondons, et l'injustice dans l'État dont la constitution serait vicieuse, et qu'ainsi nous pourrons obtenir, après un examen de l'un et l'autre, la solution qui fait depuis longtemps l'objet de nos recherches. Or, maintenant c'est l'État heureux que nous croyons fonder, sans faire acception de personne, ayant en vue le bonheur de tous et non pas du petit nombre; bientôt nous examinerons l'État fondé sur un principe contraire. Si nous étions à peindre des statues, et que nous voyant peindre les yeux, cette beauté suprême du corps, en noir et non pas en pourpre, quelqu'un vînt nous reprocher de ne pas appliquer les plus belles couleurs aux plus belles parties de l'homme, il semble que nous répondrions très convenablement à ce censeur en lui disant: Mon ami, ne crois pas que nous devions peindre les yeux si beaux que ce ne soient plus des yeux, et faire de même pour les autres parties du corps; examine plutôt si en donnant à chaque partie la couleur qui lui convient, nous produisons un bel ensemble. C'est la même chose ici: n'allons pas attacher à la condition des gardiens de l'État un bonheur qui en ferait autre chose que des gardiens de l'État. Il ne tiendrait qu'à nous de donner aux laboureurs des robes traînantes, de les couvrir d'or, et de ne les faire travailler à la terre que pour leur plaisir; de coucher mollement le potier auprès de son foyer, occupé à boire et à faire bonne chère, avec sa roue oisive tant qu'il ne lui plairait pas de travailler. Nous pourrions rendre toutes les autres classes de citoyens heureuses de la même manière, afin que le bonheur fût général. Mais fais-nous grâce de ta critique: car si nous t'écoutions, le laboureur cesserait d'être laboureur, le potier d'être potier, et chacun sortant de sa condition, l'État

n'existerait plus. Encore les autres métiers sont-ils de peu de conséquence: que le cordonnier devienne mauvais, qu'il se gâte ou qu'il se donne pour cordonnier sans L'être, l'État n'éprouvera pas un grand dommage; mais que les gardiens des lois et de l'État ne le soient que de nom, et tu vois qu'ils entraînent l'État entier à sa ruine, et que d'eux seuls dépendent et sa bonne administration et son bonheur. Si donc nous formons de vrais gardiens de l'État, que ce soient des gardiens incapables d'en compromettre la sûreté. Celui qui voudrait en faire des laboureurs, et comme d'heureux convives dans une panégyrie* et non pas des citoyens, aurait en vue autre chose qu'un État. Ainsi voyons si, en instituant des gardiens de l'État, nous voulons leur donner la plus grande part possible de bonheur, ou si notre objet n'est pas le bonheur de l'État tout entier, et si nous ne devons pas employer la force et la persuasion auprès des guerriers défenseurs et gardiens de la patrie, ainsi qu'auprès de tous les autres citoyens, afin qu'ils remplissent le mieux possible les fonctions qui leur sont propres, et, quand l'État aura pris ainsi son accroissement et qu'il aura une sage administration, laisser chaque classe participer au bonheur dans la mesure départie par la nature.

*Fête populaire générale où la Grèce entière prenait part, et où tout différend politique était oublié.

Il me semble que tu as parfaitement raison.

Te semble-t-il que j'aie tort de faire ce raisonnement du même genre?

Lequel?

Vois si ce n'est pas là ce qui perd les artisans et finit par les rendre mauvais.

Qu'est-ce qui les perd?

L'opulence et la pauvreté.

Comment?

Le potier devenu riche voudra-t-il encore s'occuper de son métier?

Non.

Il deviendra chaque jour plus oisif et plus négligent.

Sans doute.

Et par conséquent plus mauvais potier.

Oui.

D'autre part, si la pauvreté lui ôte le moyen de se fournir d'outils et de tout ce qui est nécessaire à son métier, son travail en vaudra moins; ses enfants et les autres ouvriers qu'il forme en seront moins habiles.

Il est vrai.

Ainsi l'opulence et la pauvreté rendent moins bons et le produit de l'art et l'ouvrier.

Cela est clair.

Voilà donc encore deux choses auxquelles la vigilance du magistrat doit interdire tout accès dans l'État.

Quelles sont-elles?

L'opulence et la pauvreté: l'une engendre la mollesse, l'oisiveté et le goût des nouveautés; l'autre, avec ce même amour des nouveautés, produit la bassesse des sentiments et l'envie de mal faire.

J'en conviens; mais, Socrate, considère comment notre État, qui ne possède point de trésor, pourra faire la guerre, surtout s'il est forcé de la soutenir contre un État riche et puissant.

Il est vrai qu'il la soutiendra avec plus de peine contre un seul, mais contre deux il sera bien plus à son aise.

Comment dis-tu?

D'abord, s'il faut en venir aux mains, des hommes aguerris n'auront-ils pas à combattre des ennemis riches?

Oui.

Mais, Adimante, un lutteur parfaitement exercé a-t-il de la peine à se battre contre deux adversaires riches et chargés d'embonpoint?

Oui, du moins contre deux à la fois.

Quoi! s'il pouvait fuir, revenir ensuite pour frapper toujours celui qui le suivrait de plus près, et employer souvent cette ruse au soleil et sous le poids de la chaleur, lui serait-il difficile de réduire même plus de deux adversaires?

Vraiment, ce ne serait pas merveille.

Et crois-tu que les riches ne soient pas plus habiles et plus exercés à la lutte qu'à la guerre?

Je le crois.

Ainsi, selon les apparences, nos athlètes se battront sans peine contre des riches deux ou trois fois plus nombreux.

J'en conviendrai, car il me semble que tu as raison.

Et s'ils envoyaient une ambassade à un autre État voisin en disant, ce qui serait la vérité: L'or ni l'argent ne sont pas en usage chez nous; il nous est même défendu d'en avoir. Cela vous est permis; venez donc combattre avec nous, et les dépouilles de l'ennemi vous appartiendront. Crois-tu qu'après avoir ouï une pareille proposition, on aimerait mieux faire la guerre à des chiens maigres et vigoureux que de la faire avec eux contre des brebis grasses et délicates?

Je ne le pense pas. Mais si les richesses des autres États s'accumulent ainsi dans un seul, prends garde qu'elles ne le rendent redoutable à l'État pauvre.

Que tu es bon de penser que le nom d'État convienne à un autre qu'à celui que nous formons!

Pourquoi pas?

Il faut donner aux autres États un nom d'une signification plus étendue, car chacun d'eux n'est pas un, mais plusieurs, comme on dit au jeu*.

> *Scholiaste: Il y a au jeu de dés une partie ou l’on jouait des villes, et où l'on disait probablement: une ville, plusieurs villes. Le Scholiaste ajoute que cette expression était devenue proverbiale. Tout État en renferme deux qui se font la guerre, l'un composé de riches, l'autre de pauvres; et ces deux États se

subdivisent encore en plusieurs autres. Si tu les attaques comme formant un seul État, tu ne réussiras pas; mais si tu les considères comme plusieurs, et si tu abandonnes à une classe de citoyens les richesses, le pouvoir et la vie des autres, tu auras toujours beaucoup d'alliés et peu d'ennemis. Ton État, aussi longtemps qu'il conservera la sage administration qui vient d'y être établie, sera très grand, je ne dis pas en apparence, mais en réalité; n'eût-il que mille défenseurs**: car tu ne trouveras pas facilement un État aussi grand chez les Grecs et les barbares, quoiqu'il y en ait beaucoup qui semblent le surpasser plusieurs fois en grandeur. Es-tu d'un avis contraire?

**Voyez la critique qu'Aristote fait de ce passage, Polit. II, 2, § 12.

Non certes.

Ainsi nous avons déterminé la borne la plus parfaite que nos magistrats puissent donner à l'accroissement de l'État et de son territoire, et qu'ils ne doivent jamais franchir.

Quelle est cette borne?

La voici, je pense: que l'État s'agrandisse tant qu'il voudra sans cesser d'être un, mais jamais aux dépens de l'unité.

Fort bien.

Ainsi nous prescrirons encore aux magistrats de veiller avec le plus grand soin à ce que l'État ne paraisse ni grand ni petit, mais garde un juste milieu et reste un.

Il n'y a pas là grande importance.

Il y avait moins d'importance encore à leur recommander plus haut de faire descendre dans une autre condition l'enfant dégénéré du guerrier et d'élever au rang de guerrier l'enfant né dans une condition inférieure, s'il en était reconnu digne. Nous voulions leur faire entendre qu'il faut donner à chaque citoyen la tâche unique à laquelle l'a destiné la nature, afin que chacun s'acquittant de l'emploi qui lui convient, soit un, et que par là l'État tout entier le soit aussi.

En effet, ce point est encore moins important que l'autre.

Tout ce que nous leur prescrivons ici, mon cher Adimante, n'a pas autant d'importance qu'on pourrait se l'imaginer, ce n'est rien: il ne s'agit, comme on dit, que d'observer un point, le seul important, ou plutôt le seul qui suffise.

Quel est ce point?

L'éducation de l'enfance et de la jeunesse: si les jeunes gens bien élevés deviennent des hommes accomplis, ils comprendront alors facilement l'importance de tous ces points et de beaucoup d'autres que nous omettons ici sur les femmes, le mariage et la procréation des enfants, toutes choses qui, selon le proverbe, doivent être le plus possible communes entre amis*.

Très bien.

Tout dépend de la première impulsion. Est-elle une fois bonne? l'État va s'agrandissant sans cesse comme le cercle.

Conservez la bonne éducation, et elle fait d'heureux naturels qui, grâce à cette éducation, deviennent de meilleurs citoyens que ceux qui les ont précédés, et qui, entre autres avantages, ont celui de mettre au monde des enfants meilleurs que leurs pères, comme il arrive aux animaux.

Cela doit être.

Ainsi, pour tout dire en peu de mots, les gardiens de l'État doivent veiller à ce que rien ne corrompe l'éducation, mais par-dessus tout à ce qu'aucune innovation ne s'introduise dans la gymnastique et la musique, de peur que si un poète dit:

Les hommes goûtent de préférence l'air
*Le plus nouveau qu'invente le joueur de luth***,*

> *Allusion à la maxime Pythagoricienne: *Tout est commun entre amis.* Voyez Porphyre, *vie de Pythagore.*
>
> **Homère, *Odyssée*,I,351-352. Il y a dans la citation de légères variantes qui viennent de la diversité des circonstances.

on ne s'imagine souvent que le poète parle non d'airs nouveaux, mais d'une nouvelle manière de les chanter, et qu'on n'en fasse l'éloge: or il ne faut louer ni introduire aucune innovation pareille. Qu'on y prenne garde: innover en musique, c'est tout compromettre; car, comme dit Damon, et je suis en cela de son avis, on ne saurait toucher aux règles de la

musique, sans ébranler en même temps les lois fondamentales de l'État.

Compte-moi parmi ceux qui pensent de même.

Il faut donc faire de la musique, à ce qu'il semble, comme la citadelle de l'État.

Et pourtant le mépris des lois y pénètre sans qu'on s'en aperçoive.

Oui, sous la forme de jeux et sans avoir l'air de faire du mal.

En effet, d'abord il ne fait que s'insinuer peu à peu et se glisser sans bruit dans les mœurs et les usages; ensuite grandissant, il se mêle dans les relations sociales, et de là s'avançant avec audace jusqu'aux lois et aux principes du gouvernement, il ne s'arrête pas, Socrate, qu'il n'ait consommé la ruine de l'État et des particuliers.

Oui! est-il vrai qu'il en soit ainsi?

Il me le semble. Il faut donc, comme nous le disions en commençant, que dès leurs premières années, les jeux des enfants soient soumis à des lois plus sévères; car si ces jeux et ceux qui y prennent part sont déréglés, il est impossible qu'il en sorte jamais des hommes soumis aux lois et vertueux.

Comment le deviendraient-ils?

Au lieu que si les enfants sont réglés de bonne heure dans leurs jeux, l'amour des lois s'introduit dans leur âme avec la musique, il les suit et les développe dans un sens contraire à celui dont nous venons de parler, et redresse ce qu'il peut y avoir à redresser dans l'État.

Tu dis vrai.

Alors ils retrouvent eux-mêmes des règles qui paraissent de peu d'importance, et que leurs devanciers avaient laissé entièrement dépérir.

Quelles règles?

Celles-ci: garder le silence convenable en présence des vieillards, leur céder la place d'honneur, se lever quand ils paraissent, rendre toutes sortes de soins à ses parents, se conformer à tel ou tel usage dans la manière de se couper les cheveux, de s'habiller, de se chausser, dans tout ce qui regarde le corps et dans les autres choses semblables. Ne penses-tu pas qu'ils retrouvent d'eux-mêmes tout cela?

Oui.

Ce serait une grande simplicité de faire des lois là-dessus; car outre que jamais on n'en fait de pareilles, elles ne seraient pas plus observées pour être imposées par écrit ou de vive voix.

Et comment cela serait-il?

Mon cher Adimante, telles sont les conséquences que l'éducation peut produire, selon les principes qu'on lui donne: en effet, le semblable n'attire-t-il pas toujours le semblable?

Sans doute.

Nous pourrions ajouter, je pense, que toutes ces conséquences aboutissent à un dernier et grand résultat, soit en bien, soit en mal.

Cela doit être.

Voilà pourquoi je n'entreprendrai jamais de faire des lois sur ces sortes de choses.

Et avec raison.

Mais, par les dieux, oserons-nous porter des lois sur les contrats de vente ou d'achat, sur les conventions pour la main d'œuvre, sur les insultes, les violences, l'ordre des procès, l'établissement des juges, la levée ou l'imposition des deniers pour l'entrée et la sortie des marchandises soit par terre soit par mer, en un mot sur ce qui concerne le marché, la ville ou le port, et tout le reste?

Il convient de ne rien prescrire là-dessus à d'honnêtes gens; ils trouveront eux-mêmes sans peine la plupart des règlements qu'il faudra faire.

Oui, mon cher ami, si Dieu leur donne de conserver intactes les lois que nous avons d'abord établies.

Sinon, ils vont passer toute la vie à faire et à refaire sans cesse une foule de règlements semblables, en s'imaginant qu'ils arriveront à quelque chose de parfait.

C'est-à-dire que leur conduite ressemblera à celle de ces malades qui ne veulent point par intempérance renoncer à un train de vie qui altère leur santé.

Justement.

En vérité la conduite de ces malades est plaisante: tous les remèdes qu'ils prennent ne servent qu'à compliquer et empirer leur maladie, et cependant à chaque remède qu'on leur conseille, ils attendent toujours la santé.

Tels sont en effet les malades.

N'est-ce pas chez eux une chose plaisante de regarder comme un ennemi mortel celui qui leur dit franchement que s'ils ne

cessent de se livrer aux plaisirs de la table et de l'amour et à l'oisiveté, ni les potions ni l'emploi du fer ou du feu ni les enchantements ni les amulettes ne leur serviront de rien?

Mais je ne vois rien de bien plaisant à s'emporter ainsi contre ceux qui vous donnent de bons conseils.

Tu n'es pas, à ce qu'il paraît, trop partisan de ces sortes de gens.

Non, par Jupiter!

Ainsi, pour revenir à ce que nous disions, tu n'approuveras pas davantage un État qui tiendrait une pareille conduite. Or, ne te semble-t-il pas que cette conduite est celle des États qui, tout mal gouvernés qu'ils sont, défendent aux citoyens, sous peine de mort, de toucher à leur constitution, et où celui qui traite le plus agréablement les vices du gouvernement, qui lui complaît en le flattant, qui prévoit ses intentions et se montre habile à les remplir, passe pour un bon citoyen, d'une grande habileté politique et se voit comblé d'honneurs?

Oui, c'est la même conduite, et je suis bien loin de l'approuver.

N'admires-tu pas cependant le courage et la complaisance de ceux qui consentent, qui s'empressent même à donner des soins à de pareils États?

Oui, je les admire, excepté ceux qui se laissent tromper au point de s'imaginer qu'ils sont réellement des hommes d'État, à cause des applaudissements que leur donne la multitude.

Quoi! tu ne les excuses pas? Crois-tu qu'un homme ignorant dans l'art de mesurer, qui entendrait dire par une foule de personnes qu'il a quatre coudées, pourrait en douter?

Non.

Ne t'emporte donc pas contre nos politiques; car ce sont les gens les plus propres à nous divertir avec leurs règlements, sur lesquels ils reviennent sans cesse, dans la persuasion qu'ils trouveront la fin des abus qui se glissent dans les conventions et dans les autres choses dont nous parlions tout à l'heure, sans se douter qu'ils coupent les têtes d'une hydre.

En effet, ils ne font pas autre chose.

En conséquence, je ne crois pas que, dans un État quelconque, bien ou mal gouverné, un véritable législateur doive se mettre en peine de lois et de règlements semblables: dans l'un, ils sont inutiles et on n'y gagne rien; dans l'autre, ils se présentent au premier qui les cherche, ou ils découlent naturellement des institutions déjà établies.

Que nous reste-t-il encore à faire en législation?

Rien: mais c'est à Apollon Delphien de faire les plus grandes, les plus belles lois, les premières des lois.

Quelles sont ces lois? Celles qui concernent la manière de construire les temples, les sacrifices, le culte des dieux, des génies, des héros, les funérailles et les cérémonies qui servent à apaiser les mânes des morts. Nous ne saurions faire ces lois; et fondateurs d'un État, nous ne devons point, si nous sommes sages, nous en rapporter là-dessus aux autres hommes, ni consulter un autre interprète que celui du pays; et le dieu de Delphes est en effet l'interprète naturel du pays en pareille matière, puisqu'il est placé et rend ses oracles au centre même et comme au nombril de la terre*.

*Los anciens croyaient Delphes située au centre de la terre. Voyez Eschyle, *Eumenides*, v.40; Pausanias,X,16.

Bien: nous ferons comme tu dis.

Fils d'Ariston, voilà notre État fondé. Maintenant prends où tu voudras un flambeau; appelle ton frère, Polémarque, tous ceux qui sont ici, et cherchez ensemble en quel endroit réside la justice et l'injustice, en quoi elles diffèrent l'une de l'autre, et à laquelle des deux on doit s'attacher pour être heureux, qu'on échappe ou non aux regards des dieux et des hommes.

Tu as tort de t'adresser à nous, reprit Glaucon; car tu t'es engagé à faire toi-même cette recherche, te déclarant impie si tu renonçais à soutenir de tous tes moyens la cause de la justice.

Tu me rappelles ma promesse, je vais donc la remplir; mais il faut que vous m'aidiez.

Eh bien, soit, nous t'aiderons.

J'espère trouver de cette manière ce que nous cherchons. Si notre État est bien constitué, il doit avoir toutes les vertus.

Nécessairement.

Il est évident qu'il a la prudence, le courage, la tempérance, la justice.

Oui.

Quelle que soit celle de ces vertus que nous trouvions en lui, le reste sera ce que nous n'aurons pas trouvé.

Sans contredit.

Si de quatre choses nous en cherchions une et que celle-là se présentât d'abord à nous, nos recherches seraient finies: et si nous connaissions d'abord les trois premières, nous connaîtrions par là même celle que nous cherchons; car il est évident que ce ne pourrait plus être que celle qui reste à trouver.

Tu as raison.

Et ne devons-nous pas procéder ainsi dans notre recherche, puisque les vertus dont il s'agit sont au nombre de quatre?

Nous le devons.

A mon avis, ce qui se montre d'abord à nous dans cette affaire, c'est la prudence; mais elle semble marquée d'un caractère singulier.

Lequel?

Dans notre État il y a prudence, car il y a bon conseil, n'est-ce pas?

Oui.

Il est clair aussi que là où est le bon conseil, il y a science; car ce n'est point l'ignorance, mais la science qui fait prendre de sages mesures.

Cela est clair.

Mais il y a dans l'État une grande diversité de sciences.

Sans doute. Est-ce pour la science des architectes que l'État passera pour prudent et de bon conseil?

Non, avec cette science il passera seulement pour habile en architecture.

Ce n'est pas non plus pour la science de la menuiserie et en délibérant sur la manière de fabriquer le mieux possible des ouvrages de ce genre, que l'État se fera un renom d'habileté.

Non.

Ni pour la science qui se rapporte aux ouvrages en airain ou en quelque autre métal.

Pas davantage.

Ni pour celle qui s'occupe de la reproduction des biens de la terre; cette science ne lui donnera de réputation qu'en agriculture.

Apparemment.

Dis-moi maintenant: est-il dans l'État que nous venons de former, une science particulière à quelques-uns de ses membres, dont l'objet soit de délibérer, non sur quelque partie de l'État, mais sur l'État tout entier, pour régler le mieux possible tant son organisation intérieure que ses rapports avec les autres États?

Sans doute il en est une.

Quelle est cette science et dans quels citoyens réside-t-elle?

C'est la science qui garde l'État, et elle réside dans ceux des magistrats que nous appelions les véritables gardiens de l'État.

Comment appelles-tu l'État en tant qu'il possède cette science?

Prudent dans ses conseils et vraiment habile.

Crois-tu qu'il y ait dans notre État plus de forgerons que de véritables gardiens?

Il y a beaucoup plus de forgerons.

En général, de tous ceux qui exercent une profession et qui en reçoivent une dénomination particulière, les moins nombreux ne seront-ils pas les gardiens de l'État?

Oui certes.

Par conséquent c'est au corps le moins nombreux, à la plus petite partie de lui-même et à la science qui y réside, c'est enfin à ce qui est à sa tête et le gouverne, que l'État, constitué naturellement, doit sa prudence; et c'est naturellement aussi, à ce qu'il semble, la classe de beaucoup la moins nombreuse que celle des hommes à qui il appartient de se mêler de cette science, seule digne, entre toutes les autres, du nom de prudence.

Cela est très vrai.

Ainsi nous avons trouvé, je ne sais comment, une des quatre choses que nous cherchions, et en quelle partie de l'État elle réside.

Pour moi, du moins, elle me parait suffisamment trouvée.

Quant au courage, il n'est pas bien difficile de découvrir ce qu'il est en lui-même, ni la partie de l'État où il réside et qui donne à l'État la réputation de courageux.

Comment?

Pour dire si l'État est lâche ou courageux, faut-il considérer autre chose que la partie des citoyens chargée de le défendre et de combattre pour lui?

Non.

Que les autres citoyens soient lâches ou courageux, cela ne fait pas que l'État soit l'un ou l'autre.

A la bonne heure.

L'État est donc courageux par une partie de lui-même, et cela parce que cette partie possède la vertu de conserver invariablement sur les choses qui sont à craindre l'opinion que le législateur en a donnée dans l'éducation. N'est-ce pas là ce que tu appelles courage?

Je n'ai pas bien compris ce que tu viens de dire: répète-le.

Je dis que le courage conserve.

Quoi?

L'opinion que les lois ont donnée par le moyen de l'éducation sur les choses qui sont à craindre: j'ai ajouté que le courage conserve invariablement cette opinion, parce qu'en effet il la conserve, sans jamais l'abandonner, dans la douleur, le plaisir, le désir et la crainte. Mais si tu veux, je vais expliquer ceci par une comparaison.

Je le veux bien. Tu sais que les teinturiers, lorsqu'ils veulent teindre la laine en pourpre, choisissent d'abord parmi les laines de diverses couleurs celle qui est blanche; ensuite ils la préparent avec beaucoup de soin, afin qu'elle prenne la couleur dans tout son éclat; après quoi ils la teignent. Ainsi préparée, la teinture ne passe jamais, et l'étoffe, soit qu'on la lave à l'eau simple ou à la lessive, a toujours le même éclat; au lieu que si l'on emploie des laines d'une autre couleur, ou même la blanche sans la préparer, tu sais ce qui en résulte.

Oui, une couleur qui passe et qui est désagréable.

Eh bien, imagine-toi que nous avons entendu faire la même opération de notre mieux, en choisissant les guerriers avec tant de précautions, et en les préparant par la musique et la gymnastique. Conçois-le bien: nous n'avions en vue que de leur faire prendre la meilleure teinture des lois, et grâce à la bonté de leur éducation ainsi que de leur naturel, de rendre si solide leur opinion sur ce qui est à craindre, comme sur tout le reste, qu'elle pût résister aux drogues les plus fortes, au plaisir, détergent plus redoutable que le nitre et toutes les lessives, à la douleur, à la crainte, au désir, les dissolvants les plus énergiques. Cette force, qui conserve toujours l'opinion juste et légitime sur ce qu'il faut craindre ou ne pas craindre, je l'appellerai courage, si tu n'es pas d'un autre avis.

Je n'en ai pas d'autre; car il me paraît que, lorsque l'opinion qui fait le courage n'est pas le fruit de l'éducation et qu'elle a un caractère brutal et servile, tu ne la regardes pas comme légitime, et tu l'appelles tout autrement que courage.

Ce que tu dis est parfaitement vrai.

J'admets donc ta définition du courage.

Admets aussi que le courage est une vertu politique, et tu ne te tromperas pas. Mais nous en parlerons mieux une autre fois, si tu veux; car ce n'est pas pour le moment le courage que nous cherchons, mais la justice. Il me semble donc que nous en avons dit assez.

Tu as raison. Il nous reste encore deux choses à découvrir dans notre État, la tempérance et enfin la justice, à laquelle se rapportent toutes nos recherches.

Oui.

Comment pourrions-nous découvrir la justice, sans nous occuper d'abord de la tempérance?

Je n'en sais rien: mais je serais fâché qu'elle se découvrît à nous la première, puisqu'alors nous ne nous mettrions plus en peine d'examiner la tempérance. Ainsi tu m'obligeras de commencer par celle-ci.

J'aurais grand tort de n'y pas consentir.

Examine donc la tempérance.

C'est ce que je vais faire. Autant que je puis voir d'ici, ce qui distingue la tempérance des deux vertus précédentes, c'est qu'elle ressemble davantage à une espèce d'accord et d'harmonie.

Comment cela?

La tempérance est une manière d'être bien ordonnée, et, comme on dit, un empire qu'on exerce sur ses plaisirs et ses passions. De là vraisemblablement l'expression que je n'entends pas trop, être maître de soi-même, et encore d'autres expressions qui mettent comme sur la trace de cette vertu. N'est-ce pas?

Soit.

Cette expression, maître de soi-même, n'est-elle pas ridicule? Celui qui est maître de lui-même serait alors son propre esclave, et celui qui est esclave de lui-même serait son maître, car c'est toujours à la même personne que se rapportent toutes ces dénominations.

Assurément.

Mais voici, je pense, le vrai sens de cette expression: il y a dans l'âme de l'homme deux parties, l'une meilleure, l'autre moins bonne ; quand la partie meilleure domine la partie moins bonne, on dit de l'homme qu'il est maître de lui-même, et c'est un éloge; mais quand par le défaut d'éducation ou par quelque mauvaise habitude, la partie moins bonne envahit et subjugue la partie meilleure, alors on dit de l'homme, en manière de reproche, qu'il est esclave de lui-même et intempérant.

Cette explication semble juste.

Considère maintenant le nouvel État, et tu y trouveras l'un de ces deux cas. Tu pourras l'appeler avec raison maître de lui-même, si partout où le meilleur commande au moins bon, on doit dire qu'il y a tempérance et empire sur soi-même.

En considérant notre État, je vois que tu dis vrai.

Ce n'est pas cependant qu'on n'y trouve une multitude de passions, de plaisirs et de peines dans les femmes, les esclaves, et la plupart de ceux qui appartiennent à la classe appelée libre et qui ne valent pas grand-chose.

Tu as raison.

Mais pour les sentiments simples et modérés, fondés sur l'opinion juste et gouvernés par la raison, on ne les rencontre que dans un petit nombre de personnes qui joignent à un excellent naturel une excellente éducation.

Cela est vrai.

Ne vois-tu pas aussi que dans notre État, les désirs de la multitude composée d'hommes vicieux, seront dominés par les

désirs et, la prudence des moins nombreux qui sont aussi les plus sages?

Je le vois.

Si donc on peut dire d'un État qu'il est maître de ses plaisirs, de ses passions et de lui-même, on doit le dire de celui-ci.

Certainement.

Et ne peut-on ajouter que par tous ces motifs il est tempérant?

Oui.

Et s'il est quelque État où magistrats et sujets ont la même opinion sur ceux qui doivent commander, c'est le nôtre. Que t'en semble?

Je n'en doute pas.

Lorsque l'État présente cet accord, en qui diras-tu que réside la tempérance? Dans ceux qui commandent ou dans ceux qui obéissent?

Dans les uns et dans les autres.

Tu vois que notre conjecture était bien fondée, lorsque nous comparions la tempérance à une espèce d'harmonie.

Que veux-tu dire?

Il n'en est pas de la tempérance comme de la prudence et du courage qui, bien qu'ils résident dans une seule partie de l'État, le rendent néanmoins prudent et courageux: la tempérance n'agit point ainsi, mais répandue dans tout le corps de l'État, elle établit entre les classes les plus puissantes, les plus faibles et celles qui sont intermédiaires, un accord parfait sous le

rapport de la prudence, de la force, du nombre, des richesses ou de quelque autre chose que ce puisse être: de sorte qu'on peut dire avec raison que la tempérance est cet accord même, cette harmonie naturelle de la partie inférieure et de la partie supérieure, pour s'entendre sur celle des deux qui doit commander à l'autre, qu'il s'agisse d'un État ou d'un individu.

Je suis tout-à-fait de ton avis.

Bien; voilà donc trois vertus que nous avons découvertes dans notre État, à ce qu'il semble; mais quelle est celle qui achève pour l'État l'idée entière de la vertu? Il est évident que c'est la justice.

Oui. Maintenant, mon cher Glaucon, il nous faut faire une battue, comme des chasseurs, prenant bien nos mesures pour empêcher la justice de s'échapper par quelque issue et de disparaître à nos yeux. Il est clair qu'elle est ici quelque part. Regarde donc attentivement, et si tu l'aperçois le premier, avertis-moi.

Plût aux dieux! mais non; ce sera encore beaucoup pour moi si je puis te suivre et apercevoir les choses à mesure que tu me les montreras.

Invoquons les dieux et suis-moi.

Je te suis: conduis-moi.

L'endroit est couvert et d'un pénible accès: il est obscur, et les recherches y sont difficiles: avançons cependant.

Avançons.

Ah, mon cher Glaucon! m'écriai-je, après avoir regardé: nous pourrions bien être sur sa trace, et j'espère que nous l'atteindrons.

Heureuse nouvelle! reprit Glaucon.

En vérité, nous sommes bien peu clairvoyants l'un et l'autre.

Pourquoi donc?

Depuis longtemps, mon cher, et dès le commencement, ce que nous cherchons était à nos pieds et nous ne l'apercevions pas; nous étions aussi dignes de risée que ceux qui cherchent quelquefois ce qu'ils ont entre les mains; au lieu de regarder à nos pieds, nous portions nos regards bien loin, aussi nous a-t-il échappé.

Comment dis-tu?

Je dis que voilà longtemps que nous en parlons, sans comprendre nous-mêmes que nous en parlons.

Tu me fais souffrir avec ce long préambule.

Hé bien, écoute et juge toi-même. Ce que nous avons établi au commencement comme un devoir universel, lorsque nous jetions les fondements de l'État, c'est la justice, ce me semble, ou du moins quelque chose qui lui ressemble: or, nous disions, et nous avons répété plus d'une fois, s'il t'en souvient, que chaque citoyen ne doit s'adonner qu'à un emploi dans l'État, celui pour lequel il a apporté, en naissant, le plus de disposition.

C'est ce que nous disions.

Mais nous avons entendu dire à une foule de personnes, et nous avons dit souvent nous-mêmes que la justice consiste à

s'occuper de ses affaires, sans se mêler en rien de celles des autres.

Nous l'avons dit.

Ainsi, mon cher ami, la justice pourrait bien consister à s'occuper de ses propres affaires: sais-tu ce qui me porte à le croire?

Non, dis-le.

Il me semble qu'après la tempérance, le courage et la prudence, ce qui nous reste à examiner dans l'État, c'est le principe même qui produit ces vertus et qui, produites, les conserve, tant qu'il demeure avec elles. Or, nous avons dit que, ces trois vertus étant découvertes, celle qui resterait à trouver serait la justice.

Il faut bien que ce soit elle.

S'il fallait décider ce qui contribuera le plus à la perfection de l'État, il serait difficile de dire si c'est l'accord des sentiments entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, ou, dans les guerriers, le maintien de l'opinion légitime sur ce qui est à craindre et sur ce qui ne l'est pas, ou la prudence et la vigilance dans ceux qui gouvernent, ou si enfin ce qui y contribue davantage est la pratique de cette vertu par laquelle femmes, enfants, hommes libres, esclaves, artisans, gouvernants et gouvernés se bornent chacun à leur emploi, sans se mêler de celui des autres.

Oui certes, cela serait difficile à décider.

Ainsi, à ce qu'il semble, tu fais concourir à la perfection de l'État, avec la prudence, la tempérance et le courage, la vertu de ne s'occuper que de sa propre tâche.

Sans contredit.

Or, cette vertu qui concourt avec les autres à la perfection de l'État, n'est-ce pas la justice, à ton avis?

Oui.

Examinons encore ceci sous un autre point de vue. Les magistrats seront-ils chargés de juger les procès?

Assurément. Et dans leurs jugements, à quoi s'attacheront-ils de préférence, si ce n'est à empêcher que personne ne s'empare du bien d'autrui ou ne soit privé du sien?

A rien autre.

N'est-ce point parce que cela est juste?

Oui.

C'est donc encore une preuve que la justice maintient à chacun la possession de ce qui lui appartient et l'exercice de son emploi.

Cela est certain. Vois si tu es du même avis que moi. Que le charpentier s'ingère d'exercer le métier du cordonnier, ou le cordonnier celui du charpentier, qu'ils échangent leurs outils ou le salaire qu'ils reçoivent, ou que le même homme fasse deux métiers à la fois, avec tous les changements qui s'ensuivent, crois-tu que ce désordre causât un grand mal à l'État?

Pas un très grand.

Mais si celui que la nature a destiné à être artisan ou mercenaire, enorgueilli de ses richesses, de son crédit, de sa force ou de quelque autre avantage semblable, entreprend de

s'élever au rang des guerriers, ou le guerrier à celui des magistrats, sans en être digne; s'ils faisaient échange et des instruments de leurs emplois et des avantages qui y sont attachés, ou si le même homme entreprenait d'exercer à la fois ces divers emplois, alors tu croiras sans doute avec moi qu'un tel changement, une telle confusion de rôles, serait la ruine de l'État.

Infailliblement.

Ainsi donc, réunir ces diverses fonctions ou passer de l'une à l'autre, c'est ce qui peut arriver de plus funeste à l'État et ce qu'on peut très bien appeler un véritable crime.

Certainement.

Or, le plus grand crime envers l'État ne l'appelleras-tu pas injustice?

Oui.

Voilà donc ce que c'est que l'injustice. Revenons maintenant: se borner aux fonctions qui nous sont propres, à celles de mercenaire ou de guerrier ou de magistrat, n'est-ce pas le contraire de ce qu'on vient de dire, c'est-à-dire la justice, et ce qui fait que l'État est juste?

Il me semble qu'il ne peut pas en être autrement.

Ne l'affirmons point encore avec trop de confiance. Nous l'affirmerons si, appliquée à chaque homme en particulier, l'idée de la justice que nous venons d'exposer nous paraît encore celle de la justice; car que pourrions-nous exiger de plus? Dans le cas contraire, il faudra bien tourner ailleurs nos recherches. Maintenant épuisons celle où nous nous sommes engagés dans cette pensée qu'il nous serait plus aisé de

reconnaître quelle est la nature de la justice dans l'homme, si nous essayions d'abord de la contempler dans un objet plus grand qui la contiendrait; et il nous a semblé que cet objet était un État, et nous l'avons formé aussi parfait qu'il nous a été possible, parce que nous savions bien que la justice se trouverait nécessairement dans un État parfait. Ce que nous y avons découvert, transportons-le dans l'individu: si tout se rapporte de part et d'autre, la chose ira bien; s'il y a quelque différence, nous reviendrons à l'État pour examiner encore; et peut-être, en comparant l'homme et l'État, et en les frottant pour ainsi dire l'un contre l'autre, nous en ferons jaillir la justice comme le feu sein de matières inflammables, et à l'éclat qu'elle jettera, nous la reconnaîtrons d'une manière infaillible.

Cette marche est convenable; il faut la suivre.

Lorsqu'on dit de deux choses, l'une plus grande, l'autre plus petite, qu'elles sont la même chose, sont-elles dissemblables par ce qui fait dire d'elles qu'elles sont une même chose, ou sont-elles semblables par là?

Elles sont semblables.

Ainsi l'homme juste, en tant que juste ne différera en rien de l'État juste; il lui sera semblable.

Oui.

Or l'État nous a paru juste, parce que chacun des trois ordres de citoyens qui le composent, remplit les fonctions qui lui sont propres, et tempérant, courageux, prudent par certaines qualités et dispositions de ces trois ordres.

Il est vrai.

Si donc, mon ami, nous trouvons que l'homme a dans l'âme trois parties correspondantes à ces trois ordres de l'État, en supposant qu'elles aient les mêmes qualités, nous leur donnerons à bon droit les mêmes noms.

Cela est de toute nécessité.

Ces trois parties existent-elles ou non dans l’âme? Voilà, mon cher, une question assez fâcheuse.

Pas si fâcheuse, à mon avis: le proverbe a raison, Socrate: le beau est difficile.

Sans doute. Mais sache, Glaucon, que, dans mon opinion, une méthode semblable à celle que nous suivons ne peut nous mener véritablement à notre but; c'est une autre route et plus longue et plus compliquée qui doit nous y conduire; toutefois, cette méthode peut nous donner encore une solution qui convienne à notre discussion et à ce que nous avons dit jusqu'ici.

Pourquoi ne pas nous en contenter? Pour le moment, cette solution me suffirait.

Et moi aussi je ne demande pas mieux que de m'y tenir.

Poursuis donc tes recherches sans te lasser.

N'est-ce pas une nécessité pour nous de convenir que le caractère et les mœurs d'un État sont dans chacun des individus qui le composent? Car évidemment c'est de l'individu qu'ils ont passé dans l'État. En effet, il serait ridicule de prétendre que cette énergie passionnée qu'on attribue à certains peuples, comme les Thraces, les Scythes et en général les habitants du nord, ou ce goût de l'instruction qu'on peut croire naturel aux habitans de ce pays, ou cette avidité de gain

qui caractérise les Phéniciens et les Égyptiens, n'ont pas passé de l'individu dans l'État.

Assurément.

La chose est ainsi: il n'est pas difficile de le reconnaître.

Non.

Ce qui est difficile, c'est de décider si, dans chacun de nos actes, nous agissons par trois principes différents ou par le même principe, c'est-à-dire s'il est un principe par lequel on connaît, un autre par lequel on s'irrite, un autre par lequel on se porte vers le plaisir attaché à la nourriture, à la conservation de l'espèce et vers les autres plaisirs de cette nature, ou si l’âme est tout entière dans chacune de ces démarches. Voilà ce qu'il sera difficile de déterminer, comme il conviendrait de le faire.

Il me le semble.

Essayons de déterminer de cette manière s'il y a dans l'âme trois principes distincts, ou un seul et même principe.

De quelle manière?

Evidemment la même chose, considérée sous le même rapport et relativement au même objet, ne pourra pas produire et éprouver des effets contraires: de sorte que si nous découvrons ici un phénomène semblable, nous reconnaîtrons qu'il n'y a pas unité, mais diversité de principes.

Soit.

Fais attention à ce que je dis.

Parle. La même chose, considérée sous le même rapport, peut-elle être au même instant en repos et en mouvement?

Nullement.

Assurons-nous de cette vérité, de peur que dans la suite il ne nous survienne des doutes. Si quelqu'un prétendait qu'un homme qui se tient debout et remue seulement les mains et la tête est tout à la fois en repos et en mouvement, nous objecterions, je pense, que, pour parler juste, il faut dire qu'une partie de son corps se meut, tandis que l'autre est en repos: n'est-ce pas?

Oui.

Si poussant plus loin la plaisanterie, on soutenait que la toupie, lorsque invariablement fixée au même endroit, elle tourne sur sa pointe, ou quelqu'un de ces corps qui exécutent un mouvement circulaire sans changer de place, est à la fois tout entier en repos et tout entier en mouvement, nous n'admettrions point que ces corps sont à la fois en repos et en mouvement sous le même rapport; nous dirions qu'il faut distinguer en eux deux choses, l'axe et la circonférence; que selon leur axe ces corps sont en repos, puisque l'axe n'incline d'aucun côté: mais que selon leur circonférence, ils se meuvent d'un mouvement circulaire: et que si en même temps que le corps tourne, l'axe vient à pencher à droite ou à gauche, en avant ou en arrière, alors le corps cesse absolument d'être en repos.

Et cette réponse serait excellente.

Ces sortes de difficultés ne nous effrayeront pas; et elles ne nous persuaderont plus que la même chose, considérée sous le

même rapport et relativement au même objet, éprouve ou produise des effets contraires.

Du moins ne sera-ce pas moi.

Pour ne pas être obligés de nous arrêter longtemps à parcourir toutes les objections semblables et à les réfuter, supposons notre principe vrai et allons en avant, en convenant toutefois que si dans la suite il est démontré faux, toutes les conclusions que nous en avons tirées seront nulles.

C'est ainsi qu'il faut procéder.

Dis-moi maintenant: faire un signe de consentement et faire un signe de refus, s'attacher à une chose et la rejeter, l'attirer à soi et la repousser, sont-ce des choses opposées, actions ou passions, peu importe?

Ce sont des choses opposées.

La faim, la soif, et en général les appétits naturels, vouloir, préférer, toutes ces choses ne sont-elles pas de la même espèce que celles dont nous venons de parler? Par exemple, ne diras-tu pas toujours d'un homme qui désire, que son âme s'attache à ce qu'elle désire, ou qu'elle attire à soi la chose qu'elle voudrait avoir; ou qu'en tant qu'elle souhaite qu'une chose lui soit donnée, elle fait signe qu'elle la veut, comme si on l'interrogeait là-dessus, en se portant elle-même en quelque manière au-devant de l'accomplissement de son désir?

Oui.

Ne pas consentir, ne pas vouloir, ne pas désirer, n'est-ce pas la même chose que repousser et éloigner de soi, et n'y a-t-il pas opposition entre ces opérations et les précédentes?

Sans contredit.

Cela posé, n'avons-nous pas des désirs naturels, et les plus apparents ne sont-ils pas ceux que nous appelons la faim et la soif?

Oui.

L'une n'a-t-elle pas pour objet le boire, l'autre le manger?

Sans doute.

La soif, en tant que soif, est-elle simplement dans l’âme le désir de boire et rien de plus? En d'autres termes, la soif en soi a-t-elle pour objet une boisson chaude ou froide, en grande ou en petite quantité, enfin telle ou telle boisson? Ou plutôt n'est-il pas vrai que s'il se joint à la soif de la chaleur ou du froid, cela ajoute au désir de boire, celui de boire froid ou chaud: que si la soif est grande, on veut boire beaucoup; si elle est petite, on veut boire peu; tandis que la soif prise en soi est simplement le désir de la chose qu'il est dans sa nature de désirer, c'est-à-dire le désir de boire, comme la faim est simplement le désir de manger?

Oui. Chaque désir se porte naturellement vers son objet pris en lui-même: ce qui vient s'y joindre fait qu’il se porte vers telle ou telle modification de son objet.

Évitons d'être surpris et troublés par l'objection suivante: personne ne désire simplement la boisson, mais une bonne boisson; ni le manger, mais un bon manger; tous en effet désirent les bonnes choses. Si donc la soif est un désir, c'est le désir de quelque chose de bon, quel que soit son objet, soit la boisson, soit autre chose. Il en est de même des autres désirs.

Cette objection, si elle nous était faite, aurait peut-être quelque force.

Observe toutefois que les choses qui de leur nature sont relatives, se rapportent, par tel ou tel caractère particulier à tel ou tel objet particulier dont elles dépendent, et par leur caractère propre ne se rapportent qu'à elles-mêmes.

Je n'entends pas.

Quoi! tu n'entends pas que ce qui est plus grand, n'est tel qu'à cause du rapport qu'il a à une autre chose?

J'entends cela parfaitement.

A une chose plus petite?

Oui.

Et que s'il est beaucoup plus grand, c'est par rapport à une chose beaucoup plus petite: n'est-il pas vrai?

Oui.

Et que s'il a été, ou s'il doit être un jour plus grand, c'est par rapport à une chose qui a été on qui sera plus petite?

Certainement.

Le plus a-t-il rapport au moins, le double à la moitié, le plus pesant au plus léger, le plus vite au plus lent, le chaud au froid, et en est-il de même de toutes les choses semblables?

Oui.

Et les sciences, n'en est-il pas de même? La science en soi est la science de ce qu'on apprend en général ou de tout ce qu'on doit apprendre; une science particulière a pour objet telle ou

telle connaissance particulière. Par exemple, lorsqu'il y eut une science pour construire les maisons, ne se distingua-t-elle pas des autres, au point qu'on lui donna le nom d'architecture?

Hé bien?

N'est-ce point parce qu'elle était telle qu'elle ne ressemblait à aucune autre science?

Oui.

Et si elle était telle, n'est-ce point qu'elle avait tel objet particulier? N'en faut-il pas dire autant des autres arts et des autres sciences?

Il en faut dire autant.

Si tu m'as compris maintenant, reconnais que je voulais dire que les choses qui sont relatives, prises en soi, ne se rapportent qu'à elles-mêmes, et considérées dans tel ou tel caractère particulier se rapportent à tel ou tel objet particulier. Au reste, je ne veux pas dire par là qu'une chose soit telle que son objet; que, par exemple, la science des choses qui servent ou nuisent à la santé, soit saine ou malsaine, ni que la science du bien ou du mal soit bonne ou mauvaise; je prétends seulement que, puisque la science du médecin n'a pas le même objet que la science en général, mais un objet particulier, c'est-à-dire ce qui est utile ou nuisible à la santé, cette science est aussi particulière: ce qui fait qu'on ne lui donne pas simplement le nom de science, mais celui de médecine, en la caractérisant par son objet.

Je comprends ta pensée, et je la crois vraie.

Ne mets-tu pas la soif par sa nature au nombre des choses relatives? La soif se rapporte-telle à quelque chose?

Oui, à la boisson.

Ainsi telle soif a rapport à telle boisson: au lieu que la soif en soi, n'est pas la soif d'une boisson en grande ou en petite quantité, bonne ou mauvaise, enfin de telle ou telle boisson, mais de la boisson simplement.

Nul doute.

Par conséquent l'âme d'un homme qui a simplement soif, ne veut autre chose que boire; c'est ce qu'elle désire et l'objet vers lequel elle se porte.

Évidemment. Si donc, lorsque l'âme a soif, quelque chose l'arrête dans l'impétuosité de son désir, ce sera un principe différent de celui qui excite en elle la soif et l'entraîne comme une brute vers le boire; car, disons-nous, le même principe ne peut produire à la fois et par lui-même deux effets opposés sur le même objet.

Cela ne peut être.

De même, à mon avis, il ne faudrait pas dire d'un archer qu'avec ses deux mains il tire l'arc à soi et le repousse en même temps: mais bien qu'il tire l'arc à soi d'une main et le repousse de l'autre.

Très bien.

Dirons-nous qu'il se trouve quelquefois des gens qui ont soif et ne veulent pas boire?

On en trouve souvent et en grand nombre.

Que penser de ces gens, sinon qu'il y a dans leur âme un principe qui leur ordonne de boire, et un autre qui le leur défend, et qui l'emporte sur le premier?

Pour moi, je le pense.

Ce principe qui leur défend de boire ne vient-il pas de la raison? Celui qui les y porte et les y entraîne ne vient-il pas à la suite de la souffrance et de la maladie?

Oui.

Nous aurions donc raison de penser que ce sont deux principes distincts l'un de l'autre, et d'appeler raisonnable cette partie de l’âme par laquelle elle raisonne; et déraisonnable, siège du désir, compagne des excès et des voluptés, cette autre partie de l’âme qui aime, qui a faim et soif, qui est la proie de tous les désirs.

Oui, et cette opinion est très vraisemblable.

Reconnaissons par conséquent que ces deux parties se trouvent dans l’âme: mais celle qui est le siège de la colère et qui cause en nous le courage, forme-t-elle une troisième partie ou rentre-t-elle dans l'une des deux autres?

Peut-être rentre-t-elle dans la partie qui est le siège du désir.

On m'a dit une chose que je crois vraie. La voici: Léonce, fils d'Aglaïon, revenant un jour du Pirée, le long de la partie extérieure de la muraille septentrionale, aperçut des cadavres étendus sur le lieu des supplices; il éprouva le désir de s'approcher pour les voir avec un sentiment pénible, qui lui faisait aussi détourner les regards. Il résista d'abord, et se cacha le visage; mais enfin, cédant à la violence de son désir, il courut vers ces cadavres, et ouvrant de grands yeux, il s'écria: Hé bien, malheureux, rassasiez-vous d'un si beau spectacle.

J'ai oui raconter ce trait.

C'est une preuve que la colère s'oppose quelquefois en nous au désir, comme à une chose distincte de lui.

Oui, c'en est une preuve.

Ne remarquons-nous pas aussi en plusieurs occasions que, lorsqu'on se sent entraîné par ses désirs malgré la raison, on se fait des reproches à soi-même, on s'emporte contre ce qui nous fait violence intérieurement, et que dans ce conflit qui s'élève comme entre deux personnes, la colère se range du côté de la raison? Mais qu'elle se soit jamais mise du coté du désir, quand la raison prononce qu'il ne faut pas faire quelque chose, c'est ce que tu n'as jamais éprouvé en toi-même ni remarqué dans les autres.

Non, par Jupiter.

N'est-il pas vrai que, quand on croit avoir tort, plus on a de générosité dans les sentiments, moins on peut se fâcher, quelque chose que l'on souffre de la part d'un autre, la faim, la soif ou tout autre tourment semblable, lorsqu'on croit qu'il a raison de nous traiter de la sorte; qu'enfin, comme je l'ai déjà dit, la colère en nous ne saurait s'élever contre lui?

Cela est vrai.

Et qu'au contraire, si l'on se croit victime d'une injustice, alors on s'enflamme, on s'irrite, on combat pour ce que l'on regarde comme la justice; on supporte, sans se laisser abattre, la faim, la soif et tous les autres tourments qu'on éprouve, et l'on ne cesse pas de faire de généreux efforts jusqu'à ce qu'on en obtienne satisfaction ou qu'on succombe, ou que rappelé à soi par la raison, toujours présente en nous, on se soit apaisé comme le chien sous la main du berger?

Cette comparaison est d'autant plus convenable, que nous avons établi que, dans notre État, les guerriers doivent être soumis aux magistrats comme des chiens à leurs bergers.

Tu comprends fort bien ce que je veux dire; mais fais encore cette réflexion.

Laquelle?

C'est que la colère est évidemment tout autre qu'elle ne nous a paru d'abord. Nous pensions qu'elle se rapportait à la partie de l'âme qui est le siège du désir; maintenant nous sommes bien éloignés de le dire: nous dirions plutôt que lorsqu'il s'élève quelque sédition dans l'âme, la colère prend les armes en faveur de la raison.

Tout-à-fait.

Est-ce comme étant différente de la raison ou comme étant seulement une des formes de celle-ci, de sorte qu'il n'y ait dans l'âme que deux parties, l'une siège de la raison, l'autre du désir? ou bien de même que notre État est composé de trois ordres, des mercenaires, des guerriers et des magistrats, y a-t-il dans l'âme une troisième partie où réside la colère et qui est l'auxiliaire naturel de la raison, à moins qu'elle n'ait été corrompue par une mauvaise éducation?

La colère forme nécessairement cette troisième partie.

Oui, sans doute, si elle se montre distincte de la raison, comme elle s'est montrée distincte de la partie qui est le siège du désir.

Cela n'est pas difficile à reconnaître. Nous voyons que les enfants aussitôt qu'ils sont nés, sont déjà pleins d'irritabilité; que la raison ne vient jamais à quelques-uns, et qu'elle vient tard au plus grand nombre.

Tu dis vrai: on peut encore s'en assurer en voyant ce qui se passe chez les animaux. Outre cela, le vers d'Homère, que nous avons cité, peut servir de témoignage

Ulysse se frappant la poitrine, réprimande ainsi son âme.*

*Homère. *Odyssée*,XX,17.

Il est évident qu'Homère représente ici une faculté qui, réfléchissant sur ce qu'il faut faire et ne pas faire, gourmande une autre faculté qui s'irrite déraisonnablement, c'est-à-dire deux facultés différentes.

Très bien.

Enfin nous sommes parvenus, à travers bien des difficultés, à tomber d'accord suffisamment qu'il y a dans l'État et dans l'âme d'un individu des parties correspondantes et égales en nombre.

Oui.

N'est-ce pas maintenant une nécessité que l'individu soit prudent de la même manière et par le même endroit que l'État?

Oui.

Que tous deux soient courageux de la même manière et par le même endroit; enfin, que tout ce qui contribue à la vertu se rencontre dans l'un comme dans l'autre?

Sans doute.

Ainsi nous dirons, je pense, mon cher Glaucon, que ce qui rend l'État juste, rend également l'individu juste.

C'est une conséquence nécessaire.

Nous n'avons pas non plus oublié que l'État est juste, lorsque chacun des trois ordres qui le composent remplit le devoir qui lui est propre.

Je ne crois pas que nous l'ayons oublié.

Souvenons-nous donc que, lorsque chacune des parties de nous-mêmes remplira le devoir qui lui est propre, alors nous serons justes et nous remplirons notre devoir.

Il faut nous en bien souvenir.

N'appartient-il pas à la raison de commander, puisque c'est en elle que réside la sagesse, et qu'elle est chargée de veiller sur l'âme tout entière? Et n'est-ce pas à la colère d'obéir et de la seconder?

Oui.

Et n'est-ce pas le mélange de la musique et de la gymnastique dont nous parlions plus haut, qui mettra un parfait accord entre ces deux parties, nourrissant et fortifiant la raison par de beaux discours et par l'étude des sciences, relâchant, apaisant, adoucissant la colère par le charme de l'harmonie et du nombre?

Assurément.

Ces deux parties de l'âme ayant été ainsi élevées, instruites et exercées à remplir leurs devoirs, gouverneront la partie où siège le désir, qui occupe la plus grande partie de notre âme et qui est insatiable de sa nature; elles prendront garde que celle-

ci, après s'être accrue et fortifiée par la jouissance des plaisirs du corps, ne sorte de son domaine et ne prétende se donner sur elles une autorité qui ne lui appartient pas, et qui troublerait l'économie générale.

Assurément.

En présence des ennemis du dehors, elles prendront les meilleures mesures pour la sûreté de l'âme et du corps; l'une délibérera, l'autre, soumise à son commandement, combattra, et secondée du courage, exécutera ce que la raison aura résolu.

Oui.

Et nous appelons l'homme courageux, lorsque cette partie de l'âme où réside la colère suit constamment, au milieu des peines et des plaisirs, les ordres de la raison sur ce qui est à craindre ou ne l'est pas.

Bien.

Nous l'appelons prudent à cause de cette petite partie de son âme qui a exercé le commandement et donné ces ordres; qui possède en elle-même la science de ce qui convient à chacune des trois parties et à toutes ensemble.

Sans contredit.

Et tempérant, par l'amitié et l'harmonie qui règnent entre la partie qui commande et celles qui obéissent, lorsque ces deux dernières demeurent d'accord que c'est à la raison de commander et ne lui disputent pas l'autorité?

La tempérance, dans l'État comme dans l'individu, n'est pas autre chose.

Enfin il sera juste, par la raison et de la manière que nous avons plusieurs fois exposées.

Nécessairement.

N'y a-t-il plus rien qui offusque notre vue et empêche la justice de paraître la même dans l'individu qu'elle s'est montrée dans l'État.

Je ne le crois pas.

S'il nous restait quelque doute, nous le ferions bientôt disparaître en lui opposant des conséquences absurdes.

Quelles sont ces conséquences?

Par exemple, supposons, à l'égard de notre État et de l'individu formé sur son modèle par la nature et par l'éducation, que nous ayons à examiner entre nous si cet homme pourrait détourner à son profit un dépôt d'or ou d'argent, personne le croirait-il plus capable d'une telle action que ceux qui ne sont pas, comme lui, formés sur le modèle d'un État juste?

Nullement.

Ne sera-t-il pas également incapable de piller les temples, de dérober, de trahir ses amis ou sa patrie?

Oui.

De manquer en aucune manière à la foi jurée et à tous ses autres engagements?

Sans doute.

L'adultère, le manque de respect envers les parents et de piété envers les dieux, sont encore des fautes dont il se rendra coupable moins que personne.

Oui.

La cause de tout cela, n'est-ce pas que chacune des parties de son âme remplit son devoir, qu'il s'agisse de commander ou d'obéir?

Il n'y en a pas d'autre.

Mais la justice est-elle à tes yeux autre chose que cette puissance qui rend tels et les hommes et les États?

Non.

Nous voyons donc maintenant tout-à-fait réalisé ce qui d'abord ne nous apparaissait que comme un rêve: ayant à peine jeté les fondements de notre État, nous avons rencontré, grâce à quelque, divinité, le commencement et comme un modèle de la justice.

Il est vrai.

Ainsi, mon cher Glaucon, prescrire à celui qui est né pour être cordonnier, charpentier ou tout autre ouvrier, de faire son métier, sans se mêler d'autre chose, c'était tracer une image de la justice, et voilà pourquoi cela nous a réussi.

Évidemment.

En effet, la justice était quelque chose de semblable, à cela près qu'elle ne s'arrête point aux actions extérieures de l'homme, et qu'elle en règle l'intérieur, ne permettant à aucune des parties de l'âme de faire quelque chose qui lui soit étranger, ni d'intervertir leurs fonctions. Elle veut que d'abord

l'homme pose bien à chacune les fonctions qui lui sont propres, qu'il prenne le commandement de lui-même, qu'il établisse en soi l'ordre et la concorde, qu'il mette entre les trois parties de son âme un accord parfait comme entre les trois tons extrêmes de l'harmonie, l'octave, la basse et la quinte, et les autres tons intermédiaires, s'il en existe, qu'il lie ensemble tous les éléments qui le composent, et malgré leur diversité, qu'il soit un, mesuré, plein d'harmonie; qu'ainsi disposé il commence à agir, soit que son activité se déploie dans l'acquisition des richesses, dans les soins du corps, dans les affaires publiques ou dans les rapports de la vie privée; que toujours il juge et nomme juste et belle toute action qui fait naître et entretient en lui ce bel ordre; qu'il donne de même le nom de prudence a là science qui dirige cette action, et qu'au contraire, il appelle injuste l'action qui détruit en lui cet ordre, et ignorance l'opinion qui préside à une action semblable.

Mon cher Socrate, rien n'est plus vrai que ce que tu dis.

Ainsi, sans paraître nous tromper beaucoup, nous pourrions dire, je pense, que nous avons trouvé ce que c'est qu'un homme juste, un État juste, et en quoi consiste la justice qui est dans l'un et dans l'autre.

Assurément.

Le dirons-nous?

Oui.

Soit; nous avons maintenant à nous occuper de l'injustice. Est-elle autre chose qu'un conflit entre les trois parties de l'âme, un empressement à se mêler de toutes choses et à usurper l'emploi d'autrui, un soulèvement d'une partie contre le tout, pour se donner une autorité qui ne lui appartient point, parce que de sa

nature elle est faite pour obéir à ce qui est fait pour commander. C'est de là, de ce désordre et de ce trouble que naissent, dirons-nous, et l'injustice et l'intempérance et la lâcheté et l'ignorance; en un mot, tous les vices.

Cela est certain.

Puisque nous savons ce que c'est que la justice et l'injustice, nous connaissons donc clairement l'effet propre des actions justes et injustes.

Comment?

Elles font à l'égard de l'âme ce que les choses saines et malsaines font à l'égard du corps.

Explique-toi.

Les choses saines engendrent la santé; les choses malsaines la maladie.

Oui.

De même les actions justes engendrent la justice, et les actions injustes, l'injustice.

Sans contredit.

Engendrer la santé, c'est établir entre les divers élémens de la constitution humaine l'accord naturel qui les soumet les uns aux autres; engendrer la maladie, c'est faire qu'un de ces élémens en domine un autre ou soit dominé par lui contre les lois de la nature.

Oui.

Par la même raison, engendrer la justice, c'est établir entre les parties de l'âme la subordination qu'y a mise la nature: engendrer l'injustice, c'est donner à une partie sur une autre un empire qui ne lui est pas naturel.

Fort bien.

La vertu est donc, à ce qu'il semble, comme la santé, la beauté, la bonne disposition de l’âme; le vice au contraire en est la maladie, la laideur, la faiblesse.

A merveille.

Or, les actions honnêtes ne contribuent-elles pas à faire naître en nous la vertu, et les actions déshonnêtes à y produire le vice?

Certainement.

Nous n'avons plus maintenant qu'à examiner s'il est utile de s'appliquer à ce qui est honnête, de faire des actions justes et d'être juste, qu'on soit ou non connu pour tel: ou de commettre des injustices et d'être injuste, ne dût-on jamais en être puni et forcé de s'amender par le châtiment.

Mais, Socrate, il me paraît ridicule de s'arrêter désormais à un pareil examen; car si lorsque la santé est entièrement ruinée, la vie devient insupportable, même au milieu des plaisirs de la table, de l'opulence et d'un pouvoir sans bornes, par la même raison, doit-elle nous être à charge lorsque ce qui fait le principe même de la vie est livré au désordre et à la corruption; eût-on d'ailleurs le pouvoir de tout faire, excepté ce qui pourrait délivrer de l'injustice et du vice, et procurer l'acquisition de la justice et de la vertu. Et cela me paraît évident, après avoir reconnu quelle est la nature de la justice et de l'injustice.

Il serait ridicule en effet de s'arrêter à cet examen. Mais puisque nous avons pu nous convaincre avec la dernière évidence que telle est la vérité, il ne faut pas en rester là par lassitude.

Non, certes, pas le moins du monde.

Viens donc et vois combien le vice a, selon moi, de formes; j'entends de formes dignes d'être considérées.

Je te suis: montre-les-moi.

De la hauteur où la suite de cet entretien nous a conduits, je crois apercevoir que la forme de la vertu est une et que celles du vice sont sans nombre, mais qu'il en est quatre dignes de nous occuper ici.

Que veux-tu dire?

Il se peut bien que l'âme ait autant de formes que le gouvernement.

Combien en comptes-tu?

Cinq de part et d'autre.

Nomme-les-moi.

Je dis d'abord que la forme de gouvernement que nous venons de tracer est une, mais qu'on peut lui donner deux noms. Si un seul gouverne, on appellera le gouvernement monarchie, et si l'autorité est partagée entre plusieurs, on l'appellera aristocratie.

Bien.

Je dis qu'il n'y a ici qu'une seule forme de gouvernement; car ni plusieurs ni un seul ne changera rien aux lois fondamentales de l'État, s'il a passé par l'éducation que nous venons de décrire.

Il n'y a pas apparence.

LIVRE CINQUIÈME

Voilà quelle est dans l'État et dans l'homme la forme de gouvernement que j'appelle légitime et bonne. Si celle-là est bonne, je dis que les autres sont mauvaises et pour administrer les États et pour régler les mœurs des individus. On peut les réduire à quatre.

Quelles sont-elles? dit Glaucon.

J'allais en faire le dénombrement dans l'ordre où elles paraissaient sortir les unes des autres, lorsque Polémarque, qui était assis à quelque distance d'Adimante, avançant la main, le tira doucement par le manteau à l'endroit de l'épaule, et se penchant vers lui, lui parla à l'oreille. Nous n'entendîmes que ces mots: Le laisserons-nous passer outre? — Point du tout, répondit Adimante, élevant déjà la voix.

Que voulez-vous donc ne pas laisser passer? leur dis-je.

Toi-même, dit-il.

Moi? Et pour quelle raison ?

Il nous semble que tu y mets un peu de paresse, et que tu nous dérobes une partie de cet entretien, qui n'est pas la moins intéressante, pour ne pas avoir d'explication à donner. Tu as cru nous échapper en disant, d'une manière légère, qu'à l'égard des femmes et des enfants il était évident pour tout le monde qu'il y aura communauté comme entre amis.

Et n'ai-je pas eu raison, Adimante ?

Oui, mais ce point sur lequel tu as raison a, comme les autres, besoin d'explication. Cette communauté peut se pratiquer de plusieurs manières. Dis-nous donc quelle est celle que tu as en vue. Il y a longtemps que nous attendons, avec l'espoir que tu te souviendras enfin de la procréation des enfants, de la manière de les élever, en un mot, de tout ce qui se rapporte à cette communauté de femmes et d'enfants; car nous sommes persuadés que bien ou mal établie, elle est d'une grande conséquence, ou plutôt qu'elle décide de tout pour la société. Maintenant que tu passes à l'examen d'une autre forme de gouvernement, avant d'avoir suffisamment développé cet article, nous avons résolu, comme tu viens de l'entendre, de ne pas te laisser aller plus loin que tu n'aies expliqué tout cela, comme tu as fait le reste.

Et moi, dit Glaucon, je vote avec eux.

Oui, Socrate, dit Thrasymaque, sache bien que c'est un parti pris par tout le monde.

Qu'avez-vous fait, repris-je, en vous emparant ainsi de moi ? Dans quelle discussion allez-vous encore m'engager ! Je me félicitais d'être sorti d'un mauvais pas, heureux qu'on voulût bien s'en tenir à ce que j'ai dit alors. Quand vous ramenez ce sujet, vous ne savez pas quel essaim de nouvelles disputes vous allez réveiller. Je le voyais bien, mais je l'évitais, de peur qu'il ne causât trop de tumulte.

Comment ! Crois-tu, dit Thrasymaque, que nous soyons venus ici pour fondre de l'or[1] et non pour entendre des discours ?

Oui, repris-je, mais des discours qui aient quelque mesure.

La mesure de semblables entretiens, dit Glaucon, est la vie entière pour des hommes sensés. Mais laisse-nous le soin de

ce qui nous regarde : songe seulement à ne jamais te lasser de répondre à nos questions, et de nous dire ta pensée sur la manière dont la communauté des femmes et des enfants s'établira entre les gardiens de l'État, et sur la manière dont l'enfance sera élevée dans l'intervalle de temps qui sépare la naissance de l'éducation proprement dite, époque où les enfants exigent les soins les plus pénibles. Essaie de nous dire comment il faudra s'y prendre.

Cela n'est pas facile, cher Glaucon : ce que j'ai à dire trouvera encore moins de créance dans les esprits que ce que nous avons dit jusqu'à présent. On ne croira pas que la chose soit possible, et, la possibilité démontrée, on ne croira pas qu'elle valût grand-chose. J'hésite donc à dire ma pensée : je crains, cher ami, qu'on ne la prenne pour un vain souhait.

Ne crains rien. Tu parles à des gens qui ne sont ni déraisonnables, ni obstinés dans leur incrédulité, ni mal disposés à ton égard.

Excellent jeune homme, n'est-ce pas pour me rassurer que tu me parles de la sorte ?

Oui.

Hé bien, tes paroles produisent un effet tout contraire. Si j'étais sûr moi-même de ce que je vais dire, ton exhortation eût été parfaitement à sa place : on parle librement et avec confiance devant des personnes sages et qui nous sont bienveillantes, lorsqu'on croit qu'on leur dira la vérité sur des matières importantes et qui les intéressent. Mais lorsqu'on parle comme je le fais, avec doute et en cherchant encore, il est dangereux, et on doit craindre, non de faire rire (cette crainte serait puérile), mais de s'écarter du vrai et d'entraîner avec soi ses amis dans l'erreur sur des choses où l'erreur est funeste. Ô

Glaucon, je conjure Adrastée[2] de faire grâce à ce que je vais dire ; car je crains que ce ne soit un moindre crime de tuer involontairement quelqu'un que de le tromper sur le beau, le bon, le juste et les lois. Aussi vaut-il mieux en courir le danger avec ses ennemis qu'avec ses amis. Voilà pourquoi tu as tort de me presser.

Socrate, reprit Glaucon en souriant, si tes discours nous jettent dans quelque erreur, nous nous désisterons de toute action contre toi, comme dans le cas d'homicide, et nous t'absoudrons du crime de nous avoir trompés. Parle donc sans crainte.

À la bonne heure; puisque dans le premier cas on est déclaré innocent, aux termes de la loi, quand il y a désistement, dans le cas actuel il est assez probable qu'il doit en être de même.

C'est une raison de plus pour toi de parler.

Je vais donc reprendre maintenant un sujet qu'il eût peut-être mieux valu traiter de suite, quand l'occasion s'en est présentée. Aussi ne sera-t-il pas hors de propos qu'après avoir déterminé dans toutes ses parties le rôle des hommes, nous déterminions aussi celui des femmes: d'ailleurs tu m'y invites. Les hommes nés et élevés comme nous avons dit, n'ont rien de mieux à faire, selon moi, touchant la possession et l'usage des femmes et des enfants, qu'à suivre la route que nous avons tracée en commençant. Or, nous avons représenté les hommes comme les gardiens d'un troupeau.

Oui.

Suivons cette idée, en donnant aux enfants une naissance et une éducation qui y répondent, et voyons si cela nous réussira ou non.

Comment ?

Le voici. Croyons-nous que les femelles des chiens doivent veiller comme eux à la garde des troupeaux, aller à la chasse avec eux, et faire tout en commun, ou bien qu'elles doivent se tenir au logis, comme si la nécessité de faire des petits et de les nourrir, les rendait incapables d'autre chose; tandis que le travail et le soin des troupeaux seront le partage exclusif des mâles ?

Nous voulons que tout soit commun. Seulement dans les services qu'on réclame, on a égard à la faiblesse des femelles et à la force des mâles.

Peut-on tirer d'un animal les services qu'on tire d'un autre, s'il n'a été nourri et dressé de la même manière ?

Non.

Par conséquent, si nous réclamons des femmes les mêmes services que des hommes, il faut leur donner la même éducation.

Sans doute.

Les hommes ont appris la musique et la gymnastique.

Oui.

Il faudra donc appliquer aussi les femmes à l'étude de ces deux arts, les former au métier de la guerre et les traiter en tout de même que les hommes.

C'est une conséquence de ce que tu dis.

Mais peut-être beaucoup de ces choses, parce qu'elles sont contraires à l'usage, paraîtraient-elles ridicules, si on en venait à l'exécution.

Très ridicules.

Mais laquelle le serait le plus à tes yeux ? Ne serait-ce pas de voir des femmes nues s'exercer au gymnase avec des hommes; je ne dis pas seulement les jeunes, mais les vieilles, à l'exemple des vieillards qui aiment encore ces exercices, quoique ridés et désagréables à voir.

Oui, certes, dans nos mœurs, cela paraîtrait du dernier ridicule.

Mais, puisque nous avons une fois commencé, moquons-nous de toutes les railleries que les beaux esprits ne manqueront pas de faire en voyant une pareille innovation, des femmes se livrer aux exercices gymniques et à la musique, apprendre à manier les armes et à monter à cheval.

Bien.

Puisque nous avons commencé, dis-je, abordons directement ce que cette institution a de choquant. A cet effet, conjurons ces railleurs de quitter leur rôle, et d'être un peu sérieux. Rappelons-leur qu'il n'y a pas longtemps que les Grecs croyaient encore, comme le croient aujourd'hui la plupart des peuples barbares, que la vue d'un homme nu est un spectacle honteux et ridicule. Lorsque les Crétois d'abord, et ensuite les Lacédémoniens, donnèrent l'exemple des exercices à nu[3], les plaisants de ce temps-là pouvaient bien faire des railleries sur tout ce qu'ils y voyaient. Qu'en penses-tu ?

Je le crois.

Mais lorsque, l'expérience eut fait voir qu'il était mieux d'avoir le corps nu qu'habillé dans les exercices gymniques. la raison, en découvrant ce qui était le plus convenable, a dissipé le ridicule que les yeux attachaient à la nudité; elle a montré qu'il n'y a qu'un homme superficiel qui trouve du ridicule autre part

que dans ce qui est mauvais en soi; qui cherche à faire rire, en prenant pour objet de ses railleries autre chose que ce qui est déraisonnable et vicieux, et qui poursuit sérieusement un autre but que le bien.

Cela est vrai.

Ne devons-nous pas décider d'abord entre nous si ce que nous proposons est possible ou non, et donner à qui voudra, homme plaisant ou sérieux, la liberté d'examiner si la femme est capable des mêmes exercices que l'homme, ou si elle n'en peut partager aucun avec lui, ou enfin si elle est capable des uns et incapable des autres, pour voir ensuite dans quelle classe il faut ranger les exercices de la guerre[4] ? N'est-il pas vraisemblable qu'en commençant aussi bien, on finira de même ?

Assurément.

Veux-tu que nous nous chargions de faire valoir les raisons de nos adversaires, pour ne pas assiéger une place sans défense ?

Rien n'empêche.

Voici donc ce qu'ils pourraient nous dire : Socrate et Glaucon, vous n'avez pas besoin d'autres contradicteurs que vous-mêmes. Vous êtes convenus, lorsque vous jetiez les fondements de votre État, que chacun devait remplir l'unique fonction qui est assortie à sa nature. — Nous en sommes convenus, il est vrai. — Se peut-il qu'il n'y ait pas une extrême différence entre la nature de l'homme et celle de la femme? — Comment n'y aurait-il pas de différence entre elles? — Il convient donc d'assigner à l'homme et à la femme des fonctions différentes selon leur nature. — Sans contredit. — Comment donc ne serait-ce pas de votre part une erreur et une

contradiction manifeste de dire que les hommes et les femmes doivent remplir les mêmes fonctions, malgré la grande différence de leur nature? » Cher Glaucon, aurais-tu quelque chose à répondre à cela?

Répondre sur-le-champ ne serait pas aisé; mais je te prierais et je te prie en effet de te charger de nous défendre, comme tu voudras.

Il y a longtemps, mon cher ami, que j'avais prévu cette objection et beaucoup d'autres semblables. Voilà pourquoi j'hésitais et me refusais à aborder la loi sur la possession et l'éducation des femmes et des enfants.

Non, par Jupiter, cela n'a pas l'air facile.

Vraiment non; mais écoute: Qu'un homme tombe dans un petit étang ou en pleine mer, il ne laisse pas de nager.

Oui.

Eh bien, mettons-nous aussi à la nage pour nous tirer de cette aventure. Qui sait si nous ne rencontrerons pas quelque dauphin pour nous porter* ou quelque autre secours merveilleux.

*Allusion à la fable d'Arion, ou peut-être seulement à la réputation du dauphin d'être ami de l'homme. Pline, *Hist. natur.*,IX,8.

Allons; soit.

Voyons si nous trouverons quelque part le moyen de sortir d'embarras. Nous sommes convenus que les natures différentes doivent avoir des fonctions différentes. Nous

reconnaissons d'ailleurs que l'homme et la femme sont d'une nature différente, et néanmoins nous voulons que l'un et l'autre remplissent les mêmes fonctions. N'est-ce pas là l'objection?

Oui.

En vérité, Glaucon, l'art de la dispute a un merveilleux pouvoir.

Que veux-tu dire?

Il me semble qu'on s'y laisse engager souvent sans le vouloir et lorsqu'on croit seulement discuter: c'est que, faute de distinguer les différents sens d'une proposition, on en tire des contradictions apparentes, suivant le sens littéral, et l'on chicane au lieu d'employer la dialectique.

C'est, en effet, l'habitude d'une foule de personnes: mais cela nous regarderait-il en ce moment?

Oui, sans doute; et je crains que nous ne soyons entraînés malgré nous dans la dispute.

Comment?

Nous nous attachons bravement et en vrais disputeurs à la lettre de cette proposition: que des natures différentes entraînent différentes fonctions; tandis que nous n'avons pas examiné le moins du monde de quelle espèce de différence et d'identité il s'agit, et dans quel sens nous avons assigné des fonctions différentes aux natures différentes et les mêmes fonctions aux mêmes natures.

Il est vrai que nous n'avons pas examiné cela.

Dès lors il ne tient qu'à nous de nous demander si les hommes chauves et les hommes chevelus ont la même nature ou une

nature différente; et quand nous aurons reconnu qu'ils ont une nature différente, si les chauves font le métier de cordonnier, nous l'interdirons aux chevelus, et réciproquement.

Mais une pareille défense serait ridicule.

Pourquoi? N'est-ce point parce qu'en posant notre règle générale, nous n'entendions pas établir d'une manière absolue la différence et l'identité des natures, et que nous ne considérions leur différence et leur ressemblance que par leur rapport avec les mêmes fonctions? Par exemple, n'est-ce pas ainsi que nous disions de même nature le médecin et l'homme qui a la vocation de la médecine?

Oui.

Et de nature différente l'homme qui a la vocation de la médecine et le charpentier?

Sans doute.

De même si nous trouvons que la nature de l'homme diffère de celle de la femme par rapport à certain art et à certaine fonction, nous conclurons qu'il faut attribuer cet art ou cette fonction à l'un ou à l'autre; mais si la différence des deux sexes consiste en ce que le mâle engendre et la femelle enfante, nous ne regarderons pas pour cela comme une chose démontrée que la femme diffère de l'homme dans le point dont il s'agit, et nous n'en persisterons pas moins à croire que les gardiens de l'État et leurs femmes doivent remplir les mêmes fonctions.

Nous aurons raison.

Maintenant, demandons à notre contradicteur quel est dans l'État l'art ou la fonction pour laquelle les femmes n'aient pas reçu de la na- ture les mêmes dispositions que les hommes.

Cette demande est juste.

Peut-être nous répondra-t-il ce que tu disais tout à l'heure, qu'il n'est pas aisé de nous satisfaire sur-le-champ; mais qu'en y réfléchissant, cela ne serait pas difficile.

Il pourrait bien nous faire cette réponse.

Prions, si tu veux, cet adversaire de nous suivre, tandis que nous tâcherons de lui montrer qu'il n'est dans l'Etat aucune fonction qui soit exclusivement propre aux femmes.

J'y consens.

Réponds, lui dirons-nous: la différence entre celui qui a des dispositions naturelles pour faire une chose et celui qui n'en a point, consiste-t-elle, selon toi, en ce que le premier apprend aisément, le second avec peine; que l'un avec une légère étude porte ses découvertes bien au delà de ce qu'on lui a enseigné, tandis que l'autre avec beaucoup d'étude et d'application ne peut pas même retenir ce qu'il a appris; enfin, en ce que dans l'un le corps seconde l'esprit, et dans l'autre il lui fait obstacle? Est-il d'autres signes par lesquels tu distingues les dispositions heureuses pour certaines choses des dispositions contraires?

Tout le monde dira que non.

Connais-tu quelque profession humaine où l'homme ne se montre sous tous ces rapports bien supérieur à la femme? Et est-il besoin de nous arrêter à quelques exceptions, aux ouvrages de laine, à l'art de faire des gâteaux et d'apprêter certains mets, travaux où, je l'avoue, la femme se distingue et ne saurions-nous le céder sans une honte infinie?

Tu as raison de dire qu'en tout, pour ainsi dire, l'homme a une supériorité marquée sur la femme. Ce n'est pas que beaucoup

de femmes ne l'emportent sur beaucoup d'hommes en beaucoup de points; mais en général, la chose est comme tu dis.

Ainsi, mon cher ami, il n'est point dans un État de fonction exclusivement affectée à l'homme ou à la femme, à raison de leur sexe; mais les deux sexes participent des mêmes facultés; et la femme, ainsi que l'homme, est appelée par la nature à toutes les fonctions; seulement, en toutes, la femme est inférieure à l'homme.

Très bien.

Imposerons-nous donc toutes les fonctions de l'Etat aux hommes et aucune aux femmes?

Quelle en serait la raison?

N'est-il pas, dirons-nous plutôt, des femmes qui naturellement sont propres à la médecine et à la musique, et d'autres qui ne le sont pas?

Oui.

N'est-il pas aussi des femmes qui sont propres aux exercices gymniques et militaires, et d'autres qui ne le sont point?

Je le pense. N'est-il pas enfin des femmes philosophes et des femmes courageuses, et d'autres qui ne sont ni l'un ni l'autre?

Oui.

Il y a donc des femmes qui sont propres à veiller à la garde de l'État, et d'autres qui ne le sont point. N'avons-nous pas déjà déterminé en quoi consiste ce genre d'aptitude à l'égard des hommes que nous avons appelés gardiens?

Oui.

Donc chez la femme, comme chez l'homme, il y a une même nature propre à la garde de l'État; il n'y a de différence que du plus au moins.

Cela est évident.

Voilà les femmes que les guerriers doivent choisir pour en faire leurs compagnes et partager avec elles la garde de l'État, parce qu'elles en sont capables, et que leur nature est semblable à celle des guerriers.

Tout-à-fait.

Et ne faut-il pas assigner les mêmes fonctions aux mêmes natures?

Les mêmes.

Ainsi nous revenons, par un détour, au point d'où nous sommes partis, et nous reconnaissons qu'il n'est pas contre nature d'appliquer les femmes des guerriers à la musique et à la gymnastique.

Oui, nous le reconnaissons.

La loi que nous établissons étant conforme à la nature n'est donc ni une chimère ni un vain souhait. C'est bien plutôt l'usage opposé qu'on suit aujourd'hui qui semble contraire à la nature.

On le dirait.

N'avions-nous pas à examiner si notre institution était possible, et en même temps avantageuse?

Oui.

Or, nous venons de voir qu'elle est possible.

Oui.

Il nous reste à nous convaincre qu'elle est avantageuse.

Évidemment.

La même éducation ne forme-t-elle pas et l'homme et la femme aux fonctions de gardien de l'État, puisqu'elle reçoit de la nature les mêmes dispositions à cultiver?

Sans doute.

Quelle est ton opinion sur ceci?

Sur quoi?

Crois-tu que les hommes sont inégaux en mérite, ou qu'il n'y a entre eux aucune différence?

Je les crois fort inégaux.

Dans l'État que nous fondons, lequel vaut mieux, à ton avis, ou le guerrier qui aura reçu l'éducation dont nous avons parlé, ou le cordonnier élevé dans sa profession?

Tu me fais une question ridicule.

J'entends. Les guerriers ne sont-ils pas l'élite des citoyens?

Assurément.

Leurs femmes ne seront-elles pas aussi l'élite des femmes?

Oui.

Mais, est-il rien de plus avantageux à un État que d'avoir beaucoup d'excellents citoyens de l'un et de l'autre sexe?

Non.

Ne parviendront-ils pas à ce degré d'excellence en cultivant la musique et la gymnastique, ainsi que nous avons dit?

Oui.

Notre institution n'est donc pas seulement possible: elle est ce qu'il y a de plus avantageux à l'État.

Tu as raison. Ainsi les femmes de nos guerriers devront quitter leurs vêtements, puisque la vertu leur en tiendra lieu; elles devront partager avec leurs époux les travaux de la guerre et tous les soins qui se rapportent à la garde de l'État, sans s'occuper d'autre chose: seulement la faiblesse de leur sexe devra leur faire attribuer de préférence la part la plus légère dans le même service. Quant à celui qui plaisante à la vue de femmes nues, lorsque leurs exercices ont un but excellent, il *cueille hors de saison*, en raillant de la sorte, *les fruits de sa sagesse**, il ne sait vraiment ni de quoi il rit ni ce qu'il fait; car on a eu et on aura toujours raison de dire que l'utile est beau, et qu'il n'y a de honteux que ce qui est nuisible.

*Mots de Pindare. Voyez Stobée, Sermones CCXI, et Roeckh, *Comment. in Pindar*., T.II,P.II,p.669.

Certainement.

Cette disposition de la loi sur les femmes est, disons-le, comme une vague à laquelle nous venons d'échapper à la nage, et non seulement nous n'avons pas été submergés pour avoir

établi que les guerriers, hommes et femmes, doivent se livrer en commun aux mêmes fonctions, mais nous croyons avoir prouvé que cette disposition est possible et en même temps avantageuse.

En vérité, la vague était menaçante.

Tu ne le diras pas à la vue de celle qui s'approche.

Voyons, parle.

A la suite de cette loi et des précédentes, vient naturellement celle-ci.

Laquelle?

Les femmes des guerriers seront communes toutes à tous*; aucune d'elles n'habitera en particulier avec aucun d'eux: de même les enfants seront communs; et les parents ne connaîtront pas leurs enfants ni ceux-ci leurs parents.

*Voyez Aristote, *Polit*.II,2; et Histoire des animaux, X,1.

Il sera beaucoup plus difficile de faire croire que cette nouvelle loi ne prescrit rien que de possible et d'avantageux.

Je ne crois pas qu'on me conteste les grands avantages de la communauté des femmes et des enfants, si elle peut se réaliser; mais je pense qu'on m'en contestera surtout la possibilité.

On pourra très bien contester l'un et l'autre.

Ainsi voilà comme une ligue de difficultés. J'espérais me sauver de l'une d'elles, que tu conviendrais des avantages, et que je n'aurais plus qu'à discuter la possibilité.

Nous avons bien vu que tu voulais nous échapper; mais il faut que tu répondes à ces deux difficultés.

Je dois me soumettre à cette sentence, mais accorde-moi une grâce. Laisse-moi prendre un peu congé, comme ces esprits oisifs qui ont coutume de se repaître de leurs rêveries, lorsqu'on les laisse se donner carrière. Ces sortes de personnes, avant d'examiner par quels moyens ils viendront à bout de leurs projets, dans la crainte de se fatiguer en discutant si la chose est possible ou impossible, la supposent accomplie, arrangent tout le reste à leur gré, se plaisent à énumérer d'avance les avantages qui leur reviendront du succès, et augmentent par là l'indolence naturelle à leur âme. Eh bien, maintenant, je suis comme elles: les difficultés m'effraient, et je désire renvoyer à un autre temps l'examen de la possibilité de ce que je propose. Pour le moment, je la suppose démontrée, et je vais, si tu me le permets, examiner quels arrangements prendront les magistrats en conséquence, et faire voir que rien ne serait plus utile à l'État et aux guerriers. Voilà ce que j'essaierai d'abord d'examiner avec toi, si tu le veux bien; nous verrons ensuite l'autre question.

Fais ce qu'il te plaira, je te le permets.

Je crois d'abord que les magistrats et les guerriers, leurs auxiliaires, s'ils sont dignes du nom qu'ils portent, seront dans la disposition, ceux-ci de faire ce qu'on leur commandera, ceux-là, de ne rien ordonner que ce qui est prescrit par la loi, et d'en suivre l'esprit dans les règle- mens que nous abandonnons à leur prudence.

Cela est vraisemblable.

Toi donc, qui es législateur, en choisissant parmi les femmes, comme tu as fait parmi les hommes, tu assortiras les caractères, autant que possible. Or, toute cette jeunesse, ayant la même demeure et la même table et ne possédant rien en propre, sera toujours ensemble; et vivant ainsi mêlée dans les gymnases et dans tous les autres exercices, je pense bien qu'une nécessité naturelle la portera à former des unions. N'est-ce pas en effet une nécessité que cela arrive?

Si ce n'est pas une nécessité géométrique, c'est une nécessité fondée sur l'amour, et celle-là pourrait bien avoir plus de force que l'autre pour persuader et entraîner la foule.

Tu dis vrai. Mais, mon cher Glaucon, dans un État où les citoyens doivent être heureux, il ne peut pas être permis de former des unions au hasard ou de commettre des fautes du même genre, et les magistrats ne devront pas le souffrir.

En effet, cela ne doit pas être.

Il est donc évident après cela que nous ferons des mariages aussi saints qu'il nous sera possible, et les plus avantageux à l'État seront les plus saints.

Soit. Mais comment seront-ils les plus avantageux? C'est à toi, Glaucon, de me le dire. Je vois que tu élèves dans ta maison des chiens de chasse et des oiseaux de proie en grand nombre. As-tu pris garde à ce qu'on fait pour les accoupler et en avoir des petits?

Que fait-on?

Parmi ces animaux, quoique tous de bonne race, n'en est-il pas quelques-uns qui l'emportent sur les autres?

Oui. Veux-tu avoir des petits de tous également, ou aimes-tu mieux en avoir de ceux qui l'emportent sur les autres?

J'aime mieux en avoir de ceux-ci.

Des plus jeunes, des plus vieux, ou de ceux qui sont dans la force de l'âge?

De ces derniers.

Sans toutes ces précautions dans l'accouplement, n'es-tu pas persuadé que la race de tes chiens et de tes oiseaux dégénérerait beaucoup?

Oui.

Crois-tu qu'il n'en soit pas de même des chevaux et des autres animaux?

Il serait absurde de ne pas le croire.

Grands dieux! mon cher ami, quels hommes supérieurs nous faudra-t-il pour magistrats, s'il en est de même à l'égard de l'espèce humaine!

Sans doute il en est de même; mais pourquoi parles-tu ainsi?

C'est qu'ils seront dans la nécessité d'employer un grand nombre de remèdes. Or, un médecin ordinaire, même le plus mauvais, paraît suffire, pour guérir les malades, lorsqu'au lieu de remèdes ils demandent un régime à suivre; mais on sait que l'emploi des remèdes exige un plus habile médecin.

J'en conviens: mais à quel propos dis-tu cela?

Le voici. Il me semble que les magistrats seront obligés de recourir souvent au mensonge et à la tromperie pour le bien

des citoyens; et nous avons dit quelque part que de semblables moyens sont utiles, lorsqu'on s'en sert en guise de remède.

Nous l'avons dit avec raison.

Ce remède ne s'appliquerait pas mal, ce semble, aux mariages et à la propagation de l'espèce.

Comment cela?

Il faut, selon nos principes, rendre les rapports très fréquents entre les hommes et les femmes d'élite, et très rares entre les sujets les moins estimables de l'un et de l'autre sexe; de plus, il faut élever les enfants des premiers et non ceux des seconds, si l'on veut avoir un troupeau toujours choisi; enfin, il faut que les magistrats seuls connaissent toutes ces mesures, pour qu'il y ait le moins de discorde possible dans le troupeau.

A merveille.

Ainsi il sera à propos d'instituer des fêtes où nous rassemblerons les époux futurs, avec des sacrifices et des hymnes appropriés à ces solennités. Nous remettons aux magistrats le soin de régler le nombre des mariages, afin qu'ils maintiennent le même nombre d'hommes, en réparant les vides de la guerre, des maladies et des autres accidents, et que l'État, autant qu'il se pourra, ne s'agrandisse ni ne diminue.

Oui.

Je suis d'avis que le sort soit si habilement ménagé que les sujets inférieurs accusent la fortune et jamais les magistrats de ce qui leur est échu.

A la bonne heure.

Quant aux jeunes gens qui se seront signalés à la guerre ou ailleurs, entre autres récompenses, il leur sera accordé d'avoir un commerce plus fréquent avec les femmes, afin que, sous ce prétexte, le plus grand nombre des enfants proviennent de cette lignée.

Très bien.

Les enfants, à mesure qu'ils naîtront, seront remis entre les mains d'hommes ou de femmes, ou d'hommes et de femmes réunis et qui auront été préposés au soin de leur éducation; car les charges publiques doivent être communes à l'un et à l'autre sexe.

Oui.

Ils porteront au bercail commun les enfants des citoyens d'élite, et les confieront à des gouvernantes, qui auront leur demeure à part dans un quartier de la ville. Pour les enfants des citoyens moins estimables, et même pour ceux des autres qui auraient quelque difformité*, ils les cacheront, comme il convient, dans quelque endroit secret et qu'il sera interdit de révéler.

> *A Lacédémone, il était ordonné, par une loi, d'exposer les enfants nés difformes ou avec un tempérament faible. Voyez Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 16.

Oui, si l'on veut conserver dans toute sa pureté la race des guerriers.

Ils veilleront à la nourriture des enfants, en conduisant les mères au bercail, à l'époque de l'éruption du lait, après avoir pris toutes les précautions pour qu'aucune d'elles ne

reconnaisse son enfant; et si les mères ne suffisent point à les allaiter, ils se procureront d'autres femmes pour cet office; et même pour celles qui ont suffisamment de lait, ils auront soin qu'elles ne donnent pas le sein trop longtemps; quant aux veilles et aux autres soins minutieux, ils en chargeront les nourrices mercenaires et les gouvernantes.

En vérité, tu rendras aux femmes des guerriers l'état de mères bien facile.

Cela est tout-à-fait convenable: mais poursuivons l'exposition de notre plan. Nous avons dit que la procréation des enfants devait se faire dans la force de l'âge.

Oui.

Or, ne te semble-t-il pas que la durée raisonnable de la force génératrice est de vingt ans pour les filles, et de trente ans pour les garçons?

Mais comment places-tu ce temps pour chaque sexe?

Les femmes donneront des enfants à l'État depuis vingt ans jusqu'à quarante; et les hommes, après avoir laissé passer la première fougue de l'âge, jusqu'à cinquante-cinq.

C'est en effet, pour l'un et pour l'autre sexe, l'époque de la grande vigueur du corps et de l'esprit.

Si donc il arrive qu'un citoyen, soit au dessous, soit au dessus de cet âge, s'avise de prendre part à cette œuvre de génération qui ne doit avoir d'autre objet que l'intérêt général, nous le déclarerons coupable et d'injustice et de sacrilège, pour avoir donné la vie à un enfant dont la naissance est une oeuvre de ténèbres et de libertinage, et qui, faute de publicité, n'aura été accompagnée ni des sacrifices, ni des prières que les prêtres et

les prêtresses et l'Etat entier adresseront aux dieux à chaque mariage, leur demandant que de citoyens vertueux et utiles à la patrie, naisse une postérité plus vertueuse et plus utile encore.

Bien.

La même loi est applicable à ceux qui, ayant encore l'âge d'engendrer, fréquenteraient des femmes qui l'auraient aussi, sans l'aveu des magistrats; et l'enfant sera considéré dans l'Etat comme illégitime, né d'un concubinage et sans les auspices religieux.

Fort bien. Mais lorsque l'un et l'autre sexe aura passé l'âge de donner des enfants à l'État, nous laisserons aux hommes la liberté d'avoir commerce avec telles femmes qu'ils voudront, hormis leurs filles, leurs mères, leurs petites filles et leurs grand'mères, et aux femmes la même liberté par rapport aux hommes, hormis leurs fils, leurs pères, leurs petits-fils et leurs grands-pères, et nous leur recommanderons surtout de prendre toutes leurs précautions pour ne mettre au monde aucun fruit, conçu dans un tel commerce, et si leurs précautions étaient trompées, de l'exposer, l'État ne se chargeant pas de le nourrir.

Soit. Mais comment distingueront-ils leurs pères, leurs filles et les autres parents dont tu viens de parler?

Ils ne les distingueront pas. Mais tous les enfants qui naîtront le septième et le dixième mois, à partir du jour où un guerrier aura eu commerce avec une femme, seront regardés, les mâles comme ses fils, les femelles comme ses filles; les enfants l'appelleront du nom de père; les enfants de ceux-ci seront ses petits-enfants, l'appelleront grand-père et la femme grand-mère; et tous ceux qui seront nés dans l'intervalle où leurs pères et mères donnaient des enfants à l'Etat, se traiteront de frères et de sœurs. Toute alliance entre ces personnes sera

interdite, comme nous l'avons dit: toutefois les frères et les soeurs pourront s'unir, si le sort confirmé par Apollon leur en fait une loi.

On ne peut mieux.

Telle est, mon cher Glaucon, la communauté des femmes et des enfants à établir parmi les gardiens de l'État. Il reste à prouver que cette institution s'accorde parfaitement avec les autres, et qu'elle est de plus très avantageuse. N'est-ce pas là ce que nous avons à faire?

Oui, cela même, par Jupiter.

Pour nous en convaincre, ne faut-il pas nous demander d'abord à nous-mêmes quel est le plus grand bien d'un État, celui que le législateur doit se proposer comme la fin de ses lois, et quel est aussi son plus grand mal; et examiner ensuite si ce que j'ai proposé nous met sur la trace même de ce grand bien, ou nous éloigne de ce grand mal?

A merveille.

Le plus grand mal d'un État, n'est-ce pas ce qui le divise et d'un seul en fait plusieurs*; et son plus grand bien, au contraire, n'est-ce pas ce qui en lie toutes les parties et le rend un?

*Voyez Aristote, *Polit*.II,1,2,9,16.

Oui.

Ce qui forme le lien d'un État, n'est-ce pas la communauté de la joie et de la douleur, lorsqu'autant que possible, tous les

citoyens se réjouissent et s'affligent également des mêmes événements heureux ou malheureux?

Assurément.

Et ce qui divise un État n'est-ce pas au contraire l'égoïsme de la joie et de la douleur, lorsque les uns se réjouissent et que les autres s'affligent des mêmes événemens publics et particuliers?

Oui, certes.

D'où vient cela, sinon de ce que tous les citoyens ne disent pas d'une voix unanime: ceci me touche, ceci ne me touche pas, ceci m'est étranger.

Sans doute.

Supposez que les citoyens disent également des mêmes choses: ceci me touche, ceci ne me touche pas: l'État n'ira-t-il pas le mieux du monde?

Tout-à-fait.

L'État est alors comme un seul homme; je m'explique: lorsque notre doigt a reçu quelque blessure, la machine entière du corps et de l'âme, dont l'unité est l'ouvrage du principe suprême de l'âme, éprouve une sensation, et tout entière et en même temps souffre du mal de l'une de ses parties; aussi disons-nous d'un homme, qu'il a mal au doigt. Il en est de même de toute autre partie de l'homme, qu'il s'agisse de douleur ou de plaisir.

Oui, de même; et, comme tu disais, voilà l'image d'un État bien gouverné.

Qu'il arrive à un citoyen du bien ou du mal, l'État, tel que nous le concevons, y prendra part comme s'il le ressentait lui-même; il se réjouira ou s'affligera tout entier.

Cela doit être dans un État bien gouverné.

Il serait temps de revenir au nôtre, et de voir si tout ce que nous venons de reconnaître comme vrai, lui convient mieux qu'à tout autre.

Voyons donc.

Dans les autres Etats, comme dans le nôtre, n'y a-t-il pas les magistrats et le peuple?

Oui.

Qui se donnent tous entre eux le nom de citoyens?

Certainement.

Mais, outre ce nom de citoyens, quel nom particulier le peuple donne-t-il dans les autres Etats à ceux qui le gouvernent?

Dans la plupart, il les appelle maîtres, et dans les gouvernements démocratiques, archontes.

Chez nous, quel nom le peuple ajoutera-t-il à celui de citoyens qu'il donne à ses magistrats?

Celui de sauveurs et de défenseurs.

Ceux-ci, à leur tour, comment appelleront-ils le peuple?

L'auteur de leur salaire et de leur nourriture.

Comment, dans les autres États, les chefs traitent-ils les peuples?

D'esclaves.

Entre eux comment se traitent-ils? De collègues dans l'autorité.

Et chez nous?

De gardiens du même troupeau.

Crois-tu que dans les autres Etats, les magistrats en usent les uns avec les autres, en partie comme avec des amis, en partie comme avec des étrangers?

Rien n'est plus ordinaire.

Ainsi, ils pensent et disent que les intérêts des uns les touchent, et que ceux des autres ne les touchent pas.

Oui.

Et parmi les gardiens de notre État, en est-il un seul qui puisse penser ou dire de quelqu'un de ceux qui partagent ses fonctions, qu'il lui est étranger?

Non, puisque chacun d'eux croira voir dans les autres un frère ou une sœur, un père ou une mère, un fils ou une fille, ou quelque parent dans le degré ascendant ou descendant.

Très bien. Mais réponds encore: te borneras-tu à consacrer la parenté dans les paroles? N'exigeras-tu pas en outre la conformité des actions avec les paroles, en prescrivant envers ceux qui reçoivent le nom de père, le respect, les soins empressés et l'obéissance que la loi prescrit aux enfants envers leurs parents, et déclarant que manquer à ces devoirs, c'est mériter la haine des dieux et des hommes, puisque c'est joindre l'impiété à l'injustice? Tous les citoyens ne feront-ils pas retentir de bonne heure aux oreilles des enfants ces

maximes de conduite à l'égard de ceux qu'on leur désignera comme leurs pères ou leurs proches?

Oui, sans doute: il serait ridicule d'avoir sans cesse à la bouche les noms qui expriment la parenté, sans en remplir les devoirs.

Ainsi dans notre Etat, plus que dans tous les autres, lorsqu'il arrivera du bien ou du mal à quelqu'un, tous diront ensemble: mes affaires vont bien ou mes affaires vont mal.

Cela est très vrai.

N'avons-nous pas dit qu'en conséquence de cette persuasion et de cette manière de parler, il y aurait entre eux communauté de joies et de douleurs?

Et nous l'avons dit avec raison. Les citoyens de notre État seront donc unis le plus possible dans un même intérêt qu'ils appelleront leur intérêt propre, et en vertu de cette union, leurs joies et leurs douleurs seront les mêmes.

Oui.

La cause de tout ceci n'est-ce pas, indépendamment des autres institutions de notre État, la communauté des femmes et des enfants entre les guerriers?

Oui, c'en est la cause principale.

Mais nous avons reconnu quel était le plus grand bien d'un État, lorsque nous comparions l'État bien constitué au corps humain dans la manière dont il ressent tout entier la douleur et le plaisir qui affecte une de ses parties.

Et certes nous ne nous sommes pas trompés.

La communauté des femmes et des enfants, entre les guerriers, est donc la cause du plus grand Lien qui puisse arriver à l'Etat.

Il faut l'accorder.

Ajoute que cela s'accorde avec ce que nous avons établi précédemment. Nous avons dit que les guerriers, pour devenir de véritables gardiens de l'État, ne devaient avoir en propre ni maisons, ni terre, ni aucun autre objet que ce soit; mais qu'ils devaient recevoir des autres citoyens leur nourriture comme un salaire dû à leurs services, et vivre en commun.

Très bien.

Or, ce que nous avons déjà réglé, joint à ce que nous venons de régler à leur égard, n'est-il pas propre à les rendre de plus en plus de vrais gardiens, à les empêcher de diviser l'État, ce qui arriverait si chacun ne disait pas des mêmes choses qu'elles sont à lui, mais que celui-ci le dît d'une chose, celui-là d'une autre; si l'un tirait à soi tout ce qu'il pourrait acquérir, sans en partager la possession avec personne, et si l'autre en faisait autant de son côté, ayant chacun à part leurs femmes et leurs enfants, et par là des jouissances et des peines toutes personnelles; tandis qu'avec une même opinion sur ce qui leur appartient, ils auront tous le même but et ressentiront le plus possible de la même manière la joie et la douleur?

Cela est incontestable.

Et puis, la chicane et les procès ne sortiront-ils pas d'un État où personne n'aura rien à soi que son corps et où tout le reste sera commun? D'où viendraient toutes les dissensions qui naissent parmi les hommes à l'occasion de leurs biens, de leurs femmes et de leurs enfants, lorsque la matière de toute dissension sera ôtée?

Tous ces maux seront nécessairement prévenus. Il n'y aura non plus aucun procès pour sévices et violences: car nous dirons qu'il est juste et honnête que les personnes du même âge se défendent les unes les autres, déclarant inviolable la sûreté individuelle.

Bien.

Cette loi aura cela de bon que, si quelqu'un dans un mouvement de colère en maltraite un autre, ce différend n'aura pas de grandes suites.

Sans doute.

Parce que nous donnerons au plus âgé autorité sur quiconque sera plus jeune, avec le droit de la chatière.

Cela est évident.

Il ne l'est pas moins que les jeunes gens n'oseront pas, sans un ordre des magistrats, porter la main sur des hommes plus âgés, ni les frapper, ce semble, ni, je pense, les outrager d'aucune autre manière; car deux puissantes barrières les arrêteront, le respect et la crainte: le respect, en leur montrant un père dans celui qu'ils veulent frapper; la crainte, en leur faisant appréhender que les autres ne prennent la défense de la personne attaquée, ceux-ci en qualité de fils, ceux-là en qualité de frères ou de pères.

Il n'en peut être autrement.

Nos guerriers jouiront donc entre eux, sous tous les rapports, d'une paix inaltérable, qui sera le fruit des lois.

Oui.

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 ordres de citoyens, ou qu'elle divise ces derniers.

Non.

Je n'ose, par respect pour les convenances, entrer dans le détail des maux moins considérables dont ils seront exempts, pauvres, la nécessité de flatter les riches, les embarras et les soucis qu'entraînent l'éducation des enfants et le soin d'amasser du bien, en nous obligeant d'entretenir des serviteurs, et pour cela, tantôt d'emprunter, tantôt de nier ses dettes, tantôt d'acquérir de l'argent par toutes sortes de voies pour le mettre ensuite à la disposition de femmes et de serviteurs; enfin, mon cher, mille choses basses et misérables, et qui sont indignes d'êtres citées.

Oui, tout cela est frappant, même pour un aveugle.

A l'abri de toutes ces misères, ils mèneront une vie plus heureuse que celle des athlètes couronnés aux jeux olympiques.

Comment?

Ceux-ci sont estimés heureux pour une petite partie des avantages dont jouissent nos guerriers. La victoire que remportent ces derniers est plus belle, et leur récompense est aussi plus complète; en effet, leur victoire c'est le salut de l'Etat, et pour couronne et pour récompense, l'État leur donne, à eux et à leurs enfants, la nourriture et tout ce qui est nécessaire pour leur entretien, pendant leur vie; et, après leur mort, il leur fait des funérailles convenables.

Ces distinctions sont très belles.

Te souviens-tu du reproche que nous fit je ne sais plus qui tout à l'heure*, de négliger le bonheur des gardiens de l'État qui, pouvant avoir tout ce que possèdent les autres citoyens, ne possédaient rien eux-mêmes? Nous répondîmes, je crois, que nous examinerions la vérité de ce reproche, si l'occasion s'en présentait; que notre but, pour le moment, était de former de vrais gardiens, de rendre l'Etat tout entier le plus heureux qu'il nous serait possible, et non de travailler exclusivement au bonheur de l'un des ordres qui le composent.

*Adimante, au commencement du liv.IV.p.192.

Je m'en souviens.

Te semble-t-il à présent que la condition du cordonnier, du laboureur ou de tout autre artisan, puisse entrer en comparaison avec celle des guerriers qui vient de nous apparaître plus belle et meilleure que celle des vainqueurs olympiques?

Non.

Au reste, il est à propos de répéter ici ce que je disais alors: si le guerrier cherche un bonheur qui lui ôte le caractère de gardien de l'Etat; si, mécontent d'une condition modeste mais sûre et, comme nous l'avons montré, pleine d'avantages, une opinion folle et puérile sur le bonheur le pousse à s'emparer violemment de tout dans l'État, il connaîtra combien Hésiode a montré de véritable sagesse, en disant que *la moitié est plus que le tout**.

*Hésiode, *Les œuvres et les jours*, v.4o.

S'il veut m'en croire, il sera content de sa condition.

Tu approuves donc que les femmes partagent avec les hommes, comme nous venons de l'établir, l'éducation, les enfants et la garde de l'Etat; que, soit qu'elles restent à la ville ou qu'elles aillent à la guerre, elles partagent la fatigue des veilles ou de la chasse, comme font les femelles des chiens, et que tout soit commun entre eux, autant qu'il sera possible? Tu conviens qu'une telle institution est très avantageuse à l'Etat, et qu'elle n'est point contraire à la nature de la femme et de l'homme, puisqu'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 d'habitudes qui existe dans les autres races, et comment cela est possible.

Tu m'as prévenu: j'allais t'en parler.

Car pour ce qui est de la guerre, on voit assez, je pense, de quelle manière ils la feront.

De quelle manière?

Il est évident qu'ils la feront en commun, et qu'en outre ils y conduiront ceux de leurs enfants qui sont robustes, afin que ces enfants, à l'exemple de ceux des artisans, voient d'avance ce qu'il leur faudra faire quand ils seront arrivés à l'âge mûr, et que de plus ils puissent rendre à leurs pères et à leurs mères tous les services qui se rapportent à la guerre, et leur prêter assistance. N'as-tu pas remarqué ce qui se pratique à l'égard des autres métiers, et combien de temps, par exemple, le fils du potier aide déjà son père et le regarde travailler avant de toucher lui-même à la roue?

Je l'ai remarqué.

Les guerriers doivent-ils donc moins s'appliquer à former leurs enfants par l'expérience et la vue de ce qu'il faut faire?

Ce serait une extravagance de le dire.

D'ailleurs, tout animal combat avec bien plus de courage, lorsque ses petits sont présents.

Oui, mais il est bien à craindre, Socrate, que si nos guerriers éprouvent un de ces revers assez communs à la guerre, ils ne périssent eux et leurs enfants avec eux, et que l'État ne puisse pas se relever d'une telle perte.

J'en conviens: mais crois-tu que notre premier soin doive être de ne les exposer jamais à aucun risque.

Non.

Eh bien, s'il est un cas où il faille leur laisser courir du danger, n'est-ce pas lorsqu'ils deviendront meilleurs s'ils réussissent?

Cela est évident.

Or, penses-tu que ce soit un avantage médiocre, et qui ne mérite pas qu'on coure aucun risque, que des enfants destinés à porter un jour les armes soient témoins de ce qui se passe à la guerre?

Non, il y a un grand avantage sous ce point de vue.

On fera donc assister les enfants à la guerre, en pourvoyant d'ailleurs à leur sûreté, et tout ira bien, n'est-ce pas?

Oui. Et d'abord leurs pères sauront prévoir, autant qu'il est possible à l'homme, quelles sont les expéditions périlleuses et celles qui ne le sont pas.

Soit.

Ils conduiront leurs enfants aux unes, et ne les exposeront pas aux autres.

Bien.

Et ils ne leur donneront pas pour chefs des hommes indignes, mais ceux que leur âge mûr et leur expérience consommée rendent capables de conduire et de gouverner des enfants.

Cela doit être. Mais, dirons-nous, il y a souvent des accidents imprévus.

Oui.

Hé bien, mon ami, pour y obvier, il faut, dès l'âge le plus tendre, attacher des ailes aux enfants, afin qu'ils puissent an besoin s'échapper en s'envolant.

Comment dis-tu?

Je veux dire que, dès leurs premiers ans, il faut les faire monter à cheval, 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 manière, ils verront très bien ce qu'ils ont à voir; et si le danger presse, ils se sauveront plus sûrement avec leurs vieux gouverneurs.

Cet expédient me semble bien trouvé.

Et la guerre? Comment allons-nous régler et la discipline des guerriers et leur conduite envers l'ennemi? Vois si là-dessus mon opinion est fondée.

Explique-la.

Le guerrier qui aura quitté son rang, jeté ses armes ou fait quelque action semblable par lâcheté, ne doit-il pas être relégué parmi les artisans et les laboureurs?

Oui.

Et quant à celui qui est tombé vivant entre les mains de l'ennemi, ne faut-il pas le lui abandonner en pur don, et qu'il fasse de sa capture tout ce qu'il lui plaira d'en faire?

C'est bien mon opinion.

Mais pour celui qui se sera signalé par sa bravoure, ne convient-il pas d'abord que sur le champ de bataille les jeunes gens et les enfants qui ont suivi l'expédition, lui mettent tour à tour une couronne sur la tête?

Pourquoi pas?

Et lui donnent la main?

Je suis encore de cet avis.

Mais ceci, je pense, ne te plaira plus autant.

Quoi?

Que chacun d'eux l'embrasse et en soit embrassé.

Encore mieux: j'ajoute même à ce règlement que, pendant toute la durée de l'expédition, qui que ce soit qu'il veuille embrasser, il ne sera permis à personne de s'y refuser, afin que

le guerrier qui aimerait quelqu'un de l'un ou de l'autre sexe, soit plus ardent à remporter le prix de la valeur.

C'est très bien: au surplus nous avons déjà dit que les citoyens d'élite auraient, plus souvent que les autres, la liberté de s'approcher des femmes et de choisir celles qui leur ressemblent, afin que leur race se multiplie le plus possible.

Je m'en souviens.

Homère autorise aussi des récompenses de cet autre genre en faveur des jeunes guerriers qui se distinguent. Homère raconte en effet qu'après un combat où Ajax s'était signalé, on lui servit par honneur le large dos de la victime*, récompense convenable à l'égard d'un guerrier plein de jeunesse et de vaillance, et qui était pour lui à la fois une distinction et un moyen d'augmenter ses forces.

Parfaitement.

Nous suivrons donc en ce point l'autorité d'Homère; et dans les sacrifices et dans toutes les autres solennités semblables, nous honorerons les braves, selon leur mérite, non seulement par des chants et par les distinctions dont nous venons de parler, mais par *le rang a table, des viandes et du vin en abondance***, pour leur faire honneur en même temps et les rendre plus robustes; et je parle des femmes aussi bien que des hommes.

**Iliade,VII,321*.

***Iliade,Vlll,162*.

A merveille.

Pour ceux qui auront succombé après avoir combattu vaillamment, ne dirons-nous pas d'abord qu'ils sont de la race d'or?

Assurément.

Ensuite ne croirons-nous pas avec Hésiode qu'après leur trépas, les hommes de cette race

Deviennent des génies purs dont le séjour est sur la terre, Génies excellents, bienfaisants, et protecteurs de la race humaine?*

> **Les oeuvres et les jours*,121,sq. Quelques variantes sans importance.

Oui.

Nous consulterons l'oracle sur les funérailles qu'on doit faire à ces hommes supérieurs et divins et sur les honneurs privilégiés qui leur sont dus, et nous réglerons les cérémonies d'après la réponse du dieu.

Fort bien.

Dès lors, comme si ces hommes étaient des génies, leurs tombeaux seront l'objet de notre culte et de nos hommages. Nous décernerons les mêmes honneurs à ceux qui seront morts de vieillesse ou de toute autre manière, et en qui on aura reconnu un mérite éclatant.

Cela est juste.

Maintenant, quelle sera la conduite de nos guerriers à l'égard de l'ennemi?

En quoi?

Premièrement, en ce qui regarde l'esclavage des prisonniers de guerre, te semble-t-il juste que des Grecs réduisent en servitude des cités grecques? Ne doivent-ils pas plutôt le défendre aux autres autant que possible, et exiger en principe d'épargner la race grecque, de peur de tomber dans l'esclavage des barbares?

Oui, certes, il est du plus grand intérêt d'épargner les Grecs.

Ainsi ne doivent-ils pas eux-mêmes n'avoir aucun esclave grec, et conseiller aux autres Grecs de suivre leur exemple?

Tout-à-fait, et par là les Grecs tourneraient davantage leurs armes contre les barbares et s'abstiendraient de se faire la guerre entre eux.

Trouves-tu bon que, vainqueurs, ils enlèvent aux ennemis morts d'autres dépouilles que leurs armes? N'est-ce pas pour les lâches un prétexte pour ne point attaquer celui qui combat encore, comme s'ils faisaient leur devoir en restant penchés sur un cadavre, et cette avidité pour les dépouilles n'a-t-elle pas été déjà funeste à plus d'une armée?

Oui.

N'est-ce pas encore une bassesse et une ignoble cupidité de dépouiller un mort, n'est-ce pas la marque d'un esprit faible et petit de traiter en ennemi un cadavre, après que l'adversaire s'est envolé et qu'il ne reste plus que l'instrument dont il se servait pour combattre? Agir de la sorte, n'est- ce pas imiter

les chiens qui mordent la pierre qui les a frappés, sans faire aucun mal à la main qui l'a jetée?

C'est faire la même chose.

Défendons de dépouiller les morts, et permettons à l'ennemi de les enlever.

Volontiers.

Nous ne porterons pas non plus dans les temples des dieux les armes des vaincus, surtout des Grecs, comme pour en faire une offrande, pour peu que nous soyons jaloux de la bienveillance des autres Grecs. Nous craindrons plutôt de souiller les temples, en y apportant les dépouilles de nos proches, à moins toutefois que l'oracle n'ordonne le contraire.

Très bien.

Et pour la dévastation du territoire grec et l'incendie des maisons, quelle sera la conduite de nos guerriers à l'égard de l'ennemi?

J'apprendrais avec plaisir quelle est ton opinion là-dessus.

Il me semble qu'on ne doit ni dévaster ni brûler, mais se contenter d'enlever la récolte de l'année. Veux-tu en savoir la raison?

Oui.

Il me semble que comme la guerre et la discorde ont deux noms différents, ce sont aussi deux choses qui ont rapport à deux objets différents. L'un de ces objets est ce qui nous est uni par les liens du sang ou de l'amitié; l'autre, ce qui nous est étranger. L'inimitié entre alliés s'appelle discorde; entre étrangers, guerre.

Ce que tu dis là est fort juste.

Vois si ce que j'ajoute l'est moins. Je dis que les Grecs sont amis et alliés entre eux, et étrangers à l'égard des barbares.

Cela est vrai.

Ainsi lorsque les Grecs et les barbares combattront les uns contre les autres, nous dirons qu'ils sont en guerre, qu'ils sont naturellement ennemis et que cette inimitié est la guerre; s'il arrive quelque chose de semblable entre Grecs, nous dirons qu'ils sont naturellement amis, mais que la Grèce en ce moment est malade, qu'elle éprouve une division intestine, et nous donnerons à cette inimitié le nom de discorde.

Je suis tout-à-fait de ton sentiment.

D'après le caractère qui vient d'être reconnu à la discorde, vois si, toutes les fois qu'elle s'élève dans un État, les citoyens ravageaient les champs et brûlaient les maisons les uns des autres, combien elle serait funeste et combien il faudrait que les uns et les autres aimassent peu la patrie. Autrement ils n'auraient pas le courage de déchirer ainsi leur nourrice et leur mère; les vainqueurs se croiraient satisfaits d'avoir enlevé aux vaincus la récolte de l'année, et penseraient qu'ils se réconcilieront un jour avec eux et qu'ils ne leur feront pas toujours la guerre.

Avec cette pensée, ils seraient bien plus humains.

Mais quoi! n'est-ce pas un Etat grec que tu prétends fonder?

Oui.

Les citoyens de cet État ne seront-ils pas humains et vertueux?

Au plus haut degré.

N'aimeront-ils donc pas la Grèce? Ne reconnaîtront-ils pas le lien qui les unit à la Grèce, et ne participeront-ils pas aux mêmes solennités religieuses?

Si fait.

Ainsi, voyant des amis dans les Grecs, ils regarderont leurs différends avec eux comme une discorde, et ne leur donneront pas le nom de guerre.

Sans contredit. Et dans ces différends, ils se conduiront comme devant un jour se réconcilier avec leurs adversaires.

Très bien. Ils les ramèneront doucement à la raison, sans vouloir, pour les châtier, ni les rendre esclaves ni les ruiner, comme des amis qui les corrigent pour les rendre sages et non pas comme des ennemis.

Ils feront ainsi.

Grecs, ils ne ravageront pas la Grèce; ils ne brûleront pas les maisons; ils ne regarderont pas comme des adversaires tous les habitants d'un État, hommes, femmes et enfants, mais seulement le petit nombre de ceux qui ont suscité le différend, et en conséquence ils épargneront les terres et les maisons des habitans, parce que le plus grand nombre se compose d'amis: et ils maintiendront seulement l'état d'hostilité jusqu'à ce que les innocents qui souffrent aient contraint les coupables de s'amender.

Je reconnais avec toi que les citoyens de notre État doivent garder ces ménagements dans leurs querelles avec les autres Grecs, et traiter les barbares comme les Grecs se traitent maintenant entre eux.

Ainsi défendons à nos guerriers, par une loi expresse, la dévastation et les incendies.

D'accord; nous adoptons cette loi ainsi que les précédentes. Mais, Socrate, il me semble que, si on te laisse poursuivre, tu ne te souviendras plus de revenir à la question que tu as écartée pour entrer dans tous ces développements, c'est-à-dire d'examiner si une pareille société est possible, et comment elle l'est. Je conviens avec toi que si elle se réalisait, elle produirait tous ces biens. J'ajoute d'autres avantages que tu omets, par exemple, que ses guerriers combattraient avec d'autant plus de courage que, se connaissant tous et se donnant dans la mêlée les noms de frères, de pères, de fils, ils voleraient au secours les uns des autres. Je sais que la présence des femmes rendrait ces guerriers invincibles, soit qu'elles combattissent avec eux dans les mêmes rangs, soit qu'elles fussent placées derrière le corps de bataille pour épouvanter l'ennemi et porter du secours dans une extrémité. Je vois aussi qu'ils goûteraient, pendant la paix, beaucoup d'autres biens dont tu n'as rien dit. Mais puisque je t'accorde tout cela et mille autres choses, si cet État se réalise, cesse d'en montrer les avantages; tâche plutôt de nous faire voir qu'il est possible et comment; je te tiens quitte du reste.

Tu viens de faire tout à coup comme une incursion sur mon discours, sans me laisser de relâche après tant d'attaques. Peut-être ne sais-tu pas que m'étant sauvé, à grand-peine, de deux vagues furieuses, tu en soulèves contre moi une troisième, beaucoup plus grosse et plus terrible. Lorsque tu l'auras vue et que tu en auras entendu le bruit, tu excuseras sans peine mon hésitation et ma frayeur à hasarder une proposition aussi étrange et à entreprendre de la soutenir.

Plus tu nous parleras de la sorte, plus nous te presserons d'expliquer comment il est possible de réaliser ta cité. Parle donc, sans nous tenir plus longtemps en suspens.

Il est bon d'abord de vous rappeler que ce qui nous a conduits jusqu'ici, c'est la recherche de la nature de la justice et de l'injustice.

Sans doute, mais que fait cela?

Rien. Seulement si nous découvrons quelle est la nature de la justice, exigerons-nous que l'homme juste ne se distingue en rien de la justice et lui soit parfaitement identique? Ou bien nous suffira-t-il que l'homme juste ressemble le plus possible à la justice, et en reproduise plus de traits que le reste des hommes?

Cela nous suffira.

Ainsi, quand nous cherchions quelle est la nature de la justice et quel serait l'homme parfaitement juste, supposé qu'il existât, et quand nous faisions la même chose pour l'injustice et l'homme injuste, nous voulions deux modèles accomplis, afin que, les contemplant tour à tour pour juger du bonheur ou du malheur qui s'offre de chaque côté, nous fussions obligés de reconnaître, par rapport à nous-mêmes, que nous serons plus ou moins heureux, selon que nous ressemblerons davantage à l'un ou à l'autre; mais jamais notre dessein n'a été de montrer que ces modèles pourraient exister.

Tu dis vrai.

Crois-tu qu'un peintre en fût moins habile si, après avoir peint le plus beau modèle d'homme qu'on puisse voir et avoir donné à tous les traits leur perfection, il était incapable de prouver que la nature peut produire un homme semblable à ce modèle?

Non, certes.

Mais nous-mêmes, qu'avons-nous fait dans cet entretien, sinon tracé le modèle d'un Etat parfait?

Assurément.

Ce que nous avons dit sera-t-il moins bien dit, quand nous serions hors d'état de montrer qu'on peut former un état sur ce modèle?

Point du tout.

Telle est donc la vérité; mais, si pour t'obliger, tu veux que je te montre par quel moyen principalement et jusqu'à quel point un semblable État pourrait se réaliser, en revanche fais-moi une concession qui m'est nécessaire.

Laquelle?

Est-il possible d'exécuter une chose telle qu'on la décrit? Au contraire, et quoi qu'il puisse paraître à d'autres, n'est-il pas dans la nature des choses que l'exécution approche moins du vrai que le discours? M'accorderas-tu cela?

Oui.

Ne me force donc pas à réaliser avec la dernière précision le plan que j'ai tracé: mais si je peux découvrir comment un Etat peut être gouverné d'une manière très approchante de celle que j'ai dite, reconnais alors que j'ai prouvé, comme tu l'exiges de moi, que notre État n'est point une chimère: ne seras-tu pas content si j'en viens à bout? Pour moi, je le serais.

Et moi aussi.

Tâchons à présent de chercher et de découvrir quel vice intérieur empêche que les Etats actuels soient bien gouvernés, et quel est le moindre changement qu'il soit possible d'y introduire pour que leur gouvernement devienne semblable au nôtre, j'entends un seul changement, sinon deux, ou sinon les moins nombreux et les moins considérables qu'il se puisse.

Très bien.

Changez-y une seule chose, et je crois pouvoir montrer qu'ils en viendraient là. 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 je comparais à une vague terrible: mais dussé-je être comme submergé sous le ridicule, je n'en parlerai pas moins: écoute-moi.

Parle.

Tant que les philosophes ne seront pas rois, 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 trouveront pas ensemble, et qu'une loi supérieure n'écartera pas la foule de ceux qui s'attachent exclusivement aujourd'hui à l'une ou à l'autre, il n'est point, ô mon cher Glaucon, de remède aux maux qui désolent les Etats, ni même, selon moi, à ceux du genre humain, et jamais notre Etat ne pourra naître et voir la lumière du jour. Voilà ce que j'hésitais depuis longtemps à dire, prévoyant bien que je révolterais par ces paroles l'opinion commune; en effet il est difficile de concevoir que le bonheur public et particulier tienne à cette condition.

Tu n'as pu, mon cher Socrate, proférer un semblable discours, sans t'attendre à voir beaucoup de gens, et des gens de mérite, se dépouillant pour ainsi dire de leurs habits, et s'armant de tout ce qui se trouverait sous leur main, venir fondre sur toi de toute leur force, et disposés a faire des merveilles. Si tu ne les repousses avec les armes de la raison, tu vas être accablé de railleries, et tu porteras la peine de ta témérité.

C'est aussi toi qui en es la cause.

Je ne m'en repens pas: mais je promets de ne pas t'abandonner, et de te seconder de tout mon pouvoir, c'est-à-dire par mes vœux et par mes exhortations. Peut-être encore répondrai-je à tes questions plus à propos qu'un autre: avec un tel secours, essaie de combattre tes adversaires et de les convaincre que la raison est de ton côté.

Je l'essaierai, puisque tu m'offres un secours sur lequel je compte beaucoup. Si nous voulons nous sauver des mains de ceux qui nous attaquent, il me semble nécessaire de leur expliquer quels sont les philosophes à qui nous osons dire qu'il faut déférer le gouvernement des États; afin qu'après les avoir bien fait connaître, nous puissions nous défendre et montrer que c'est à de tels hommes qu'il appartient naturellement de se mêler de philosophie et de gouvernement, et que tous les autres ne doivent prétendre ni à philosopher ni à gouverner.

Il serait temps de t'expliquer là-dessus.

Suis-moi, si toutefois je puis ici te bien conduire.

Je te suis.

Est-il besoin que je te rappelle à l'esprit que, lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il aime une chose, si on parle juste, on n'entend

point par là qu'il en aime une partie et non l'autre, mais qu'il l'aime tout entière?

Il faut, je crois, me le rappeler, car je ne comprends pas bien.

Il conviendrait à un autre de parler comme tu fais, mon cher Glaucon; mais un homme expert en amour ne doit pas ignorer que celui qui aime ou est disposé à aimer, est touché et remué par la présence de tous ceux qui sont à la fleur de l'âge, parce que tous lui semblent dignes de ses soins et de sa tendresse. N'est-ce pas ainsi que vous faites, vous autres, à l'égard des beaux garçons? Ne dites-vous pas du nez camus, qu'il est joli; de l'aquilin, que c'est le nez royal; de celui qui tient le milieu entre l'un et l'autre, qu'il est parfaitement bien proportionné? Que les bruns ont un air martial, que les blancs sont les enfants des dieux? Et cette expression par laquelle on compare le teint à la couleur du miel, ne crois-tu pas qu'elle a été inventée par un amant qui déguisait ainsi un défaut, et ne trouvait rien de désagréable aux pâles couleurs, quand on est à la fleur de l'âge? En un mot, il n'est point d'occasions que vous ne saisissiez, point de prétextes que vous ne preniez, pas de formule à laquelle vous n'ayez recours pour ne pas exclure de vos hommages un seul de ceux qui sont dans leur première jeunesse.

Si c'est sur moi que tu prétends ainsi décrire les personnes portées à l'amour, eh bien, soit; j'y consens, dans l'intérêt de cette discussion.

Ne vois-tu pas que ceux qui sont adonnés au vin agissent de même, et ne manquent jamais de bonnes raisons pour aimer toutes sortes de vins?

Cela est vrai.

Tu vois aussi, je pense, que les ambitieux, lorsqu'ils ne peuvent commander toute une tribu, en commandent un tiers, et que, lorsqu'ils ne sont pas honorés par des gens d'une classe supérieure et respectable, ils se contentent des honneurs que leur rendent les gens d'une classe inférieure et méprisable, parce qu'ils sont avides de distinctions quelles qu'elles soient.

Eh bien?

A présent, réponds-moi: quand on dit de quelqu'un qu'il aime une chose, veut-on dire qu'il n'en aime que telle ou telle partie ou qu'il l'aime dans sa totalité?

Dans sa totalité.

Ainsi nous dirons du philosophe, qu'il aime la sagesse, non dans telle ou telle de ses parties, mais tout entière.

Sans doute.

Nous ne dirons pas de quelqu'un qui fait le difficile en fait de sciences, surtout s'il est jeune et n'est pas en état de se rendre raison de ce qui est utile et ne l'est pas, qu'il aime les sciences et qu'il est philosophe: de même qu'on ne dit pas d'un homme difficile à contenter en fait d'aliments, qu'il ait faim ni qu'il ait goût à manger ni que ce soit un vrai mangeur, mais que c'est un triste convive.

Et nous aurons raison.

Mais celui qui montre du goût pour toutes sortes de sciences, qui s'y livre avec ardeur et qui est insatiable d'apprendre, ne mérite-t-il pas le nom de philosophe? Qu'en penses-tu?

Il y aurait à ton compte des philosophes en bien grand nombre et d'un caractère bien étrange: car il me semble que tous les

gens amateurs de spectacles sont comme des philosophes par le plaisir qu'ils éprouvent d'apprendre quelque chose, et il serait fort bizarre de mettre parmi les philosophes ces gens avides d'entendre, qui certainement n'assisteraient pas volontiers à une discussion et à une assemblée telle que la nôtre, mais qui, comme s'ils avaient loué leurs oreilles pour entendre tous les chœurs, courent à toutes les fêtes de Bacchus, sans en manquer une seule, ni à la ville ni à la campagne. Appellerons-nous donc philosophes tous ces hommes et ceux qui montrent de l'ardeur pour apprendre de semblables choses et ceux qui étudient les arts les plus mesquins?

Assurément non: ces gens ressemblent aux philosophes, mais ils ne le sont pas.

Quels sont, selon toi, les vrais philosophes?

Ceux qui sont amateurs du spectacle de la vérité.

Je suis sûr que tu as raison; mais explique-toi.

Cela ne serait pas du tout facile vis-à-vis d'un autre. Mais je crois que tu m'accorderas ceci:

Quoi?

Le beau étant opposé au laid, ce sont deux choses distinctes.

Certainement.

Mais si 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 idées: chacune d'elles, prise en

soi, est une; mais dans leurs rapports avec les actions, avec les corps et entre elles, elles prennent mille formes qui semblent les rendre diverses et multiples elles-mêmes.

Tu dis vrai.

Voici donc par où je distingue les amateurs de spectacles, qui ont la manie des arts et qui sont enfoncés dans la pratique, d'avec les hommes en question, à qui seuls convient le nom de philosophes.

Par où, je te prie?

Les premiers, 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 d'apercevoir et d'aimer le beau lui-même.

La chose est comme tu dis.

Ne sont-ils pas rares ceux qui peuvent s'élever jusqu'au beau lui-même et le contempler dans son essence?

Très rares.

Qu'est-ce que la vie d'un homme qui connaît de belles choses, dans une ignorance absolue du beau lui-même, et qui n'est pas capable de suivre ceux qui voudraient le lui faire connaître? Est-ce un rêve ou une réalité? Prends garde: qu'est-ce que rêver? N'est-ce pas, qu'on dorme ou qu'on veille, prendre la ressemblance d'une chose pour la chose même?

Oui, je dirais de cet homme qu'il rêve.

Mais quoi! celui qui tout au contraire peut contempler le beau, soit en lui-même soit en ce qui participe à son essence, sans

prendre jamais le beau pour les choses belles, ni les choses belles pour le beau, sa vie te semble-t-elle un rêve ou une réalité?

Une réalité, certes.

Celui-ci qui connaît, possède une connaissance; celui-là qui juge sur l'apparence, n'a qu'une opinion: disons-nous bien?

Oui.

Mais si ce dernier qui, selon nous, juge sur l'apparence et ne connaît pas, s'emporte contre nous et soutient que nous ne disons pas la vérité: n'aurons-nous rien à lui dire pour le calmer et lui persuader doucement qu'il se trompe, et en lui cachant qu'il est malade?

Si fait.

Eh bien, voyons, que lui dirons-nous? Ou plutôt veux-tu que nous l'interrogions ainsi, l'assurant que, loin de lui porter envie, s'il sait quelque chose, nous serions charmés de voir quelqu'un sachant quelque chose? Mais, lui demanderais-je, dis-moi: celui qui connaît, connaît-il quelque chose ou rien? Glaucon, réponds-moi pour lui.

Je répondrai qu'il connaît quelque chose.

Qui est ou qui n'est pas?

Qui est: car comment connaîtrait-on ce qui n'est pas?

Ainsi, sans pousser nos recherches plus loin, nous savons, à n'en pouvoir douter, que ce qui est en toute manière, peut être connu de même, et que ce qui n'est nullement, ne peut être nullement connu.

Nous en sommes certains.

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 tout-à-fait, et ce qui n'est pas du tout?

Oui.

Si donc la science se rapporte à l'être, et l'ignorance au non-être, il faut chercher, pour ce qui tient le milieu entre l'être et le non-être, quelque chose qui soit intermédiaire entre la science et l'ignorance, supposé qu'il existe quelque chose de semblable.

Fort bien.

Et est-ce quelque chose que l'opinion?

Oui. Est-ce une faculté distincte ou non de la science?

C'est une faculté distincte.

Ainsi l'opinion a son objet à part, la science de même a le sien, chacune d'elles se manifestant toujours comme une faculté distincte.

Oui.

La science, dans son rapport avec l'être, a pour objet de connaître qu'il est l'être. Mais je crois plutôt qu'il est d'abord nécessaire de m'expliquer ainsi.

Comment?

Je dis que les facultés sont une espèce d'êtres qui nous rendent capables, nous et tous les autres agents, des opérations qui nous sont propres. Par exemple, j'appelle faculté la puissance

de voir, d'entendre. Tu comprends ce que je veux dire par ce nom générique.

Je le comprends.

Écoute quelle est ma pensée sur les facultés. Je ne vois dans chacune d'elles ni couleur, ni figure, ni rien de semblable à ce qui se trouve en mille autres choses, sur quoi je puisse porter les yeux pour m'aider à faire les distinctions convenables. Je ne considère en chaque faculté que son objet et ses effets: c'est par là que je les distingue. J'appelle facultés identiques celles qui ont le même objet et opèrent les mêmes effets; facultés différentes, celles dont les objets et les effets sont différents. Et toi, comment l'entends-tu?

De la même manière.

Maintenant reprenons, cher ami: mets-tu la science au nombre des facultés ou dans une autre espèce d'êtres?

Je la regarde comme la plus puissante de toutes les facultés.

L'opinion est-elle aussi une faculté, ou bien quelque autre espèce d'êtres?

Nullement. L'opinion n'est autre chose que la faculté qui est en nous de juger sur l'apparence.

Mais tu es convenu tout à l'heure que la science différait de l'opinion.

Sans doute; et comment un homme sensé pourrait-il confondre ce qui est infaillible avec ce qui ne l'est pas?

Bien: ainsi il est évident que nous distinguons la science de l'opinion.

Oui.

Chacune d'elles produit naturellement un effet qui lui est propre, et elle a un objet différent.

Il le faut bien.

La science, n'a-t-elle pas pour objet de connaître ce qui est, précisément tel qu'il est?

Oui.

Et l'opinion, disons-nous, a pour objet de juger sur l'apparence.

Oui.

L'opinion connaît-elle ce que connaît la science, et la même chose peut-elle être à la fois l'objet de la science et de l'opinion? ou cela est-il impossible?

De notre aveu cela est impossible. Car si des facultés différentes ont des objets différents, si d'ailleurs la science et l'opinion sont des facultés, et des facultés différentes, comme nous l'avons dit, il s'ensuit que l'objet de la science ne peut être celui de l'opinion.

Si donc l'être est l'objet de la science, celui de l'opinion sera autre chose que l'être.

Oui.

Serait-ce le non-être? Ou est-il impossible que le non-être soit l'objet de l'opinion? Comprends ce que je dis: celui qui a une opinion, ne l'a-t-il pas sur quelque chose? Peut-on avoir une opinion et ne l'avoir sur rien?

Cela ne se peut.

Ainsi celui qui a une opinion l'a sur quelque chose.

Oui.

Mais le non-être est-il quelque chose? N'est-il pas plutôt une négation de chose?

Cela est certain.

Ainsi nous avons 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.

Par conséquent l'opinion diffère également de la science et de l'ignorance.

Oui, à ce qu'il me semble.

Est-elle au-delà de l'une ou de l'autre, de manière qu'elle soit plus lumineuse que la science, ou plus obscure que l'ignorance?

Non.

Mais alors te paraît-elle avoir moins de clarté que la science, et moins d'obscurité que l'ignorance?

Oui.

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.

N'avons-nous pas dit précisément que si nous trouvions quelque chose qui fût et ne fût pas en même temps, cette chose tiendrait le milieu entre le pur être et le pur néant; et qu'elle ne serait l'objet ni de la science ni de l'ignorance, mais de quelque faculté qui se montrerait intermédiaire entre l'une et l'autre?

Nous l'avons dit avec raison.

Il est clair maintenant que cette faculté intermédiaire est ce qu'on appelle opinion.

Oui.

Il nous reste donc à trouver quelle est cette chose qui tient de l'être et du non-être et qui n'est proprement ni l'un ni l'autre: si nous découvrons qu'elle est l'objet de l'opinion, alors nous assignerons à chaque faculté ce qui lui revient de droit, les extrêmes aux extrêmes, les intermédiaires aux intermédiaires. N'est-ce pas?

Oui.

Cela posé, qu'il me réponde cet homme excellent qui ne croit pas qu'il y ait rien de beau en soi ni que l'idée du beau soit immuable, et qui ne reconnaît que la foule des belles choses dont il repaît sa vue, cet amateur de spectacles, qui ne peut souffrir qu’on lui parle du beau, du juste ou de toute autre réalité absolue; réponds-moi, lui dirai-je, mon très cher: ces mêmes choses que tu juges belles, justes, saintes ne paraîtront-elles pas, sous quelque point de vue, n’être ni belles, ni justes, ni saintes ?

Oui, répondra-t-il; il arrive nécessairement que les mêmes choses paraissent belles et laides, et ainsi du reste.

Une quantité double paraît-elle moins pouvoir être la moitié que le double d'une autre?

Non.

J'en dis autant des choses qu'on appelle grandes ou petites, pesantes ou légères : chacune de ces qualifications leur convient-elle plutôt que la qualification contraire ?

Non, elles tiennent toujours de l'une et de l'autre.

Ces choses sont-elles plutôt qu'elles ne sont pas ce qu'on les dit être ?

Elles ressemblent à ces propos à double sens qu'on tient dans les banquets et à l'énigme[5] des enfants sur l'eunuque qui frappe la chauve-souris, la manière dont il la frappe et le lieu de l'action. Les mots y présentent deux sens contraires: on ne peut adopter l'un et rejeter l'autre, ni affirmer les deux sens à la fois, ni s'empêcher d'adopter l'un ou l'autre.

Que faire de ces sortes de choses, et où les placer mieux qu'entre l'être et le néant? Car elles ne sont pas sans doute plus obscures que le néant pour avoir moins d'existence, ni plus lumineuses que l'être pour avoir plus de réalité.

Cela est certain.

Nous avons donc trouvé, ce me semble, que cette multitude de choses auxquelles une multitude de personnes attribue la beauté et les autres qualités semblables, roule pour ainsi dire entre le néant et la vraie existence.

Oui, nous lavons trouvé.

Mais nous sommes convenus d’avance que nous dirions de ces sortes de choses, qu’elles tombent sous l’opinion et non sous la science, ce qui est ainsi placé dans le vague entre l’être et le néant appartenant à la faculté intermédiaire.

Nous en sommes convenus.

Quant à ceux qui, promenant leurs regards sur la multitude des belles choses, n’aperçoivent pas le beau absolu et ne peuvent suivre celui qui voudrait les élever à cette contemplation, qui voient la multitude des choses justes, sans voir la justice même, et ainsi du reste, tous leurs jugements, dirons-nous, sont des opinions et non des connaissances.

Sans contredit.

Au contraire, ceux qui contemplent l’essence immuable des choses, ont des connaissances et non des opinions.

Cela est également indubitable.

Ne dirons-nous pas des uns et des autres qu’ils ont de l’attachement et de l’amour, ceux-ci pour les choses qui sont l’objet de la science, ceux-là pour celles qui sont l’objet de l’opinion? Ne te souviens-tu pas que nous disions de ces derniers qu’ils se plaisent à entendre de belles voix, à voir de belles couleurs, mais qu’ils ne peuvent souffrir qu’on leur parle du beau absolu comme d’une réalité.

Je m’en souviens.

Ainsi nous ne leur ferons aucune injustice, en les appelant amis de l’opinion[6] plutôt qu’amis de la sagesse. Se fâcheront-ils beaucoup contre nous, si nous les traitons de la sorte ?

Non, s’ils veulent m’en croire, car il n’est jamais permis de s’offenser de la vérité.

Il faudra donc appeler philosophes ceux-là seuls qui s’attachent à la contemplation du principe essentiel des choses ?

Sans doute.

Notes

1. ↥ Proverbe pour dire : concevoir de grandes espérances, qu'on est forcé d'abandonner. Voyez les éclaircissements donnés par Suidas, t. III, p. 694.
2. ↥ Adrastée ou Némésis, fille de Jupiter, punissait les meurtres même involontaires.
3. ↥ Voyez Thucydide, I, 6.
4. ↥ Voyez la réfutation d'Aristote. *Polit*.I, 8, § 5; II, l, etc., édit. de Schneider.
5. ↥ Voici cette énigme, d’après le Scoliaste, qui la rapporte à Cléarque. Elle est en vers iambiques :

   Un homme qui n’est pas homme, et qui est homme pourtant,
   M’a tuée, moi, oiseau qui n’est pas oiseau, et qui est oiseau pourtant,
   Perchée sur un arbre qui n’est pas un arbre,
   Avec une pierre qui n’est pas une pierre.

   C’est-à-dire: un eunuque borgne, une chauve-souris, une férule, une pierre ponce. C’est la chauve-souris qui parle. On rapporte cette énigme d’une autre manière qui est moins agréable. Voyez le Scoliaste.

6. ↥ En grec : *philodoxes*, opposé à *philosophes*

LIVRE SIXIÈME

Enfin, mon cher Glaucon, après bien de la peine et un assez long circuit de paroles, nous avons montré la différence qui sépare les philosophes et ceux qui ne le sont pas.

Peut-être n'était-il pas aisé d'en venir à bout autrement.

Non, sans doute ; et il me semble que nous aurions encore mieux montré cette différence si nous n'avions eu que ce point à traiter, et s'il ne fallait pas parcourir bien d'autres questions pour voir en quoi la condition de l'homme juste diffère de celle du méchant.

Que reste-t-il donc à examiner après ceci?

Ce qui suit immédiatement. Après avoir établi que les philosophes sont ceux qui sont capables de s'attacher à ce qui existe toujours d'une manière immuable, et que ceux qui errent parmi une foule d'objets toujours changeants, ne sont pas philosophes, ne faut-il pas voir lesquels nous choisirons pour être les chefs de l'Etat ?

Quel est le parti le plus sage que nous ayons à prendre ?

C'est d'établir gardiens de l'État ceux qui seront reconnus capables de veiller à la garde des lois et des institutions.

Bien.

Il est facile de reconnaître si un bon gardien doit être aveugle ou avoir la vue excellente.

Assurément.

Or, quelle différence mets-tu entre les aveugles et ceux qui, privés de la connaissance des principes des choses, n'ayant dans l'âme aucun exemplaire qu'ils puissent contempler, ne pouvant tourner leurs regards sur la vérité même, comme les peintres sur leur modèle, y rapporter toute chose et s'en pénétrer le plus profondément possible, sont par conséquent incapables d'en tirer, par une imitation heureuse, les lois qui doivent fixer ce qui est honnête, juste et bon, et, après avoir établi ces lois, de veiller à leur garde et à leur conservation ?

Non, certes, il n'y a pas grande différence entre ces hommes et les aveugles.

Hé bien, les établirons-nous gardiens de l'Etat plutôt que ceux qui connaissent les principes des choses, et qui, de plus, ne leur sont point inférieurs en expérience, et ne leur cèdent en aucun genre de mérite ?

Ce serait folie de ne pas choisir ces derniers, si d'ailleurs ils n'étaient en rien inférieurs aux autres, puisqu'ils l'emporteraient par l'endroit le plus important.

C'est à nous maintenant de dire comment ils pourront joindre l'expérience à la spéculation.

Oui.

D'abord, ainsi que nous en sommes convenus au commencement de cette discussion, il faut bien connaître le caractère qui leur est propre; et je suis persuadé que, si nous nous entendons bien sur ce point, nous tomberons aisément d'accord qu'ils peuvent réunir la spéculation et l'expérience, et qu'on ne doit leur préférer personne pour le gouvernement.

Comment cela ?

Reconnaissons qu'il est dans la nature des philosophes de s'attacher à la poursuite de la science qui peut leur dévoiler cette essence immuable, inaccessible aux vicissitudes de la génération et de la corruption.

Oui.

Qu'ils aiment cette science tout entière, sans renoncer volontairement à aucune de ses parties, grande ou petite, plus ou moins importante, à la manière des amans et des ambitieux dont nous avons paré tout à l'heure.

Tu as raison.

Examine ensuite si ce n'est pas une nécessité que des hommes qui doivent arriver là, possèdent encore cette qualité.

Laquelle ?

Le goût du vrai, la résolution de ne jamais donner dans son âme accès au mensonge, mais de le haïr et d'aimer la vérité.

Il y a apparence.

Non seulement il y a apparence, mon cher ami, mais il est absolument nécessaire que celui qui est vraiment amoureux, aime tout ce qui tient et se rapporte à l'objet de son amour.

Cela est vrai.

Mais y a-t-il rien qui soit plus étroitement lié avec la science que la vérité ?

Non.

Or, est-il possible qu'il soit dans la même nature d'aimer à la fois la science et le mensonge ?

Nullement.

Par conséquent, celui qui aime réellement la science doit, dès ses premières années, aspirer à la possession de toute vérité.

D'accord.

Mais tu sais que, quand les désirs se portent avec violence vers un objet, ils ont moins de force pour tout le reste, le torrent étant, pour ainsi dire, détourné dans cette seule direction.

Sans doute.

Ainsi celui dont les désirs se portent vers la science, aspire à la volupté que l’âme trouve en elle-même et dédaigne les plaisirs du corps, s’il est réellement philosophe au lieu d’en avoir le masque.

Cela est de toute nécessité.

Un homme pareil est tempérant : la cupidité lui est tout-à-fait étrangère ; car les raisons qui font faire tant de sacrifices pour amasser des richesses doivent avoir sur lui moins de pouvoir que sur tout autre.

Oui.

Fais encore cette remarque, quand tu veux distinguer le vrai philosophe et celui qui ne l’est pas.

Quelle remarque ?

Le philosophe, prends-y garde, n’admet aucune bassesse de sentiments: car il répugne que des idées mesquines entrent

dans une âme qui doit aspirer sans cesse à embrasser dans leur universalité les choses divines et humaines.

Rien de plus vrai.

Mais penses-tu que celui dont la pensée est pleine de grandeur, et qui contemple tous les temps et tous les êtres, puisse regarder la vie de l'homme comme quelque chose d'important ?

Cela est impossible.

Ainsi la mort ne devra pas lui paraître à craindre ?

Non.

Il semble donc qu'une nature lâche et basse ne peut avoir aucun commerce avec la vraie philosophie.

Non, à ce qu'il me semble.

Mais quoi! un homme modéré dans ses désirs, exempt de cupidité, de bassesse, d'arrogance, de lâcheté, peut-il être difficile à vivre ou injuste ?

Nullement.

Lors donc qu'il s'agira de discerner l'âme qui est ou qui n'est pas propre à la philosophie, tu observeras, dès les premières années, si elle montre de l'équité et de la douceur, ou si elle est farouche et intraitable.

Oui.

Tu ne négligeras pas, je pense, d'observer encore une chose.

Laquelle ?

Si elle a de la facilité ou de la difficulté à apprendre. En effet, peux-tu espérer que quelqu'un prenne du goût pour ce qu'il fait avec beaucoup de peine et très peu de succès ?

Il n'y a pas apparence.

Mais s'il ne retient rien de ce qu'il apprend, s'il oublie tout, est-il possible qu'il acquière de la science ?

Comment cela pourrait-il être ?

Voyant qu'il travaille sans fruit, ne sera-t-il pas forcé à la fois de se haïr lui-même et tout genre d'étude ?

Sans doute.

Nous ne mettrons donc pas au rang des âmes qui sont propres à la philosophie celle qui oublie tout: nous voulons qu'elle soit douée d'une bonne mémoire.

Certainement.

Mais une âme dénuée d'harmonie et de goût n'est-elle pas naturellement portée à manquer de mesure? Pourrons-nous dire autrement ?

Non.

La vérité est-elle amie de la mesure ou du contraire ?

Elle est amie de la mesure.

Ainsi, cherchons dans le philosophe un esprit plein de mesure et de grâce, que sa pente naturelle porte à la contemplation de l'essence des choses.

À merveille.

Ne te semble-t-il pas que les qualités que nous venons d’énumérer se tiennent entre elles, et sont toutes nécessaires à une âme, qui doit s’élever à une connaissance parfaite de l’être ?

Elles lui sont absolument nécessaires.

Peut-on donc blâmer par quelque endroit une profession qu’on ne peut exercer convenablement, si on n’est doué de mémoire, de pénétration, d’un esprit élevé à la fois et plein de grâce ; si l’on n’est ami et comme allié de la vérité, de la justice, de la force et de la tempérance ?

Non, Momus même n’y trouverait rien à redire[1].

Et n’est-ce pas à des hommes semblables, perfectionnés par l’éducation et l’expérience, et à eux seuls, que tu confieras le gouvernement de l’État?

Adimante prit la parole: Mon cher Socrate, me dit-il, personne ne saurait rien opposer à tous ces raisonnements ; mais aussi voilà ce qui arrive toutes les fois que l’on t’entend soutenir cette opinion. On s’imagine que faute d’être versé dans l’art d’interroger et de répondre, on est fourvoyé petit à petit de question en question, de sorte que toutes ces petites déviations, rapprochées les unes des autres à la fin de l’entretien, font éclater une grosse erreur, toute con- traire à ce qu’on avait cru d’abord. Et comme au trictrac, les joueurs inhabiles finissent par être bloqués par les joueurs habiles, et ne plus savoir quel dé amener, de même on se voit à la fin comme bloqué, et dans l’impossibilité de savoir quoi dire dans cette espèce de jeu où tu excelles à manier, non les dés, mais les discours, sans que pour cela il y ait plus de vérité dans ce que tu prétends. Ceci s’applique à la discussion présente. Ici en effet on pourrait te dire que, si dans le raisonnement on n’a rien à opposer à

chacune de tes interrogations, on voit en fait ceux qui s’appliquent à la philosophie, et qui, après l’avoir étudiée dans leur jeunesse pour compléter leur éducation, ne l’abandonnent pas, mais s’y attachent trop longtemps, devenir pour la plupart des personnages bizarres, pour ne pas dire tout-à-fait insupportables; tandis que ceux d’entre eux qui semblent avoir le plus de mérite, ne laissent pas de devoir à cette étude que tu nous vantes, l’inconvénient d’être inutiles à la société[2].

Adimante, repris-je, après l’avoir écouté, crois-tu que ceux qui parlent de la sorte ne disent pas la vérité?

Je n'en sais rien. Mais tu me ferais plaisir de me dire ce qu'il t'en semble.

Hé bien, il me semble qu'ils disent vrai.

Alors, sur quel fondement peut-on dire qu'il n'est point de remède aux maux qui désolent les États, jusqu'à ce qu'ils soient gouvernés par ces mêmes philosophes que nous reconnaissons leur être inutiles ?

Voilà une question à laquelle je ne puis répondre que par une comparaison.

Ce n'est pas pourtant ta coutume, ce me semble, de parler par comparaisons.

Fort bien, tu me railles, après m'avoir engagé dans une discussion aussi difficile. Ecoute donc cette comparaison, et tu verras encore mieux mon peu de talent en ce genre. Le traitement qu'éprouvent les sages dans les États est quelque chose de si fâcheux qu'on ne voit rien de semblable, et que, pour en donner une image exacte et qui serve à leur justification, il faut la composer de plusieurs traits différents, à la manière de ces peintres qui nous représentent des animaux

moitié cerfs et moitié boucs, et d'autres assemblages monstrueux. Figure-toi donc un patron d'un ou de plusieurs vaisseaux, tel que je vais te le décrire; plus grand et plus robuste, il est vrai, que tout le reste de l'équipage, mais un peu sourd, y voyant assez mal et n'entendant pas mieux l'art de la navigation. Les matelots se disputent entre eux le gouvernail; chacun deux s'imagine qu'il doit être le pilote, sans avoir aucune connaissance du pilotage et sans pouvoir dire sous quel maître, ni dans quel temps il l'a appris ; bien mieux, ils prétendent que ce n'est pas une science qui puisse s'apprendre; et si quelqu'un s'avise de dire le contraire, ils sont tous prêts à le mettre en pièces. Sans cesse autour du patron, ils l'obsèdent de leurs prières, et emploient tous les moyens pour le décider à leur confier le gouvernail. Ceux qui sont exclus tuent ou jettent hors du vaisseau ceux qu'on leur a préférés. Ensuite ils s'assurent de l'excellent patron, ou en l'enivrant, ou en l'assoupissant avec de la mandragore, ou ils s'en débarrassent de toute autre manière ; alors, maîtres du vaisseau, ils se jettent sur les provisions, boivent et mangent avec excès, et conduisent le vaisseau, comme de pareils gens peuvent le conduire. Ce n'est pas tout : quiconque sait les aider à prendre le commandement, par la persuasion ou par la force, ils le louent, ils l'appellent un marin habile, un maître dans tout ce qui regarde la navigation, et ils méprisent comme un homme inutile celui qui se conduit autrement. Ils ne comprennent pas qu'un vrai pilote doit étudier les temps, les saisons, le ciel, les astres, les vents et tout ce qui appartient à cet ordre de connaissances, s'il veut bien diriger un vaisseau; et quant au talent de le gouverner, qu'il y ait ou non opposition, ils ne croient pas qu'il soit possible de le joindre à toute cette science et à tant d'étude. Ne penses-tu pas qu'en pareilles circonstances des matelots, ainsi disposés, regarderont le vrai pilote comme

un homme qui perd son temps à contempler les astres, et comme un bel esprit incapable de leur être utile ?

Je le pense.

Tu n'as pas besoin, je crois, de voir cette comparaison développée pour y reconnaître l'image fidèle du traitement qu'éprouvent les vrais philosophes dans les divers États ; et j'espère que tu comprends ma pensée.

Oui.

Présente donc cette comparaison à celui qui s'étonne de ce que les philosophes ne sont pas honorés dans les États, et tâche de lui faire concevoir que, s'ils l'étaient, ce serait une merveille bien plus grande.

Je n'y manquerai pas.

Dis-lui qu'il ne se trompe pas en regardant les plus sages d'entre les philosophes comme des hommes inutiles à l'État, mais que néanmoins ce n'est point à eux qu'il faut s'en prendre de leur inutilité, mais à ceux qui ne veulent pas les employer. Il n'est pas naturel en effet que le pilote prie l'équipage de se mettre sous son commandement, comme il ne l'est pas que les sages aillent attendre à la porte des riches. Celui qui a dit ce bon mot[3] s'est bien trompé. La vérité est que, riche ou pauvre, quand on est malade, il faut qu'on aille frapper à la porte du médecin; qu'en général quiconque a besoin d'être gouverné, doit aller chercher celui qui peut le gouverner, et non que ceux dont le gouvernement peut être utile aux autres, les prient de se remettre entre leurs mains. Ton homme ne se trompera donc point en comparant les politiques qui sont aujourd'hui à la tête des affaires aux matelots dont je viens de parler; et ceux qu'ils

traitent de gens inutiles et perdus dans les astres, aux véritables pilotes.

Très bien.

Il suit de là qu'en pareil cas il est difficile que la meilleure profession soit en honneur auprès de ceux qui en ont de tout opposées. Mais une cause plus grave et plus puissante du décri de la philosophie, ce sont les hommes qui se donnent pour philosophes, et qui, selon toi, font dire à l’ennemi de la philosophie que la plupart de ceux qui s’appliquent à cette étude sont des hommes pervers, et que les plus sages sont tout au moins inutiles, toutes choses dont je suis convenu avec toi. Dis, n’est-ce pas cela ?

Tout-à-fait.

Ne venons-nous pas de voir la raison de l’inutilité des vrais philosophes ?

Oui.

Veux-tu que nous cherchions maintenant la cause inévitable de la perversité du plus grand nombre, et que nous tâchions de montrer, s’il est possible, que la faute n’en est point à la philosophie ?

J’y consens.

Eh bien, reprenons ce que nous disions quand cette digression a commencé ; rappelons-nous quelles qualités il est nécessaire de recevoir de la nature pour être un jour un véritable sage. La première est, s’il t’en souvient, l’amour de la vérité qu’on doit rechercher en tout et partout, la vraie philosophie étant absolument incompatible avec l’esprit d’imposture.

C’est ce que tu disais.

Mais cette opinion n’est-elle pas bien différente de celle qui domine aujourd’hui ?

Assurément.

Mais n'aurons-nous pas bien raison de répondre que celui qui a le véritable amour de la science, aspire naturellement à l'être, et que loin de s'arrêter à cette multitude de choses dont la réalité n'est qu'apparente, son amour ne connaît ni repos ni relâche jusqu'à ce qu'il soit parvenu à s'unir à l'essence de chaque chose par la partie de son âme, qui seule peut s'y unir à cause des rapports intimes qu'elle a avec elle; de telle sorte que cette union, cet accouplement divin ayant produit l'intelligence et la vérité, il atteigne à la connaissance de l'être et vive dans son sein d'une véritable vie, libre enfin des douleurs de l'enfantement ?

Cette réponse est bien légitime.

Se peut-il qu'un tel homme aime le mensonge, ou plutôt ne le haïsse pas ?

Il le déteste.

Et quand c'est la vérité qui ouvre la marche, nous ne dirons jamais, je crois, qu'elle mène à sa suite le cortège des vices.

Non, sans doute.

Mais qu'elle marche toujours avec la pureté des mœurs et la justice, accompagnées de la tempérance.

Fort bien.

Qu'est-il besoin de faire une seconde fois la revue des qualités qui composent le naturel du philosophe ? Tu t’en souviens, nous avons vu paraître l’une après l’autre la force, la grandeur d’âme, la facilité à apprendre, la mémoire. Alors tu nous objectas qu’à la vérité il était impossible de ne pas se rendre à nos raisons, mais qu’en laissant de côté les discours et en considérant la conduite des philosophes, chacun verrait bien que les uns sont des hommes inutiles, et que les autres, en bien plus grand nombre, sont des gens tout-à-fait pervers. Après nous être mis à chercher la cause de cette accusation, nous en sommes venus à examiner pourquoi le plus grand nombre des philosophes se compose de gens pervers ; et voilà ce qui nous a obligés à tracer encore une fois le caractère du vrai philosophe.

C’est vrai.

Nous avons donc maintenant à considérer les causes qui dénaturent ce caractère dans le plus grand nombre des philosophes, comment il n’échappe à la corruption qu’un bien petit nombre, ceux qu’on appelle, non pas médians, mais inutiles. Nous considérerons ensuite les hommes qui affectent l’imitation de ce caractère et s’attribuent ce rôle ; nous verrons comment avec leur nature ils usurpent une profession dont ils sont indignes et qui est au dessus de leur portée, donnent dans mille écarts et occasionnent le décri universel où se trouve, selon toi, la philosophie.

Mais quelles sont les causes de corruption pour le philosophe ?

Je vais te les exposer, si j’en suis capable: d’abord tout le monde conviendra avec moi que ces heureux naturels qui réunissent toutes les qualités que nous avons exigées du

philosophe accompli, apparaissent sur la terre rarement et en petit nombre. Qu'en penses-tu ?

On n'en peut pas douter.

Ils sont en bien petit nombre, et vois quelle foule de causes, et de causes puissantes, conspirent à les corrompre.

Quelles sont-elles ?

Ce qu'il y a de plus étrange à dire, c'est que l'âme du philosophe se perd et se laisse détourner de la philosophie par les qualités mêmes que nous avons admirées en lui; je veux dire la force, la tempérance et les autres qualités dont nous avons fait l'énumération.

Cela est bien étrange, en effet.

Ce qui pervertit encore son âme et l'arrache à la philosophie, c'est tout ce qu'on regarde parmi les hommes comme des biens, la beauté, les richesses, la force du corps, les grandes alliances et les autres avantages de cette nature. Tu dois comprendre en général ce que je veux dire.

Oui, mais je te verrai avec plaisir me l'expliquer plus nettement.

Saisis bien ce principe général ; et tout ce que je viens de dire, loin de te paraître étrange, sera pour toi de la plus grande évidence.

Comment ?

Chacun sait que toute plante, tout animal qui ne trouve en naissant ni la nourriture, ni la saison, ni le climat qui lui conviennent, se corrompt d'autant plus que sa nature est plus

vigoureuse : car le mal est plus contraire à ce qui est bon qu’à ce qui n’est ni bon ni mauvais.

Cela est certain.

Il est donc raisonnable de dire qu’une nature excellente, avec un régime contraire, devient pire qu’une nature plus médiocre.

Oui.

Affirmons également, mon cher Adimante, que les âmes les plus heureusement douées deviennent les plus mauvaises de toutes par la mauvaise éducation. Crois-tu en effet que les grands crimes et la méchanceté consommée partent d’une âme vulgaire et non d’une âme pleine de vigueur, dont l’éducation a dépravé les excellentes qualités, et penses-tu qu’une âme faible puisse jamais faire beaucoup de bien ou beaucoup de mal ?

Non, je pense comme toi.

Si donc le philosophe dont nous avons tracé le caractère naturel, reçoit l'enseignement qui lui convient, c'est une nécessité qu'en se développant il parvienne à toutes les vertus: si, au contraire, il tombe sur un sol étranger, y prend racine et s'y développe, c'est une nécessité qu'il produise tous les vices, à moins qu'il ne se trouve un Dieu qui le protège. Crois-tu aussi, comme la multitude, que ceux qui corrompent la jeunesse d'une manière sérieuse soient quelques sophistes, simples particuliers ? Ne penses-tu pas plutôt que ceux qui le disent, sont eux-mêmes les plus grands des sophistes, et qu'ils savent parfaitement former et tourner à leur gré jeunes et vieux, hommes et femmes ?

Et quand cela ?

C'est lorsqu'assis dans les assemblées politiques, aux tribunaux, aux théâtres, dans les camps et partout où il y a de la foule, ils blâment ou ils approuvent certaines paroles et certaines actions, avec un grand tumulte, toujours outrés, soit qu'ils se récrient soit qu'ils applaudissent, et que l'écho retentissant des murailles et des lieux d'alentour redouble encore le fracas du blâme et de la louange. Quel effet produiront, dis-moi, de semblables scènes sur le cœur d'un jeune homme ? Quelle éducation particulière sera assez forte pour ne pas faire naufrage au milieu de ces flots de louanges et de critiques, et ne pas se laisser aller où leur courant l'entraîne? Le jeune homme ne jugera-t-il pas comme cette multitude de ce qui est beau ou honteux? Ne s'attachera-t-il pas aux mêmes choses? Ne lui deviendra-t-il pas semblable ?

Mon cher Socrate, l'épreuve est irrésistible.

Et cependant je n'ai pas encore parlé de la plus puissante de toutes.

Quelle est-elle ?

C'est quand ces habiles maîtres et sophistes, ne pouvant rien par les discours, y ajoutent les actions. Ne sais-tu pas qu'ils ont, contre ceux qui ne se laissent pas persuader, des condamnations infamantes, des amendes, des arrêts de mort ?

Je le sais.

Quel autre sophiste, quels enseignements particuliers pourraient prévaloir contre de pareilles leçons ?

Je n'en connais point.

Non, sans doute; et y prétendre seulement serait grande folie. Il n'y a point, il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais d'éducation

morale qui puisse aller contre celle dont le peuple dispose; j'entends, mon cher, d'éducation humaine, et bien entendu que j'excepte avec le proverbe ce qui serait divin. Sache bien que si, dans de semblables gouvernements, il se trouve quelque âme qui échappe au naufrage commun et soit ce qu'elle doit être, tu peux dire sans crainte d'erreur que c'est une protection divine qui l'a sauvée.

Je suis bien de ton avis.

Alors tu pourras être encore de mon avis sur ceci.

Sur quoi ?

Tous ces simples particuliers, docteurs mercenaires, que le peuple appelle sophistes et qu'il regarde comme ses concurrents et ses rivaux, n'enseignent autre chose que ces opinions mêmes professées par la multitude dans les assemblées nombreuses, 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, quand et pourquoi il est farouche ou paisible, quels cris il a coutume de pousser en chaque occasion, et quel ton de voix l'apaise ou l'irrite, après avoir recueilli sur tout cela les observations d'une longue expérience, en formerait un corps de science qu'il se mettrait à enseigner, sans pouvoir au fond discerner, parmi ces habitudes et ces appétits, ce qui est honnête, bon, juste, de ce qui est honteux, mauvais, injuste; se conformant dans ses jugements à l'instinct du redoutable animal; appelant bien ce qui lui donne de la joie, mal, ce qui le courrouce, et, sans faire d'autre distinction, réduisant le juste et le beau à ce qui satisfait les nécessités de la nature, parce que la différence essentielle qui existe entre le bien et la nécessité, cet homme ne peut la voir

ni la montrer aux autres. Certes, un tel maître ne te semblerait-il pas bien étrange?

Oui.

Eh bien, quelle différence y a-t-il de cet homme à celui qui fait consister la sagesse à connaître le goût et les fantaisies d'une multitude rassemblée au hasard, soit qu'il s'agisse de peinture, de musique, ou bien de politique ? N'est-il pas évident que, si quelqu'un se présente devant cette assemblée pour lui faire connaître un poème ou un autre ouvrage d'art ou un projet de service public, s'en remettant à la discrétion de la foule, c'est pour lui une nécessité suprême, invincible[4], de faire ce qu'elle approuvera ? Or, as-tu jamais entendu un seul de ceux qui la composent prouver, par des raisons qui ne fussent pas très ridicules, que ce qu'il juge bon et beau est tel qu'il le juge ?

Non, jamais, et je n'y compte guère.

À toutes ces réflexions joins encore celle-ci: Est-il possible que la multitude admette et conçoive ce principe : que le beau est un et distinct de la foule des choses belles; que toute essence est une et non pas multiple ?

Cela n’est pas possible.

Il est impossible par conséquent que le peuple soit philosophe.

Oui.

C’est aussi une nécessité que les philosophes soient l’objet de ses critiques.

Oui.

Et de celles des sophistes qui, ayant commerce avec le peuple, s’appliquent à lui plaire.

Évidemment.

Maintenant quel asile vois-tu où le philosophe puisse se retirer pour y persévérer dans sa profession et y atteindre à tout son développement ? Rappelle-toi ce que nous avons dit, et réfléchis. Nous sommes convenus que les qualités naturelles du philosophe sont la facilité à apprendre, la mémoire, le courage et la grandeur d'âme.

Oui.

Dès l'enfance, surtout si les qualités du corps répondent à celles de l'âme, il sera le premier entre tous ses égaux.

Sans doute.

Lorsqu'il sera parvenu à l'âge mûr, ses parents et ses concitoyens s'empresseront de faire servir ses talents à leurs intérêts.

Oui.

Ils seront à ses pieds, l'accablant de prières et d'hommages; car prévoyant qu'il sera puissant un jour, ils voudront s'assurer de lui par avance et lui adresseront des flatteries anticipées.

C'est assez l'ordinaire.

Que veux-tu qu'il fasse au milieu de cette foule adulatrice, surtout s'il est né dans un état puissant, s'il est riche, de haute naissance, beau de visage et d'une taille avantageuse ? Ne se laissera-t-il pas aller aux plus folles espérances, jusqu'à s'imaginer qu'il sera capable de gouverner les Grecs et les barbares ? Son cœur ne s'enflera-t-il pas, rempli par le faste et le vain orgueil qui chassent la raison ?

Oui.

Si tandis qu'il est dans cet état d'exaltation, quelqu'un s'approchant doucement de lui, lui faisait entendre le langage de la vérité, en disant que la raison lui manque, et qu'il en a besoin, mais qu'elle ne s'acquiert qu'au prix des plus grands efforts, crois-tu qu'au milieu de tant d'illusions funestes, il prêtât volontiers l'oreille à de pareils discours ?

Il s'en faut bien.

Si pourtant à cause de son heureuse nature et de la sympathie naturelle que ces discours trouvent dans son âme, il les écoutait, se laissait fléchir et entraîner vers la philosophie, que pensons-nous que fassent alors tous ses flatteurs, persuadés qu'ils vont perdre son appui et son amitié? Discours, actions, ne mettront-ils pas tout en œuvre, et auprès de lui pour le dissuader, et auprès de l'homme qui s'efforce de le ramener pour lui en ôter le pouvoir, soit en l'environnant de pièges secrets, soit en le provoquant par des accusations publiques ?

Cela est fort vraisemblable.

Hé bien, se peut-il encore que notre jeune homme devienne philosophe ?

Je ne vois pas trop comment.

Tu vois que j'avais raison de dire que les qualités qui constituent le philosophe, quand elles se développent sous l'influence d'une mauvaise éducation, le détournent en quelque manière de sa destinée naturelle, aussi bien que les richesses et les autres prétendus avantages de cette espèce.

Oui : je reconnais que tu avais raison.

Telle est, mon cher, la manière dont se corrompt et se perd une nature si bien faite pour la meilleure des professions, et en même temps si rare, comme nous l'avons remarqué. C'est de pareils hommes que sortent et ceux qui causent les plus grands maux aux Etats et aux particuliers, et ceux qui leur font le plus de bien lorsqu'ils ont pris une heureuse direction ; mais jamais homme d'un naturel médiocre n'a rien fait de grand, soit en bien soit en mal, ni comme particulier ni comme homme public.

Rien n'est plus vrai.

Ces hommes, nés pour la philosophie, s'en éloignant ainsi, et la laissant solitaire et négligée, mènent une vie contraire à leur nature et à la vérité ; tandis qu'elle, privée de ses protecteurs naturels, demeure exposée à l'invasion d'indignes étrangers qui la déshonorent et lui attirent tous ces reproches dont tu parlais : que de ses adhérents, les uns ne sont bons à rien, et les autres, qui forment le grand nombre, sont des misérables.

C'est bien ce qu'on dit.

Et ce qu'on a raison de dire. Car voyant la place inoccupée, mais pleine de beaux noms et de belles apparences, ces étrangers, de peu de valeur, semblables à des criminels, échappés de leur prison, qui vont se réfugier dans les temples, désertent avec empressement leur profession pour la philosophie, quoique habiles d'ailleurs dans leur métier habituel. En effet, malgré son abandon, la philosophie ne laisse pas de con- server une dignité qui l'élève au-dessus des autres arts et qui la fait rechercher par une foule d'hommes que la nature avait peu faits pour elle, et dont un travail servile a usé, dégradé l'âme, comme il a défiguré le corps. Et peut-il en être autrement ?

Non.

À les voir, ne dirais-tu pas un esclave chauve et chétif, à peine libre de ses fers, qui, ayant amassé quelque argent avec sa forge, court aux bains publics pour s’y laver, prend un habit neuf, et habillé comme un nouvel époux, va épouser la fille de son maître que lui livrent la pauvreté et l’abandon où elle se trouve ?

La comparaison est fort juste.

Quels enfants produira cette union? Des enfans abâtardis et mal conformés.

Cela doit être.

De même, quelles pensées, quelles opinions seront le fruit du commerce que des âmes sans dignité et incapables de culture auront avec la philosophie ? Des sophismes, pour les appeler de leur véritable nom, rien de légitime, rien qui annonce une véritable sagesse.

Précisément.

Le nombre de ceux qui peuvent dignement avoir commerce avec la philosophie, reste donc bien petit, mon cher Adimante; ou quelque noble esprit perfectionné par l’éducation, et qui, relégué dans l’exil, demeure fidèle à la philosophie, comme il convient à sa nature, et loin des causes qui auraient pu le corrompre; ou bien quelque grande âme qui, née dans un petit Etat, méprise et dédaigne les charges publiques; ou, à grand-peine encore, quelque esprit heureusement doué qui déserte, avec raison, toute autre profession, pour se livrer à la philosophie. D’autres enfin peuvent être arrêtés par le même frein qui retient auprès d’elle notre ami Théagès*. Tout conspire à l’éloigner de la philosophie: mais ses maladies

continuelles l’y tiennent constamment attaché, l’empêchant de se mêler des affaires publiques. Pour ce qui me regarde, il ne convient guère de parler de cette voix divine qui m’avertit intérieurement**: car on en trouverait à peine un autre exemple dans le passé. Or, parmi ce petit nombre d’hommes, celui qui goûte et qui a goûté la douceur et la félicité que donne la sagesse, lorsqu’en même temps il voit en plein la folie de la multitude et l’extravagance de tous les gouvernements, lorsqu’il n’aperçoit autour de lui personne avec qui il pût, sans se perdre, marcher au secours de la justice, et que, semblable à un homme qui se trouve au milieu de bêtes féroces, incapable de partager les injustices d’autrui et trop faible pour s’y opposer à lui seul, il reconnaît qu’avant d’avoir pu rendre quelque service à l’État ou à ses amis, il lui faudrait périr inutile à lui-même et aux autres, alors ayant bien fait toutes ces réflexions, il se tient en repos, uniquement occupé de ses propres affaires, et comme le voyageur pendant l’orage, abrité derrière quelque petit mur contre les tourbillons de poussière et de pluie, voyant de sa retraite l’injustice envelopper les autres hommes, il se trouve heureux s’il peut couler ici-bas des jours purs et irréprochables, et quitter cette vie avec une âme calme et sereine, et une belle espérance.

Sortir ainsi de la vie ce n’est pas l’avoir mal employée.

Mais c’est aussi n’avoir pas rempli sa plus haute destinée, faute d’avoir vécu sous une forme convenable de gouvernement. Suppose un gouvernement pareil, le philosophe va grandir encore et devenir le sauveur de l’État et des particuliers. Je crois avoir suffisamment montré la cause et l’injustice des reproches qu’on fait à la philosophie: aurais-tu quelque autre chose à dire ?

Je n’ai plus rien à dire là-dessus. Mais dis-moi : de tous les gouvernements qui existent, quel est celui qui conviendrait au philosophe?

Aucun : je me plains précisément de ne trouver aucune forme de gouvernement qui convienne au philosophe. Aussi le voyons-nous s’altérer, se corrompre. De même qu’une graine, semée dans une terre étrangère, perd sa force et prend la qualité du sol où on l’a transportée, ainsi le caractère philosophique perd dans cette situation la vertu qui lui est propre et change de nature. Si au contraire il rencontre un gouvernement dont la perfection réponde à la sienne, alors on verra qu’il renferme véritablement en lui quelque chose de divin, et que partout ailleurs, dans les hommes et dans leurs occupations, il n’y a rien que d’humain. Tu vas me demander, sans doute, de quelle forme de gouvernement je veux parler ?

Tu te trompes : ce n’est pas cela que j’allais te demander, mais si l’État dont nous avons tracé le plan est celui que tu as en vue, ou si c’en est un autre.

Oui, sans doute, c’est celui-là sous beaucoup de rapports. Nous avons déjà dit, à la vérité, qu’il fallait trouver le moyen de conserver dans notre État le même esprit qui t’avait éclairé et dirigé, toi législateur, dans l’établissement des lois.

Nous l’avons dit.

Mais nous n’avons pas développé ce point suffisamment, dans la crainte des objections mêmes que vous avez faites, et dont vous avez montré combien la solution est longue et difficile ; sans compter que ce qui reste à établir n’est nullement aisé.

De quoi s’agit-il ?

De la manière dont l’État doit se conduire avec la philosophie pour qu’elle n’y périsse pas. Toutes les grandes entreprises sont hasardeuses, et comme on dit, le beau est difficile.

Cependant achève la démonstration en éclaircissant ce point.

Si je n’y parviens pas, ce sera de ma part impuissance et non mauvaise volonté. Je te fais juge de mon zèle. Et pour commencer, vois avec quelle résolution et quelle audace je me permets de dire que dans son commerce avec la philosophie l’État doit se diriger par des principes opposés à ceux qu’on suit aujourd’hui.

Comment donc ?

Maintenant, ceux qu’on applique à la philosophie, sont des jeunes gens à peine sortis de l’enfance, qui se partagent entre cette étude et celle de l’économie et du commerce. Au moment d’entrer dans la partie la plus difficile, je veux dire la dialectique, ils quittent la philosophie, lors même qu’elle a développé en eux les plus heureuses dispositions. Dans la suite, ils croient faire beaucoup d’assister à des entretiens philosophiques, lorsqu’ils en sont priés; ils s’en font moins une occupation qu’un passe-temps. La vieillesse est-elle venue? à l’exception d’un petit nombre, leur ardeur pour cette étude s’éteint bien plus que le soleil d’Héraclite[5], puisqu’elle ne se rallume plus.

Comment faut-il faire ?

Tout le contraire. Il faut que les enfants et les jeunes gens acquièrent l’instruction et la science de leur âge[6], et qu’on prenne un soin particulier de leur corps dans cette saison de la vie où il croît et se fortifie, afin de le préparer au service de la philosophie. À mesure que l’intelligence prend son

développement, on renforcera le genre d'exercice qu'on lui donne. Enfin, lorsque les forces affaiblies ne permettront plus d'exercer les fonctions de magistrat et de guerrier, alors il sera permis de se livrer à la philosophie et de ne s'occuper sérieusement d'aucune autre chose, afin de pouvoir mener ici-bas une vie heureuse et après la mort couronner la félicité de leur vie par une félicité qui y réponde.

En vérité, mon cher Socrate, il y a de la bonne volonté dans tes paroles : je crois cependant que la plupart de ceux qui t'écoutent en mettront encore plus à te résister, loin de se laisser persuader le moins du monde, à commencer par Thrasymaque.

Oh ! ne nous brouille pas Thrasymaque et moi, amis récents, jamais ennemis. Il n'est pas d'efforts que je ne fasse pour le convaincre, lui et les autres, ou du moins pour leur servir à quelque chose dans une autre vie, lorsque, recommençant une nouvelle carrière, ils rencontreront de semblables entretiens.

À la bonne heure: l'ajournement est bien peu de chose.

Dis plutôt que ce n'est rien en comparaison de toute la durée des temps. Après tout, il n'est pas surprenant que de pareils discours ne trouvent point de croyance dans la plupart des esprits. On n'a point encore vu s'exécuter ce que nous disons : loin de là, on n'a entendu sur ces matières que des phrases d'une symétrie recherchée, au lieu de propos naturels et sans art comme les nôtres. Mais ce qu'on n'a jamais vu, c'est un homme parfaitement conforme dans ses actions comme dans ses principes au modèle de la vertu, autant que le permet la faiblesse humaine, et à la tête d'un Etat semblable à lui. Qu'en penses-tu?

Je ne le crois pas.

On n’a guère assisté non plus, mon cher ami, à de beaux et nobles entretiens consacrés à la recherche assidue de la vérité par tous les moyens possibles et dans la seule vue de la connaître; où l’on rejette bien loin tout vain ornement et toute subtilité; où l’on ne parle ni pour la gloire ni par esprit de contradiction, comme on fait au barreau et dans les conversations particulières.

Cela est encore vrai.

Voilà les réflexions qui me préoccupaient et me faisaient craindre de parler: cependant la vérité l’a emporté, et j’ai dit qu’il ne fallait point s’attendre à voir d’État, de gouvernement, ni même d’homme parfait, à moins que des circonstances extraordinaires ne mettent les philosophes, j’entends le petit nombre de ceux qu’on n’accuse pas d’être médians, mais d’être inutiles, dans la nécessité de prendre bon gré mal gré le gouvernement de l’État, et l’État lui-même dans la nécessité de les écouter; ou bien à moins que quelque inspiration divine ne donne un vrai amour de la vraie philosophie à ceux qui gouvernent aujourd’hui les monarchies et les autres États, ou à leurs héritiers. Prétendre que l’une ou l’autre de ces deux choses, ou toutes les deux soient impossibles, n’est pas raisonnable; autrement nous serions bien ridicules de nous amuser ici à former de vains souhaits. N’est-ce pas?

Tout-à-fait.

Si donc il est jamais arrivé, dans toute l’étendue des siècles écoulés, que des philosophes éminents se soient trouvés dans la nécessité de se mettre à la tète du gouvernement; ou si la chose arrive à présent dans quelque contrée barbare, placée à une distance qui la dérobe à nos regards, ou si elle doit arriver un jour, nous sommes prêts à soutenir qu’il y a eu, qu’il y a ou qu’il y aura un État semblable au nôtre, lorsque la même muse

y possédera la suprême autorité. Un tel État n’est pas impossible en effet; et nous ne supposons pas des choses impossibles ; mais qu’elles soient difficiles, nous en convenons nous-mêmes.

Je pense comme toi.

Mais la multitude ne pense pas de même, me diras-tu.

Peut-être.

Ô mon ami, n’accuse pas trop la multitude. Elle changera bientôt d’opinion si, au lieu de lui faire querelle, tu te contentes de la ramener doucement et de défendre la philosophie contre d’injustes préjugés, en lui montrant ce que sont les philosophes dont tu veux parler, et en définissant, comme nous venons de faire, leur caractère et celui de leur profession, de peur qu’elle ne s’imagine que tu lui parles des philosophes tels qu’elle se les représente. Quand elle sera placée dans ce point de vue, ne penses-tu pas qu’elle prendra une autre opinion et répondra tout autrement? Ou crois-tu qu’il soit naturel de se fâcher contre qui ne se fâche pas, et de vouloir du mal à qui ne nous en veut pas, lorsqu’on est soi-même sans envie et sans malice? Je préviens ton objection et je te déclare qu’un caractère aussi intraitable peut bien être celui de quelques per-personnes, mais non pas du grand nombre.

J’en conviens.

Conviens aussi que ce qui indispose le public contre la philosophie, ce sont ces étrangers qui, ayant fait mal à propos invasion dans la philosophie, se complaisent dans la haine et les insultes, et se déchaînent sans cesse contre les gens, conduite très peu séante à la philosophie.

Tu as bien raison.

En effet, mon cher Adimante, celui dont la pensée est réellement occupée de la contemplation de l'être, n'a pas le loisir d'abaisser ses regards sur la conduite des hommes, de leur faire la guerre et de se remplir contre eux de haine et d'aigreur ; mais, la vue sans cesse fixée sur des objets qui gardent entre eux le même arrangement et les mêmes rapports, et qui, sans jamais se nuire les uns aux autres, sont tous sous la loi de l'ordre et de la raison, il s'applique à imiter et à exprimer en lui-même, autant qu'il lui est possible, leur belle harmonie. Car comment s'approcher sans cesse d'un objet avec amour et admiration, sans s'efforcer de lui ressembler ?

Cela ne peut être.

Ainsi le philosophe, par le commerce qu'il a avec ce qui est divin et sous la loi de l'ordre, devient lui-même soumis à l'ordre et divin, autant que le comporte l'humanité: car il y a toujours beaucoup à reprendre dans l'homme.

Assurément.

Et maintenant, si quelque motif puissant l'obligeait à entreprendre de faire passer l'ordre qu'il contemple là-haut, dans les mœurs publiques et privées de ses semblables, au lieu de se borner à former son caractère personnel, crois-tu que ce fût un mauvais maître pour la tempérance, la justice et les autres vertus civiles?

Non certes.

Mais si le peuple parvient à sentir une fois la vérité de ce que nous disons sur les philosophes. persistera-t-il à leur en vouloir, et refusera-t-il de croire avec nous qu'un État ne sera

heureux qu’autant que le dessin en aura été tracé par ces artistes qui travaillent sur un modèle divin ?

Sans doute, s’il parvient à sentir cela, il ne se fâchera pas. Mais ce dessin dont tu parles, de quelle manière le traceront les philosophes ?

Ils regarderont l’État et l’âme de chaque citoyen comme une toile qu’il faut commencer par rendre nette ; ce qui n’est point aisé. Car tu penses bien qu’ils auront d’abord cela de fort différent de la pratique ordinaire, qu’ils ne voudront s’occuper d’un État ou d’un individu pour lui tracer des lois, que lorsqu’ils l’auront reçu pur et net, ou qu’ils l’auront eux-mêmes rendu tel.

Et ils auront raison.

Cela fait, ne faudra-t-il pas tracer la forme du gouvernement ?

Eh bien ?

Quand ils en viendront à l’œuvre, ils auront, je pense, à jeter souvent les yeux sur deux choses alternativement, l’essence de la justice, de la beauté, de la tempérance et des autres vertus, et ce que l’humanité comporte de cet idéal, et ils formeront ainsi par le mélange et la combinaison, et à l’aide d’institutions convenables, l’homme véritable, sur ce modèle qu’Homère[7] lorsqu’il le rencontre dans des personnages humains, appelle divin et semblable aux dieux.

À merveille.

Il leur faudra, je pense, souvent effacer, et revenir sur certains traits jusqu’à ce qu’ils aient rapproché le plus qu’il est possible l’âme humaine de ce degré de perfection qui la rend agréable aux dieux.

Un pareil dessin ne peut manquer d'être fort beau.

Eh bien, ai-je enfin persuadé à ceux que tu représentais tantôt[8] comme prêts à fondre sur nous de toute leur force, que l'homme capable de dessiner ainsi le plan d'un État, est ce même philosophe que je me permettais de leur recommander, et auquel ils trouvaient mauvais que nous donnassions les Etats à gouverner ? Peuvent-ils à présent entendre dire la même chose avec plus de sang-froid ?

Certainement, s'ils sont raisonnables.

Que pourraient-ils encore nous objecter? Que les philosophes ne sont pas épris de l'être et de la vérité ?

Cela serait absurde.

Que le naturel du philosophe, tel que nous l'avons décrit, n'approche pas de ce qu'il y a de meilleur au monde ?

Impossible.

Ou qu'un semblable naturel, cultivé par une éducation convenable, n'est pas plus propre que tout autre à devenir au plus haut degré vertueux et sage ? Accorderont-ils plutôt cet avantage à ceux que nous avons exclus du nombre des philosophes ?

Non.

Et quand ils nous entendront dire qu'il n'est point de remède aux maux publics et particuliers, et que la forme de gouvernement dont nous faisons la fiction, ne se réalisera jamais, si la philosophie ne possède toute autorité dans l'État, s'effaroucheront-ils encore de nos paroles?

Un peu moins, j'espère.

Allons, veux-tu que nous n’en restions pas sur cet un peu moins et que nous les déclarions tout-à-fait radoucis et persuadés, quand la honte seule les obligerait d’en convenir.

Je le veux bien.

Tenons-les donc pour persuadés à cet égard. A présent, pourrait-on contester que des enfants de rois ou de chefs de gouvernement puissent naître avec des dispositions pour la philosophie ?

Non, personne.

Et voudrait-on dire que, lors même qu’ils naîtraient avec de pareilles dispositions, c’est une nécessité qu’ils se pervertissent ? Nous aussi, nous convenons qu’il leur est difficile de se préserver ; mais que, dans toute la suite des temps, pas un seul ne se sauve, c’est ce que personne n’oserait dire.

Assurément, non.

Or, il suffit qu’il s’en sauve un seul, et que celui-là trouve ses concitoyens disposés à lui obéir, pour exécuter tout ce qui passe aujourd’hui pour impossible.

Un seul suffit.

Et s’il arrive que le chef d’un État établisse les lois et les institutions dont nous avons parlé, il n’est pas impossible que les citoyens consentent à s’y soumettre.

Non sans doute.

Mais est-ce une chose étrange et qui répugne, que le projet que nous avons conçu vienne un jour à la pensée de quelque autre ?

Je ne le crois pas.

Nous avons, ce me semble, assez bien démontré que, s’il est possible à exécuter, rien n’est plus avantageux.

Oui.

Concluons donc que si notre plan de législation vient à s’exécuter, il est excellent; et que si l’exécution en est difficile, du moins n’est-elle pas impossible.

Cette conclusion est juste.

Puisque nous voilà, non sans peine, arrivés à ce résultat, voyons ce qui suit, c’est-à-dire de quelle manière, à l’aide de quelles sciences et de quels exercices, se formeront les hommes capables de maintenir la constitution de l’État, et à quel âge ils devront s’y appliquer.

Voyons.

Mon adresse ne m’a servi de rien, quand j’ai voulu précédemment passer sous silence l’affaire épineuse du mariage, de la procréation des enfants et du choix des magistrats, sachant combien ici la vérité était délicate à exposer et d’une exécution difficile ; car maintenant je ne suis pas moins dans la nécessité d’en parler. Il est vrai que j’ai traité ce qui regarde les femmes et les enfants, mais pour les magistrats, nous avons à y revenir comme au début de la question. Nous avons dit, s’il t’en souvient[9], que dans l’épreuve du plaisir et de la douleur, ils devaient montrer leur amour pour la patrie, et ne jamais s’écarter de ce principe ni dans les travaux ni dans les dangers ni dans aucun changement de position; qu’il fallait rejeter celui qui aurait succombé à cette épreuve, choisir pour magistrat celui qui en serait sorti aussi pur que l’or qui a passé par le feu, et le combler de

distinctions et d’honneurs pendant sa vie et après sa mort. Voilà ce que j’ai dit, tout en biaisant et en enveloppant mes termes, dans la crainte de provoquer la discussion en présence de laquelle nous nous trouvons maintenant.

C’est vrai : je m’en souviens.

Je n’osais guère alors, mon cher ami, articuler ce qui est dit à présent. Mais le parti en est pris, et je déclare que les meilleurs gardiens de l’État doivent être autant de philosophes.

Soit.

Remarque, je te prie, combien probablement le nombre en sera petit ; car il arrive rarement que les qualités qui doivent, selon nous, entrer dans le caractère du philosophe, se trouvent rassemblées dans le même homme ; ordinairement, ce caractère est comme dispersé entre plusieurs individus.

Comment l’entends-tu ?

Tu n’ignores pas que les hommes doués d’une conception prompte, d’une mémoire heureuse, d’une imagination vive, d’un esprit pénétrant, et des autres qualités analogues, ne sont pas ordinairement capables de joindre à la chaleur des sentiments et à l’élévation des idées, l’ordre, le calme et la constance, mais qu’ils se laissent aller où la vivacité les emporte, et ne présentent rien de stable.

J’en conviens.

Au contraire, ces natures fermes et solides, sur lesquelles on peut compter, et qui à la guerre en présence du danger s’émeuvent à peine, trouvent dans ces qualités mêmes peu de dispositions pour les sciences: leur intelligence n’a nulle vivacité et semble comme engourdie : ils bâillent et

s’endorment dès qu’ils veulent s’appliquer à quelque étude sérieuse.

J’en conviens encore.

Nous avons dit cependant que nos magistrats devaient avoir les qualités et des uns et des autres; que sans cela il ne fallait ni prendre tant de soins pour leur éducation, ni les élever aux honneurs et aux premières dignités.

Et nous avons eu raison.

Tu conçois donc combien de pareils cas seront rares.

Oui.

Disons maintenant ce que nous avons omis tantôt, qu’outre l’épreuve des travaux, des dangers et des plaisirs par laquelle on les fera passer, il faut les exercer dans un grand nombre de sciences, afin de voir si leur esprit est capable de soutenir les plus profondes études, ou s’ils se lassent et s’arrêtent comme ceux dont le courage s’abat dans d’autres exercices.

Oui, il faut les soumettre à cette nouvelle épreuve: mais quelles sont ces profondes études dont tu parles?

Tu te souviens sans doute qu’après avoir distingué trois parties dans l’âme, nous nous sommes servis[10] de cette distinction pour expliquer la nature de la justice, de la tempérance, du courage et de la prudence.

Si je ne m’en souvenais pas, je ne mériterais pas d’entendre ce qui te reste à dire.

Te rappelles-tu aussi ce que nous avons dit auparavant ?

Quoi ?

Que, pour parvenir à une connaissance approfondie de ces vertus, il y avait une autre route bien plus longue, et qu'en la prenant on arriverait à cette connaissance; mais qu'il y avait aussi moyen de rattacher la démonstration à ce qui avait été dit précédemment. Vous me dites que cela suffisait, et je fis une démonstration bien imparfaite, selon moi, sous le rapport de l'exactitude. Mais peut-être vous en êtes-vous contentés ; c'est à vous de le dire.

Mais assez, quant à moi, et il m'a semblé qu'il en était de même des autres.

Mon cher ami, dans des sujets de cette importance, dès qu'il manque quelque chose, ce n'est point assez: rien d'imparfait n'est la juste mesure de quoi que ce soit ; cependant il est des personnes qui s'imaginent qu'il y en a bientôt assez, et qu'il n'est pas besoin de pousser plus loin les recherches.

C'est un défaut que la paresse rend commun à bien des gens.

Mais aussi, s'il est quelqu'un qui doive être exempt de ce défaut, c'est le gardien de l'État et des lois.

Oui, certes.

Il faut donc, mon cher ami, qu'il prenne l'autre route plus longue et qu'il s'applique autant à exercer son esprit que son corps, ou jamais il ne parviendra au terme de cette science sublime qui lui convient particulièrement.

Quoi donc ? Ce dont nous parlons n'est pas ce qu'il y a de plus important, et il y a quelque connaissance au-dessus de celle de la justice et des autres vertus que nous avons parcourues ?

Sans doute: j’ajoute que même à l’égard de ces vertus, une légère esquisse, comme celle que nous avons tracée, ne lui suffit pas, et qu’il en doit vouloir le tableau le plus achevé. Ne serait-il pas ridicule qu’il mît tout en œuvre pour avoir la notion la plus nette et la plus exacte de choses de peu de conséquence, et qu’il ne comprît pas que les plus grands objets veulent aussi la plus grande application?

Cette réflexion est très sensée; mais crois-tu qu’on te laissera passer outre, sans te demander quelle est cette science supérieure à toutes les autres, et quel est son objet ?

Non, sans contredit : eh bien, interroge-moi. Au surplus tu m’as entendu plus d’une fois parler de cette science; et maintenant, ou tu manques de mémoire, ou tu veux me mettre en défaut et m’embarrasser par de nouvelles objections, et c’est là ce que je suppose. Tu m’as souvent entendu dire que l’idée du bien est l’objet de la plus sublime des connaissances ; que la justice et les autres vertus qui réalisent cette idée empruntent d’elle leur utilité et tous leurs avantages. C’est là, tu le sais bien, je crois, tout ce que j’ai à te dire maintenant, en ajoutant que nous ne connaissons pas suffisamment cette idée, et que, si nous ne la connaissons pas, il ne nous servira de rien de savoir tout le reste; de même que sans la possession du bien, celle de toute autre chose nous est inutile. Crois-tu, en effet, qu’il soit avantageux de posséder quelque chose que ce soit, si elle n’est bonne, ou de connaître tout, à l’exception du bien, et de ne connaître ni le beau ni le bon ?

Certainement, non; je ne le crois pas.

Tu n’ignores pas non plus que la plupart font consister le bien dans le plaisir, et d’autres, plus raffinés, dans l’intelligence[11] ?

Je le sais.

Tu sais aussi, mon cher ami, que ceux qui partagent ce dernier sentiment, ne peuvent expliquer ce que c'est que l'intelligence, et qu'à la fin ils sont réduits à dire qu'elle se rapporte au bien.

Oui ; et cela est fort plaisant.

Et comment ne serait-il pas plaisant de leur part 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 entendre, dès qu'ils auront prononcé le mot de bien.

Cela est vrai.

Mais ceux qui définissent l'idée du bien par celle du plaisir sont-ils dans une moindre erreur que les autres ? Ne sont-ils pas contraints d'avouer qu'il y a des plaisirs mauvais ?

Oui.

Et par conséquent d'avouer que les mêmes choses sont bonnes et mauvaises ?

Oui.

Il est donc évident qu'il s'élève ici des difficultés graves et nombreuses.

J'en conviens.

N'est-il pas évident aussi qu'à l'égard du juste et de l'honnête, bien des gens se contenteront de faire et de posséder, et de paraître faire et posséder, des choses qui, sans être justes ni honnêtes, en ont l'apparence ; mais que lorsqu'il s'agit du

bien, les apparences ne satisfont personne, et qu’on s’attache à trouver quelque chose de réel sans se soucier de l’apparence ?

Cela est certain.

Or, ce bien que toute âme poursuit, en vue duquel elle fait tout, ce bien dont elle soupçonne l’existence, mais avec beaucoup d’incertitudes, et dans l’impuissance de comprendre nettement ce qu’il est et d’y croire de cette foi inébranlable qu’elle a en d’autres choses, d’où il résulte que toutes ces autres choses qui pourraient lui servir sont comme perdues pour elle; ce bien si grand et si précieux doit-il rester couvert des mêmes ténèbres pour la meilleure partie de l’État, celle à qui nous devons tout confier ?

Point du tout.

Je pense en effet que le juste et l’honnête ne trouveront pas un digne gardien dans celui qui ignorera leur rapport avec le bien, et j’oserais prédire que nul n’aura de l’honnête et du juste une connaissance exacte sans la connaissance antérieure du bien.

Ta prédiction serait fondée.

Notre État sera donc parfaitement ordonné, s’il a pour chef un homme qui possède cette double connaissance.

Nécessairement.

Mais toi, Socrate, en quoi fais-tu consister le bien, dans la science ou dans le plaisir, ou dans quelque autre chose ?

Tu es charmant en vérité: je te voyais venir et me doutais depuis longtemps que tu ne voudrais pas t’en tenir à ce qu’ont dit les autres là-dessus.

C’est qu’aussi il ne me paraît pas raisonnable, mon cher Socrate, qu’un homme qui agite cette question depuis si longtemps, dise quelle est l’opinion des autres et ne dise pas la sienne.

Te paraît-il plus raisonnable qu’un homme parle de ce qu’il ne sait pas, comme s’il le savait ?

Non; mais il peut proposer comme une conjecture ce qu’il croit probable.

Hé quoi ! ne vois-tu pas quelle triste figure fait une opinion qui ne repose pas sur la science ? La meilleure de cette sorte n’est-elle pas sans lumière ? Ceux qui, dans leurs opinions, rencontrent le vrai sans le comprendre, ne ressemblent-ils pas à des aveugles qui marchent dans le droit chemin ?

Oui.

Veux-tu donc arrêter tes yeux sur quelque chose d’informe, d’aveugle, de boiteux, tandis que tu peux voir de belles, de brillantes images ?

Au nom des dieux, Socrate, me 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, lui dis-je, mon cher, j’en serais satisfait; mais je crains bien que cela ne passe mes forces, et qu’avec toute ma bonne volonté, ma maladresse ne m’attire vos railleries. Non, croyez-moi, mes amis, laissons là quant à présent la recherche du bien tel qu’il est en lui-même. Vous exposer mon opinion dépasserait les limites de la discussion où nous sommes engagés; mais je veux vous entretenir de ce qui me paraît la

production du bien, sa représentation exacte: sinon, passons à d'autres choses, si cela vous est agréable.

Non, parle-nous du fils ; une autre fois tu t'acquitteras en nous parlant du père.

Je voudrais bien pouvoir m'en acquitter à votre entière satisfaction, au lieu de ne vous offrir que l'intérêt de ma dette, comme je vais le faire : recevez toutefois ce simple intérêt, cette production du bien[12] ; mais prenez garde que je ne vous trompe involontairement, et ne vous paie en fausse monnaie.

Nous y prendrons garde le plus que nous pourrons: explique-toi seulement.

Reconnaissons d'abord la vérité de ce qui a été dit précédemment et en plusieurs autres rencontres: je vais vous le rappeler.

Quoi ?

Il y a plusieurs choses que nous appelons belles, et plusieurs choses, bonnes : c'est ainsi que nous désignons chacune d'elles.

Oui.

Et le principe de chacune, nous l'appelons le beau, le bien; et nous faisons de même de toutes les choses que nous avons considérées tout à l'heure dans leur variété, en les considérant sous un autre point de vue, dans l'unité de l'idée générale à laquelle chacune d'elles se rapporte.

Soit.

Et nous disons des choses particulières qu'elles sont l'objet des sens et non de l'esprit, et des idées qu'elles sont l'objet de l'esprit et non des sens.

Cela est incontestable.

Par quel sens apercevons-nous les choses visibles ?

Par la vue.

Nous saisissons les sons par l'ouïe, et par les autres sens toutes les autres choses sensibles. N'est-ce pas?

Sans doute.

As-tu remarqué quelle dépense particulière, l'ouvrier de nos sens a faite pour la vue ?

Pas précisément.

Eh bien, remarque ceci. L'ouïe et la voix ont-elles besoin d'une troisième chose, l'une pour entendre, l'autre pour être entendue ; de sorte que, si cette chose vient à manquer, l'ouïe n'entendra point, la voix ne sera point entendue ?

Nullement.

Je crois que la plupart des autres sens, pour ne pas dire tous, n'ont besoin de rien de semblable. Vois-tu quelque exception ?

Non.

Mais à l'égard de la vue, outre l'objet visible, ne conçois-tu pas qu'une troisième chose est nécessaire ?

Que veux-tu dire ?

Suppose des yeux doués de la faculté de voir, appliqués à leur usage et en présence des objets colorés; s'il n'intervient une troisième chose destinée à concourir au phénomène de la vision, les yeux ne verront rien, et les couleurs ne seront pas visibles.

Quelle est cette chose ?

C'est ce que tu appelles la lumière.

Fort bien.

Ainsi le sens de la vue est uni aux objets visibles par un lien incomparablement plus précieux que ceux qui unissent les autres sens à leurs objets ; à moins qu'on ne dise que la lumière est quelque chose de méprisable.

Il s'en faut de beaucoup qu'elle le soit.

De tous les dieux qui sont au ciel, quel est celui dont la lumière fait que nos yeux voient mieux et que les objets sont visibles ?

Celui que tu connais ainsi que tout le monde; car évidemment tu veux que je nomme le soleil.

Vois si le rapport de la vue à ce dieu n'est pas tel que je vais dire.

Comment ?

La vue, non plus que la partie où elle se forme et qu'on appelle l'œil, n'est pas le soleil.

Non.

Mais du moins de tous les organes de nos sens, l’œil est, je crois, celui qui tient le plus du soleil.

À la bonne heure.

La faculté qu’il a de voir, ne la possède-t-il pas comme une émanation dont le soleil est la source ?

Oui.

Et le soleil, qui n’est pas la vue, mais qui en est le principe, est aperçu par elle ?

Cela est vrai.

Eh bien maintenant, apprends-le, c’est le soleil que je veux dire, quand je parle de la production du bien. Le fils a une parfaite analogie avec le père. Ce que le bien est dans la sphère intelligible, par rapport à l’intelligence et à ses objets, le soleil l’est dans la sphère visible, par rapport à la vue et à ses objets.

Comment ? explique-moi ta pensée.

Tu sais que, lorsque les yeux se tournent vers des objets qui ne sont pas éclairés par le soleil, mais par les astres de la nuit, ils ont peine à les discerner, qu’ils semblent jusqu’à un certain point atteints de cécité, comme s’ils perdaient la netteté de leur vue.

La chose est ainsi.

Mais que, quand ils regardent des objets éclairés par le soleil, ils les voient distinctement et montrent la faculté de voir dont ils sont doués.

Sans doute.

Comprends que la même chose se passe à l’égard de l’âme. Quand elle fixe ses regards sur ce qui est éclairé par la vérité et par l’être, elle comprend et connaît; elle montre qu’elle est douée d’intelligence. Mais lorsqu’elle tourne son regard sur ce qui est mêlé d’obscurité, sur ce qui naît et périt, sa vue se trouble et s’obscurcit, elle n’a plus que des opinions, et passe sans cesse de l’une à l’autre: on dirait qu’elle est sans intelligence.

Oui.

Tiens donc pour certain que ce qui répand sur les objets de la connaissance la lumière de la vérité, ce qui donne à l’âme qui connaît la faculté de connaître, c’est l’idée du bien. Considère cette idée comme le principe de la science et de la vérité entant qu’elles tombent sous la connaissance; et quelques belles que soient la science et la vérité, tu ne te tromperas pas en pensant que l’idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté. En effet, comme dans le monde visible, on a raison de penser que la lumière et la vue ont de l’analogie avec le soleil, mais qu’il serait déraisonnable de prétendre qu’elles sont le soleil : de même, dans l’autre sphère, on peut regarder la science et la vérité comme ayant de l’analogie avec le bien; mais on aurait tort de prendre l’une ou l’autre pour le bien lui-même qui est d’un prix tout autrement relevé.

Sa beauté doit être au-dessus de toute expression, puisqu’il produit la science et la vérité, et qu’il est encore plus beau qu’elles. Aussi n’as-tu garde de dire que le bien soit le plaisir.

À Dieu ne plaise ! Mais considère son image avec plus d’attention et de cette manière.

Comment ?

Tu penses sans doute comme moi, que le soleil ne rend pas seulement visibles les choses visibles, mais qu'il leur donne encore la vie, l'accroissement et la nourriture, sans être lui-même la vie.

Oui. De même tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du bien ce qui les rend intelligibles, mais encore leur être et leur essence, quoique le bien lui-même ne soit point essence, mais quelque chose fort au-dessus de l'essence en dignité et en puissance[13].

Grand Apollon, s'écria Glaucon en plaisantant, voilà du merveilleux !

C'est ta faute aussi: pourquoi m'obliger à dire ma pensée sur ce sujet ?

N'en demeure pas là, je te prie, mais achève la comparaison du bien avec le soleil, si tu n'as pas tout dit.

Vraiment non, je n'ai pas tout dit.

N'omets pas le moindre trait.

Il m'en échappera beaucoup, je crois ; mais, autant que je le pourrai en cette circonstance, je ne passerai rien volontairement.

Fais comme tu dis.

Conçois donc qu'ils sont deux, le bien et le soleil : l'un est roi du monde intelligible ; l'autre, du monde visible ; je ne dis pas du ciel, de peur que tu ne croies qu'à l'occasion de ce mot, je veux faire une équivoque[14]. Voilà par conséquent deux espèces d'êtres, les uns visibles, les autres intelligibles.

Fort bien.

Soit, par exemple, une ligne coupée en deux parties inégales : coupe encore en deux chacune de ces deux parties, qui représentent l'une le monde visible, l'autre le monde intelligible ; et ces deux sections nouvelles représentant la partie claire et la partie obscure de chacun de ces mondes, tu auras pour l'une des sections du monde visible, les images. J'entends par images, premièrement les ombres ; ensuite les fantômes représentés dans les eaux et sur la surface des corps opaques, polis et brillants, et toutes les autres représentations du même genre. Tu vois ce que je veux dire.

Oui.

L'autre section te donnera les objets que ces images représentent ; je veux dire les animaux, les plantes et tous les ouvrages de l'art comme de la nature.

Je conçois cela.

Veux-tu qu'à cette division du monde visible soit substituée celle du vrai et du faux de cette manière : l'opinion est à la connaissance ce que l'image est à l'objet.

J'y consens.

Voyons à présent comment il faut diviser le monde intelligible.

Comment ?

En deux parts, dont l'âme n'obtient la première qu'en se servant des données du monde visible que nous venons de diviser, comme d'autant d'images, en partant de certaines hypothèses, non pour remonter au principe, mais pour descendre à la conclusion ; tandis que pour obtenir la seconde, elle va de l'hypothèse jusqu'au principe qui n'a besoin

d’aucune hypothèse, sans faire aucun usage des images comme dans le premier cas, et en procédant uniquement des idées considérées en elles-mêmes.

Je ne comprends pas bien ce que tu dis.

Patience, tu le comprendras mieux après ce que je vais dire. Tu n’ignores pas, je pense, que les géomètres et les arithméticiens supposent deux sortes de nombres, l’un pair, l’autre impair, les figures, trois espèces d’angles et ainsi du reste, selon la démonstration qu’ils cherchent: que ces hypothèses une fois établies, ils les regardent comme autant de vérités que tout le monde peut reconnaître, et n’en rendent compte ni à eux-mêmes ni aux autres; qu’enfin partant de ces hypothèses, ils descendent, par une chaîne non interrompue, de proposition en proposition jusqu’à la conclusion qu’ils avaient dessein de démontrer.

Pour cela, je le sais parfaitement.

Par conséquent, tu sais aussi qu’ils se servent de figures visibles et qu’ils raisonnent sur ces figures, quoique ce ne soit point à elles qu’ils pensent, mais à d’autres figures représentées par celles-là. Par exemple, leurs raisonnements ne portent pas sur le quarré ni sur la diagonale tels qu’ils les tracent, mais sur le quarré tel qu’il est en lui-même avec sa diagonale. J’en dis autant de toutes sortes de formes qu’ils représentent, soit en relief, soit par le dessin, et qui ont aussi leurs images, soit dans l’ombre, soit dans le reflet des eaux. Les géomètres les emploient comme autant d’images, et sans considérer autre chose que ces autres figures dont j’ai parlé, qu’on ne peut saisir que par la pensée.

Tu dis vrai.

Ces figures, j’ai dû les ranger parmi les choses intelligibles, et je disais que, pour les obtenir, l’âme est contrainte de se servir d’hypothèses, non pour aller jusqu’au premier principe, car elle ne peut remonter au-delà de ses hypothèses; mais elle emploie les images qui lui sont fournies par les objets terrestres et sensibles, en choisissant toutefois parmi ces images celles qui, relativement à d’autres, sont regardées et estimées comme ayant plus de netteté.

Je conçois que tu parles de ce qui se fait dans la géométrie et les autres sciences de cette nature.

Conçois à présent ce que j’entends par la seconde division des choses intelligibles. Ce sont celles que l’âme saisit immédiatement par la dialectique, en faisant des hypothèses, qu’elle regarde comme telles et non comme des principes, et qui lui servent de degrés et de points d’appui pour s’élever jusqu’à un premier principe qui n’admet plus d’hypothèse. Elle saisit ce principe, et s’attachant à toutes les conséquences qui en dépendent, elle descend de là jusqu’à la dernière conclusion, repoussant toute donnée sensible pour s’appuyer uniquement sur des idées pures, par lesquelles sa démonstration commence, procède et se termine.

Je comprends un peu, mais pas encore suffisamment. Il me semble que tu nous exposes là un point qui abonde en difficultés; tu veux, ce semble, prouver que la connaissance qu’on acquiert par la dialectique de l’être et du monde intelligible, est plus claire que celle qu’on acquiert par le moyen des arts qui ont pour principe des hypothèses, qui sont bien obligés de se servir du raisonnement et non des sens, mais qui, fondés sur des hypothèses, ne remontant pas au principe, ne te paraissent pas appartenir à l’intelligence, bien qu’ils devinssent intelligibles, avec un principe ; et tu appelles,

ce me semble, connaissance raisonnée celle qu'on acquiert au moyen de la géométrie et des autres arts semblables, et non pas intelligence, cette connaissance étant comme intermédiaire entre l'opinion et la pure intelligence[15].

Tu as fort bien compris ma pensée. Reprends maintenant les quatre divisions dont nous avons parlé, et applique-leur ces quatre opérations de savoir, au plus haut degré l'intelligence pure ; au second, la connaissance raisonnée ; au troisième, la foi ; au quatrième, la conjecture : et classe-les de manière à leur attribuer plus ou moins d'évidence, selon que leurs objets participent plus ou moins à la vérité.

J'entends, je suis d'accord avec toi et j'adopte l'ordre que tu me proposes.

Notes

1. ↥ Locution proverbiale. Consultez Érasme, *Chiliad*. I, 5, 75.
2. ↥ Voyez la même objection dans le *Gorgias*, t. III,p.293.
3. ↥ Le Scholiaste attribue ce propos à un nommé Eubule, dans un entretien avec Socrate ; Schleiermacher l'attribue à Aristippe, d'après une anecdote citée par Diogène, II, 69 ; et Schneider à Simonide, d'après un passage de la *Rhétorique* d'Aristote, II, 16.
4. ↥ Le texte : *une nécessite Diomédéenne*. L'origine de cette locution est très incertaine. Voyez le Scholiaste de Platon, et celui d'Aristophane, *Ecclesiaz*.,v. 1021.
5. ↥ Voyez le Scholiaste, et la Dissertation de Schleiermacher sur cette partie de la doctrine d'Héraclite, *Mus. d. Alterth*. T. I, p. 390. Il paraît qu'Héraclite soutenait que chaque soleil est un soleil nouveau, qu'il s'éteint chaque soir et se rallume chaque matin.
6. ↥ Il s'agit ici évidemment de la musique et de la gymnastique.
7. ↥ *Iliade* I, 131 et passim.
8. ↥ Inadvertance de Platon. *Tu représentais* s'adresse à Adimante, tandis que dans le cinquième livre, p.305, c'est Glaucon qui a dit cela.
9. ↥ Livre III.
10. ↥ Livre IV.
11. ↥ *Philèbe*,t.II.
12. ↥ Il y a dans le texte une équivoque intraduisible sur le mot τόκος, qui signifie également un enfant, une production, et l'intérêt, le fruit d'une dette.
13. ↥ Voyez le *Parménide*.

14. ↥ En grec, *ciel* (οὐρανός) est à peu près la même chose que *le visible* (ὁρατόν). Employer l’un pour l’autre eut pu paraître abuser d’une ressemblance verbale. Cette précaution de Platon est intraduisible en français, où les mots *ciel* et *visible* ne peuvent être confondus.
15. ↥ Voyez le *Théétète* et le *Philèbe*.

LIVRE SEPTIÈME

Maintenant, repris-je, pour avoir une idée de la conduite de l'homme par rapport à la science et à l'ignorance, figure-toi la situation que je vais te décrire. Imagine un antre souterrain, très ouvert dans toute sa profondeur du côté de la lumière du jour ; et dans cet antre des hommes retenus, depuis leur enfance, par des chaînes qui leur assujettissent tellement les jambes et le cou, qu'ils ne peuvent ni changer de place ni tourner la tête, et ne voient que ce qu'ils ont en face. La lumière leur vient d'un feu allumé à une certaine distance en haut derrière eux. Entre ce feu et les captifs s'élève un chemin, le long duquel imagine un petit mur semblable à ces cloisons que les charlatans mettent entre eux et les spectateurs, et au-dessus desquelles apparaissent les merveilles qu'ils montrent.

Je vois cela.

Figure-toi encore qu'il passe le long de ce mur, des hommes portant des objets de toute sorte qui paraissent ainsi au-dessus du mur, des figures d'hommes et d'animaux en bois ou en pierre, et de mille formes différentes ; et naturellement parmi ceux qui passent, les uns se parlent entre eux, d'autres ne disent rien.

Voilà un étrange tableau et d'étranges prisonniers.

Voilà pourtant ce que nous sommes. Et d'abord, crois-tu que dans cette situation ils verront autre chose d'eux-mêmes et de ceux qui sont à leurs côtés, que les ombres qui vont se

retracer, à la lueur du feu, sur le côté de la caverne exposé à leurs regards ?

Non, puisqu'ils sont forcés de rester toute leur vie la tête immobile.

Et les objets qui passent derrière eux, de même aussi n'en verront-ils pas seulement l'ombre ?

Sans contredit.

Or, s'ils pouvaient converser ensemble, ne crois-tu pas qu'ils s'aviseraient de désigner comme les choses mêmes les ombres qu'ils voient passer ?

Nécessairement.

Et, si la prison avait un écho, toutes les fois qu'un des passans viendrait à parler, ne s'imagineraient-ils pas entendre parler l'ombre même qui passe sous leurs yeux ?

Oui.

Enfin, ces captifs n'attribueront absolument de réalité qu'aux ombres.

Cela est inévitable.

Supposons maintenant qu'on les délivre de leurs chaînes et qu'on les guérisse de leur erreur : vois ce qui résulterait naturellement de la situation nouvelle où nous allons les placer. Qu'on détache un de ces captifs ; qu'on le force sur-le-champ de se lever, de tourner la tète, de marcher et de regarder du côté de la lumière : il ne pourra faire tout cela sans souffrir, et l'éblouissement l'empêchera de discerner les objets dont il voyait auparavant les ombres. Je te demande ce qu'il pourra dire, si quelqu'un vient lui déclarer que jusqu'alors il n'a vu

que des fantômes ; qu’à présent plus près de la réalité, et tourné vers des objets plus réels, Il voit plus juste ; si enfin, lui montrant chaque objet à mesure qu’il passe, on l’oblige, à force de questions, à dire ce que c’est ; ne penses-tu pas qu’il sera fort embarrassé, et que ce qu’il voyait auparavant lui paraîtra plus vrai que ce qu’on lui montre ?

Sans doute.

Et si on le contraint de regarder le feu, sa vue n’en sera-t-elle pas blessée ? N’en détournera-t-il pas les regards pour les porter sur ces ombres qu’il considère sans effort ? Ne jugera-t-il pas que ces ombres sont réellement plus visibles que les objets qu’on lui montre ?

Assurément.

Si maintenant on l’arrache de sa caverne malgré lui, et qu’on le traîne, par le sentier rude et escarpé, jusqu’à la clarté du soleil, cette violence n’excitera-t-elle pas ses plaintes et sa colère ? Et lorsqu’il sera parvenu au grand jour, accablé de sa splendeur, pourra-t-il distinguer aucun des objets que nous appelons des êtres réels ?

Il ne le pourra pas d’abord.

Ce n’est que peu à peu que ses yeux pourront s’accoutumer à cette région supérieure. Ce qu’il discernera plus facilement, ce sera d’abord les ombres, puis les images des hommes et des autres objets qui se peignent sur la surface des eaux, ensuite les objets eux-mêmes. De là il portera ses regards vers le ciel, dont il soutiendra plus facilement la vue, quand il contemplera pendant la nuit la lune et les étoiles, qu’il ne pourrait le faire, pendant que le soleil éclaire l’horizon.

Je le crois.

À la fin il pourra, je pense, non-seulement voir le soleil dans les eaux et partout où son image se réfléchit, mais le contempler en lui-même à sa véritable place.

Certainement.

Après cela, se mettant à raisonner, il en viendra à conclure que c'est le soleil qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible, et qui est en quelque sorte le principe de tout ce que nos gens voyaient là-bas dans la caverne.

Il est évident que c'est par tous ces degrés qu'il arrivera à cette conclusion.

Se rappelant, alors sa première demeure et ce qu'on y appelait sagesse et ses compagnons de captivité, ne se trouvera-t-il pas heureux de son changement et ne plaindra-t-il pas les autres ?

Tout-à-fait.

Et s'il y avait là-bas des honneurs, des éloges, des récompenses publiques établies entre eux pour celui qui observe le mieux les ombres à leur passage, qui se rappelle le mieux en quel ordre elles ont coutume de précéder, de suivre ou de paraître ensemble, et qui par là est le plus habile à deviner leur apparition ; penses-tu que l'homme dont nous parlons fût encore bien jaloux de ces distinctions, et qu'il portât envie à ceux qui sont les plus honorés et les plus puissants dans ce souterrain ? Ou bien ne sera-t-il pas comme le héros d'Homère, et ne préfèrera-t-il pas mille fois n'être qu'*un valet de charrue, au service d'un pauvre laboureur*[1], et souffrir tout au monde plutôt que de revenir à sa première illusion et de vivre comme il vivait ?

Je ne doute pas qu'il ne soit disposé à tout souffrir plutôt que de vivre de la sorte.

Imagine encore que cet homme redescende dans la caverne et qu'il aille s'asseoir à son ancienne place ; dans ce passage subit du grand jour à l'obscurité, ses yeux ne seront-ils pas comme aveuglés ?

Oui vraiment.

Et si tandis que sa vue est encore confuse, et avant que ses yeux se soient remis et accoutumés à l'obscurité, ce qui demande un temps assez long, il lui faut donner son avis sur ces ombres et entrer en dispute à ce sujet avec ses compagnons qui n'ont pas quitté leurs chaînes, n'apprêtera-t-il pas à rire à ses dépens ? Ne diront-ils pas que pour être monté là-haut, il a perdu la vue ; que ce n'est pas la peine d'essayer de sortir du lieu où ils sont, et que si quelqu'un s'avise de vouloir les en tirer et les conduire en haut, il faut le saisir et le tuer, s'il est possible.

Cela est fort probable.

Voilà précisément, cher Glaucon, l'image de notre condition. L'antre souterrain, c'est ce monde visible : le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du soleil : ce captif qui monte à la région supérieure et la contemple, c'est l'âme qui s'élève dans l'espace intelligible. Voilà du moins quelle est ma pensée, puisque tu veux la savoir : Dieu sait si elle est vraie. Quant à moi, la chose me paraît telle que je vais dire. Aux dernières limites du monde intellectuel, est l'idée du bien qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon ; que dans le monde visible, elle produit la lumière et l'astre de qui elle vient directement ; que dans le monde invisible, c'est elle

qui produit directement la vérité et l’intelligence ; qu’il faut enfin avoir les yeux sur cette idée pour se conduire avec sagesse dans la vie privée ou publique.

J’entre dans cette manière de voir autant qu’il m’appartient.

Conçois donc aussi et cesse de t’étonner que ceux qui sont parvenus à cette hauteur dédaignent de prendre en main les affaires humaines, et que leurs âmes aspirent sans cesse à se fixer dans la région supérieure. Cela est bien naturel, s’il y a analogie entre ce dont nous parlons et l’image que nous avons tracée plus haut.

Oui, rien de plus naturel.

Qu’y a-t-il d’étonnant, dis-moi, qu’un homme, passant des contemplations divines aux misérables objets qui occupent les hommes, ait mauvaise grâce et paraisse ridicule, lorsque dans le premier trouble, et avant d’être familiarisé avec les ténèbres qui l’environnent, il est forcé d’entrer en dispute devant les tribunaux ou ailleurs sur des ombres de justice ou sur les images qui projettent ces ombres, et de s’escrimer contre la manière dont ces images sont prises par des hommes qui n’ont jamais vu la justice elle-même ?

Il est impossible de s’en étonner.

Un homme sensé fera réflexion que la vue peut être troublée de deux manières et par deux causes opposées, par le passage de la lumière à l’obscurité, ou par celui de l’obscurité à la lumière : et comme il en est de même de la vue de l’âme, lorsqu’il verra une âme troublée et embarrassée pour discerner certains objets, il n’ira pas en rire sans raison ; il examinera si c’est que revenant d’un état plus lumineux elle se trouve comme offusquée faute d’habitude, ou si passant des ténèbres

de l’ignorance à la lumière, elle est éblouie de son trop vif éclat. Dans le premier cas, il la félicitera de l’embarras qu’elle éprouve et de ce commerce divin ; dans le second, il la plaindra ; ou bien s’il veut rire à ses dépens, ses railleries seront moins ridicules que si elles s’adressaient à l’âme qui redescend du séjour de la lumière.

On ne peut parler plus raisonnablement.

Or, si tout cela est vrai, il faut en conclure que la science ne s’apprend pas de la manière dont certaines gens le prétendent. Ils se vantent de pouvoir la faire entrer dans l’âme où elle n’est point, à peu près comme on donnerait la vue à des yeux aveugles.

Tel est leur langage.

Ce que nous avons dit suppose au contraire que chacun possède la faculté d’apprendre, un organe de la science ; et que, semblable à des yeux qui ne pourraient se tourner des ténèbres vers la lumière qu’avec le corps tout entier, l’organe de l’intelligence doit se tourner, avec l’âme tout entière, de la vue de ce qui naît vers la contemplation de ce qui est et de ce qu’il y a de plus lumineux dans l’être ; et cela nous l’avons appelé le bien, n’est-ce pas ?

Oui.

Tout l’art consiste donc à chercher la manière la plus aisée et la plus avantageuse dont l’âme puisse exécuter l’évolution qu’elle doit faire : il ne s’agit pas de lui donner la faculté de voir ; elle l’a déjà : mais son organe n’est pas dans une bonne direction, il ne regarde point où il faudrait : c’est ce qu’il s’agit de corriger.

En effet.

Il en est à peu près des autres vertus de l’âme comme de celles du corps. L’âme ne les recevant pas de la nature, on les y introduit plus tard par l’éducation et l’exercice ; mais la science semble appartenir à quelque chose de plus divin, qui ne perd jamais de sa force et qui, selon la direction qu’on lui donne, devient utile ou inutile, avantageux ou nuisible. N’as-tu point encore remarqué jusqu’où va la sagacité de ces hommes à qui on donne le nom d’habiles malhonnêtes gens ? Avec quelle pénétration leur misérable petite âme démêle tout ce qui les intéresse ? Leur âme n’a pas une mauvaise vue ; mais comme elle est forcée de servir d’instrument à leur malice, ils sont d’autant plus malfaisants qu’ils sont plus subtils et plus clairvoyants.

Il n’est que trop vrai.

Si dès l’enfance on coupait ces penchants nés avec l’être mortel, qui, comme autant de poids de plomb, entraînent l’âme vers les plaisirs sensuels et grossiers et abaissent ses regards vers les choses inférieures ; si le principe meilleur dont je viens de parler, dégagé et affranchi, était dirigé vers la vérité, ces hommes l’apercevraient avec la même sagacité qu’ils aperçoivent les choses sur lesquelles se porte maintenant leur attention.

Il y a apparence.

N’est-ce pas une conséquence vraisemblable, nécessaire même, de tout ce que nous avons dit, que le gouvernement des États, s’il ne convient guère à des hommes sans éducation et étrangers à la connaissance de la vérité, ne va pas mieux aux habitudes de ceux auxquels on laisse passer toute leur vie dans l’étude ; les uns, parce qu’ils n’ont dans toute leur conduite aucun but fixe auquel ils rapportent tout ce qu’ils font dans la carrière de la vie publique ou privée ; les autres, parce qu’ils

ne consentiront jamais à se charger du fardeau des affaires, eux qui dès leur vivant se croient déjà dans les îles fortunées.

Tu as raison.

C’est donc à nous, fondateurs de l’État, d’obliger les hommes d’élite de se tourner vers cette science, que nous avons reconnue tout à l’heure comme la plus sublime de toutes, de monter le chemin que nous avons dit vers la région supérieure pour y contempler le bien en lui-même ; mais lorsque, parvenus à cette élévation, ils auront contemplé le bien pendant le temps convenable, gardons-nous de leur permettre ce qu’on leur permet aujourd’hui.

Quoi ?

De se fixer dans cette région supérieure et de ne plus vouloir redescendre auprès des malheureux captifs ni prendre part à leurs travaux, à leurs honneurs mêmes, quel que soit le cas qu’on doive en faire.

Eh quoi ! dit Glaucon, serons-nous si injustes envers eux ? Lorsqu’une vie meilleure leur est offerte, les condamnerons-nous à une vie moins heureuse ?

Tu oublies encore une fois, mon cher ami, que le législateur doit se proposer, non pas le bonheur d’un ordre particulier de citoyens à l’exclusion des autres, mais le bonheur de tous, en les unissant entre eux par la persuasion et l’autorité, en les amenant à se faire part les uns aux autres des avantages que chacun peut apporter à la société commune ; et que s’il s’applique à former dans l’État de pareils citoyens, ce n’est pas pour les laisser libres de faire de leurs facultés tel emploi qu’ils voudront, mais pour les faire concourir à fortifier le lien de l’État.

Tu dis vrai : je l’avais oublié.

Au reste, mon cher Glaucon, fais attention que nous ne serons pas coupables d’injustice envers les philosophes qui se formeront chez nous, et qu’en les obligeant à se charger de la conduite et de la garde de leurs concitoyens, nous aurons de bonnes raisons à leur donner. « Dans les autres États, leur dirons-nous, les hommes comme vous sont plus excusables de se dispenser des travaux de la vie publique, car ils se sont formés eux-mêmes, malgré le gouvernement ; or, quand on ne doit qu’à soi seul sa naissance et son accroissement, il est juste qu’on ne soit tenu à la reconnaissance envers personne. Mais vous, nous vous avons formés dans l’intérêt de l’État comme dans le vôtre, pour être ce que sont dans les ruches les mères abeilles et les reines : dans ce dessein, nous vous avons donné une éducation plus parfaite qui vous rendît plus capables que tous les autres hommes d’allier l’étude de la sagesse au maniement des affaires. Consentez donc à descendre chacun autant qu’il est nécessaire dans la demeure commune ; accoutumez vos yeux aux ténèbres qui y règnent ; lorsque vous vous serez familiarisés avec elles, vous y verrez mille fois mieux que les habitants de ce séjour ; vous discernerez beaucoup mieux les fantômes du beau, du juste et du bien, parce que vous avez vu ailleurs le beau, le juste et le bien lui-même. Ainsi, pour vous comme pour nous, le gouvernement sera une affaire sérieuse et de gens éveillés, et non pas un rêve, comme dans la plupart des autres États, où les chefs se battent pour des ombres vaines et se disputent avec acharnement l' autorité, comme si c’était un grand bien. Voici là-dessus quelle est la vérité : le bon gouvernement et la concorde se rencontrent nécessairement dans l’État où ceux qui doivent commander ne montrent aucun empressement pour leur élévation ; le contraire arrive dans les États dont les chefs sont ambitieux. »

Cela est vrai.

Eh bien, crois-tu que nos élèves résisteront à la force de ces raisons ? Refuseront-ils de prendre part tour à tour aux affaires publiques pour aller ensuite passer ensemble la plus grande partie de leur vie dans la région de la pure lumière ?

Il est impossible qu'ils le refusent ; car ils sont justes, et nos demandes le sont aussi. Mais alors chacun d'eux ne prendra le pouvoir que pour acquitter une dette, tout au contraire de ce qui se fait actuellement dans les autres États.

Il en est ainsi, mon cher ami ; partout où tu trouveras que la condition des hommes destinés au pouvoir est préférable pour eux au pouvoir lui-même, il sera possible d'établir un bon gouvernement ; car dans cet État seul commanderont ceux que rendent vraiment riches, non pas l'or, mais la sagesse et la vertu, les seules richesses de l'homme heureux : mais partout où l'on voit courir aux affaires publiques des mendiants, des gens affamés de biens, qui n'en ont aucuns, et qui s'imaginent que c'est là qu'ils doivent en aller prendre, il n'y a pas de bon gouvernement possible. Le pouvoir devient une proie qu'on se dispute ; et cette guerre domestique et intestine finit par perdre et les hommes qui se disputent le gouvernement de l'État, et l'État lui-même.

Rien de plus vrai.

Mais connais-tu une autre condition que celle du vrai philosophe pour inspirer le mépris du pouvoir ?

Je n'en connais point d'autre.

D'autre part, le pouvoir doit toujours être confié à ceux qui ne sont pas jaloux de le posséder ; autrement, la rivalité fera naître des disputes entre ceux qui le convoitent.

Nous en sommes convenus.

Par conséquent, à qui imposeras tu la garde de l'État, si ce n'est à ceux qui, mieux instruits que tous les autres dans la science de gouverner, ont une vie bien préférable à la vie civile et qui leur offre d'autres honneurs.

C'est à ceux-là qu'il faut s'adresser.

Veux-tu maintenant que nous examinions ensemble de quelle manière nous formerons des hommes de ce caractère, et comment nous les ferons passer des ténèbres à la lumière, comme on dit que quelques-uns ont passé des enfers au séjour des dieux ?

Faut-il demander si je le veux ?

Ceci n'est pas chose facile, comme au jeu un tour de palet[2] ; il s'agit d'imprimer à l'âme un mouvement qui, du jour ténébreux qui l'environne, l'élève jusqu'à la vraie lumière de l'être, par la route que nous appellerons pour cela la véritable philosophie.

Fort bien.

Ainsi il faut chercher quelle est, parmi les sciences, celle qui est propre à produire cet effet.

C'est cela.

Hé bien, mon cher Glaucon, quelle est la science qui élève l'âme de ce qui naît vers ce qui est ? En même temps que je te fais cette question, je me rappelle une chose : n'avons-nous pas dit que nos philosophes devaient, dans la jeunesse, s'exercer au métier des armes ?

Oui.

Il faut donc que la science que nous cherchons, outre ce premier avantage, en ait encore un autre.

Lequel ?

Celui de n’être point inutile à des guerriers.

Assurément il le faut, si la chose est possible.

N’avons-nous pas déjà admis la gymnastique et la musique dans notre système d’éducation ?

Oui.

Mais la gymnastique a pour objet ce qui naît, se développe et périt, puisque sa juridiction porte sur ce qui peut augmenter ou diminuer les forces du corps.

Sans doute.

Elle n’est donc pas la science que nous cherchons.

Non.

Serait-ce la musique telle que nous l’avons envisagée plus haut ?

Mais, s’il t’en souvient, ce n’était qu’une sorte de pendant de la gymnastique, dans un genre opposé. C’est elle, disions-nous, qui doit régler les habitudes des guerriers, en communiquant à leur âme non pas une science, mais un certain accord par le sentiment de l’harmonie, et une certaine régularité de mouvements par l’influence du rythme et de la mesure ; elle emploie dans un but semblable les discours soit vrais soit fabuleux ; mais je n’ai point vu qu’elle enseignât ce que tu cherches, la science du bien.

Tu me rappelles exactement ce que nous avons dit : la musique en effet ne nous a paru enseigner rien de semblable. Mais, mon cher Glaucon, où donc rencontrer cette science du bien ? Tu n’as rien trouvé que d’ignoble dans tous les arts mécaniques : n’est-ce pas ?

Oui, mais si nous écartons la musique, la gymnastique et les arts, quelle autre science peut-il rester encore ?

Si nous ne trouvons plus rien hors de là, prenons quelque science qui s’étende à tout universellement.

Laquelle, par exemple ?

Celle qui est si commune, dont tous les arts, toutes les industries et toutes les sciences font usage, et que tout homme a besoin d’apprendre des premières.

Qu’apprend-elle ?

Ce que c’est qu’un, deux, trois, connaissance vulgaire et facile. Je l’appelle en général science des nombres et du calcul : n’est-il pas vrai qu’aucun art, aucune science ne peut s’en passer ?

J’en conviens.

Ni l’art militaire par conséquent.

Elle lui est absolument nécessaire.

En vérité, Palamède, dans les tragédies, nous représente toujours Agamemnon[3] comme un plaisant général. N’as-tu pas remarqué qu’il prétend avoir, à l’aide des nombres qu’il avait inventés, distribué les troupes dans le camp devant Troie, et fait le dénombrement des vaisseaux et de tout le reste, comme si avant lui rien de tout cela n’eût encore été compté,

et qu’Agamemnon ne sût pas même combien il avait de pieds, puisqu’à l’en croire il ne savait pas compter ? Quel général serait-ce là, je te prie ?

Un bien singulier, si la chose était vraie.

Ne convenons-nous pas que la science des nombres et du calcul est absolument nécessaire au guerrier ?

Certainement elle lui est indispensable, s’il veut entendre quelque chose à l’ordonnance d’une armée, ou plutôt s’il veut être homme.

Maintenant admets-tu la même idée que moi au sujet de cette science ?

Quelle idée ?

Cette science pourrait bien se trouver être une de ces choses que nous cherchons, et qui élèvent l’âme à la pure intelligence et l’amènent à la contemplation de l’être ; mais personne ne sait s’en servir comme il faut.

Je n’entends pas.

Je vais tâcher de t’expliquer ma pensée. A mesure que je vais distinguer ce qui est propre à élever l’âme de ce qui ne l’est pas, considère de ton côté le même objet, puis accorde ou nie, selon que tu le jugeras à propos ; nous verrons mieux par là si la chose est telle que je l’imagine.

Montre-moi ce dont il s’agit.

Je te montrerai donc, si tu veux bien y faire attention, cette distinction dans les perceptions des sens ; les unes n’invitent point l’entendement à la réflexion, parce que les sens en sont

juges compétents ; les autres sont très propres à l'y inviter, parce que les sens n'en sauraient porter un jugement sain.

Tu parles sans doute des objets vus dans le lointain et des esquisses ?

Tu n'as pas bien compris ce que je veux dire.

De quoi donc veux-tu parler ?

J'entends comme n'invitant point l'entendement à la réflexion, tout ce qui n'excite point en même temps deux sensations contraires ; et je tiens comme invitant à la réflexion, tout ce qui fait naître deux sensations opposées, lorsque le rapport des sens ne dit pas plutôt que c'est telle chose que telle autre chose tout opposée, soit que l'objet frappe les sens de près ou de loin. Pour te faire mieux comprendre ma pensée, voilà trois doigts ; le petit, le suivant et celui du milieu.

Fort bien.

Conçois que je les suppose vus de près : maintenant fais avec moi cette observation.

Quelle observation ?

Chacun d'eux nous paraît également un doigt ; peu importe à cet égard qu'on le voie au milieu ou à l'extrémité, blanc ou noir, gros ou menu et ainsi du reste. Rien de tout cela n'oblige l'âme à demander à l'entendement ce que c'est précisément qu'un doigt ; car jamais la vue n'a témoigné en même temps qu'un doigt fût autre chose qu'un doigt.

Non certes.

J'ai donc raison de dire qu'en ce cas rien n'excite ni ne réveille l'entendement.

Oui.

Mais quoi ! la vue juge-t-elle bien de la grandeur ou de la petitesse de ces doigts, et à cet égard lui est-il indifférent que l'un d'eux soit au milieu ou à l'extrémité ? J'en dis autant de la grosseur et de la finesse, de la mollesse et de la dureté au toucher. En général, le rapport des sens sur tous ces points n'est-il pas bien défectueux ? N'est-ce pas ceci plutôt que fait chacun d'eux : Le sens destiné à juger ce qui est dur, ne peut le faire qu'après s'être préalablement appliqué à ce qui est mou, et il rapporte à l'âme que la sensation qu'elle éprouve est en même temps une sensation de dureté et de mollesse.

Il en est ainsi.

N'est-il pas inévitable alors que l'âme soit embarrassée de ce que peut signifier une sensation, qui lui dit dur, quand la même sensation dit aussi mou ? Et de même la sensation de la pesanteur et de la légèreté n'engage-t-elle point l'âme dans de semblables incertitudes sur ce que peuvent être la pesanteur et la légèreté, lorsque la sensation rapporte à la fois l'une et l'autre au même objet ?

En effet, de pareils témoignages doivent sembler bien étranges à l'âme et demandent un examen sérieux.

Ce n'est donc pas à tort que l'âme, appelant à son secours l'entendement et la réflexion, tâche alors d'examiner si chacun de ces témoignages porte sur une seule chose ou sur deux.

Non sans doute.

Et si elle juge que ce sont deux choses, chacune d'elles lui paraîtra une et distincte de l'autre.

Oui.

Si donc chacune d’elles lui paraît une, et l’une et l’autre deux, elle les concevra toutes deux à part ; car si elle les concevait comme n’étant pas séparées, ce ne serait plus la conception de deux choses, mais d’une seule.

Fort bien.

La vue, disions-nous, aperçoit la grandeur et la petitesse comme des choses non séparées, mais confondues ensemble : n’est-ce pas ?

Oui.

Et pour éclaircir cette confusion, l’entendement, au contraire de la vue, est forcé de considérer la grandeur et la petitesse, non plus confondues, mais séparées l’une de l’autre.

Il est vrai.

Ainsi, voilà ce qui nous fait naître la pensée de nous demander à nous-mêmes ce que c’est que grandeur et petitesse.

Oui.

C’est aussi pour cela que nous avons distingué quelque chose de visible et quelque chose d’intelligible.

Soit.

Voilà ce que je voulais te faire entendre, lorsque je disais que parmi les sensations, les unes appellent la réflexion, j’entends celles qui sont enveloppées avec des sensations contraires, et les autres ne l’appellent point, parce qu’elles ne renferment pas cette contradiction.

Je comprends à présent, et je pense comme toi.

À laquelle de ces deux classes rapportes-tu le nombre et l’unité.

Je n’en sais rien.

Juges-en par ce que nous avons dit. Si nous obtenons une connaissance satisfaisante de l’unité par la vue ou par quelque autre sens, cette connaissance ne saurait porter la pensée vers l’être, comme nous le disions tout à l’heure du doigt ; mais si l’unité offre toujours quelque contradiction, de sorte que l’unité ne paraisse pas plus unité que multiplicité, il est alors besoin d’un juge qui décide ; l’âme se trouve nécessairement embarrassée, et réveillant en elle l’entendement, elle est contrainte de faire des recherches et de se demander ce que c’est que l’unité ; c’est à cette condition que la connaissance de l’unité est une de celles qui élèvent l’âme et la tournent vers la contemplation de l’être.

C’est là précisément ce qui arrive dans la perception de l’unité par la vue : nous voyons la même chose à la fois une et multiple jusqu’à l’infini.

Ce qui arrive à l’unité, n’arrive-t-il pas aussi à tout nombre quel qu’il soit ?

Oui.

Or, la science du calcul et l’arithmétique ont pour objet le nombre.

Sans contredit.

Elles conduisent par conséquent à la connaissance de la vérité.

Parfaitement.

Nous pouvons donc les ranger parmi les sciences que nous cherchons. En effet, elles sont nécessaires au guerrier pour bien disposer une armée ; au philosophe, afin de sortir de ce qui naît pour mourir et de s'élever jusqu'à l'être par excellence ; car il n'y aurait jamais sans cela de vrai arithméticien.

Je l'avoue.

Mais celui à qui nous confions la garde de notre État est à la fois guerrier et philosophe.

Oui.

Il conviendrait donc de faire une loi et de persuader en même temps à ceux qui sont destinés à remplir les premiers rangs dans l'État, de se livrer à la science du calcul, non pas pour en faire une étude superficielle, mais pour s'élever, par le moyen de la pure intelligence, à la contemplation de l'essence des nombres ; non pas pour la faire servir, comme les marchands et les négociants, aux ventes et aux achats, mais pour en faire des applications à la guerre et faciliter à l'âme les moyens de s'élever de l'ordre des choses qui passent vers la vérité et l'être.

À merveille.

J'aperçois maintenant combien cette science du calcul est belle en soi ; et en combien de manières elle est utile à notre projet, pourvu qu'on l'étudie pour connaître et non pas pour faire un négoce.

Comment donc l'envisages-tu ?

Comme je te l'ai montrée, c'est-à-dire donnant à l'âme un puissant élan vers la région supérieure, et l'obligeant à

raisonner sur les nombres tels qu’ils sont en eux-mêmes, sans jamais souffrir que ses calculs roulent sur des nombres visibles et palpables. Tu sais en effet que les habiles arithméticiens, lorsqu’on veut diviser l’unité proprement dite, se moquent des gens et n’y veulent pas entendre : si tu la divises, ils la multiplient d’autant, de peur que l’unité ne paraisse point ce qu’elle est, c’est-à-dire une, mais un assemblage de parties.

Tu as raison.

Et si on leur demandait : « Admirables calculateurs, de quels nombres parlez-vous ? Où sont ces unités telles que vous les supposez, parfaitement égales entre elles, sans qu’il y ait la moindre différence, et qui ne sont point composées de parties ? » Mon cher Glaucon, que crois-tu qu’ils répondissent ?

Ils répondront, je crois, qu’ils parlent de ces nombres qui ne tombent pas sous les sens, et qu’on ne peut saisir autrement que par la pensée.

Ainsi tu vois, mon cher ami, que nous ne pouvons absolument nous passer de cette science, puisqu’il est évident qu’elle oblige l’âme à se servir de la pure intelligence pour connaître la vérité.

Oui, c’est bien là son caractère.

As-tu observé aussi que ceux qui sont nés calculateurs s’appliquent avec succès à presque toutes les sciences, et que même les esprits pesants, lorsqu’ils ont été exercés et rompus au calcul, quand même ils n’en retireraient aucun autre avantage, y gagnent au moins d’acquérir plus de facilité à apprendre qu’ils n’en avaient auparavant ?

Cela est incontestable.

Au reste, il te serait impossible de trouver beaucoup de sciences qui coûtent plus à apprendre et à pratiquer que celle-là.

Je le crois.

Par toutes ces raisons, nous ne devons pas la négliger, mais il faut y appliquer de bonne heure les esprits les plus heureusement doués.

J'y consens.

Voilà donc une science que nous adoptons ; voyons si celle-ci qui tient à la première nous convient ou non.

Quelle est-elle ? Ne serait-ce point la géométrie ?

Elle-même.

Il est évident qu'elle nous convient, du moins en tant qu'elle a rapport aux opérations de la guerre. Le même général, s'il est géomètre, s'entendra bien autrement à asseoir un camp, à prendre des places fortes, à resserrer ou à étendre une armée et à lui faire exécuter toutes les évolutions qui sont d'usage dans une action ou dans une marche.

Mais, en vérité, pour tout cela il n'est pas besoin de beaucoup de géométrie et de calcul. Il faut voir si le fort de cette science et ses parties les plus élevées tendent à notre grand but, je veux dire à rendre plus facile à l'esprit la contemplation de l'idée du bien. Car c'est là, disons-nous, que vont aboutir toutes les sciences qui obligent l'âme à se tourner vers le lieu où est cet être, le plus heureux de tous les êtres, que l'âme doit contempler de toute manière.

Fort bien.

Si donc la géométrie porte l’âme à contempler l’essence des choses, elle nous convient ; si elle s’arrête à leurs accidents, elle ne nous convient pas.

Soit.

Or, la moindre teinture de géométrie ne permet pas de contester que cette science n’a absolument aucun rapport avec le langage qu’emploient ceux qui en font leur occupation.

Comment ?

Leur langage est plaisant vraiment, quoique nécessaire. Ils parlent de quarrer, de prolonger, d’ajouter, et emploient d’autres expressions semblables, comme s’ils opéraient réellement et que toutes leurs démonstrations tendissent à la pratique. Mais cette science n’a, tout entière, d’autre objet que la connaissance.

Il est vrai.

Alors conviens 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.

Je n’ai pas de peine à en convenir : la géométrie est en effet la connaissance de ce qui est toujours.

Par conséquent, mon cher, elle attire l’âme vers la vérité ; elle forme en elle cet esprit philosophique qui élève nos regards vers les choses d’en haut au lieu de les abaisser, comme on le fait, sur les choses d’ici-bas.

C’est à quoi rien n’est plus propre que la géométrie.

Ne prescrivons donc rien avec plus d'empressement aux citoyens de notre belle république, que de ne point négliger l'étude de la géométrie : d'autant plus qu'elle a encore d'autres avantages qui ne sont pas à mépriser.

Quels sont-ils ?

D'abord, ceux dont tu as parlé, et qui regardent la guerre. En outre, elle dispose plus heureusement l'esprit à l'étude des autres sciences ; aussi nous voyons qu'il y a à cet égard une différence du tout au tout entre celui qui est versé dans la géométrie et celui qui ne l'est pas.

En effet, la différence est très grande.

Voilà donc la seconde science que nous prescrirons à nos jeunes gens.

C'est décidé. Eh bien, l'astronomie sera-t-elle la troisième science ? Que t'en semble ?

C'est mon avis ; car, selon moi, une connaissance exacte des saisons, des mois, des années n'est pas moins nécessaire au guerrier qu'au laboureur et au pilote.

Vraiment, c'est bonté pure de ta part. Tu as l'air d'avoir peur que le vulgaire ne te reproche de prescrire l'étude de sciences inutiles. Le plus solide avantage de ces sciences, mais un avantage dont il n'est point du tout facile de faire sentir le prix, c'est qu'elles purifient et raniment un organe de l'âme aveuglé et comme éteint par les autres occupations de la vie ; organe dont la conservation est mille fois plus précieuse que celle des yeux du corps, puisque c'est par celui-là seul qu'on aperçoit la vérité. Quand tu diras cela, ceux qui pensent de la même manière ne peuvent manquer d'applaudir à tes paroles ; mais ceux qui n'y ont jamais réfléchi, trouveront que cela ne

signifie rien ; car ils ne voient dans ces sciences, après l'avantage dont tu as parlé d'abord, aucun autre qui vaille la peine d'être compté. Vois donc, entre ces deux classes d'auditeurs, à qui tu t'adresses. Ou bien n'est-ce principalement ni pour les uns ni pour les autres, mais pour toi-même que tu raisonnes, sans trouver mauvais toutefois que d'autres puissent en faire leur profit ?

Oui, c'est ainsi, Socrate, c'est pour moi que j'aime à converser, à interroger et à répondre.

Revenons alors sur nos pas. Car tout à l'heure nous n'avons pas pris la science qui dans l'ordre vient immédiatement après la géométrie.

Comment avons-nous donc fait ?

Nous avons quitté les surfaces pour nous occuper des solides en mouvement, avant de nous occuper des solides en eux-mêmes. L'ordre exige qu'après ce qui est composé de deux dimensions, nous passions à ce qui en a trois, c'est-à-dire aux cubes, et à tout ce qui a de la profondeur.

Il est vrai : mais il semble, Socrate, que cette science n'est pas encore découverte.

Cela vient de deux causes. La première est qu'aucun État ne faisant assez de cas de ces découvertes, on y travaille faiblement, parce qu'elles sont pénibles. La seconde est que ceux qui s'y appliquent auraient besoin d'un guide, sans lequel leurs recherches seront inutiles. Or, il est difficile d'en trouver un bon ; et quand on en trouverait un, dans l'état actuel des choses, ceux qui s'occupent de ces recherches ont trop de présomption pour lui obéir. Mais si un État qui estimerait ces travaux, en prenait la direction, les individus se prêteraient à

ses vues, et grâce à des efforts concertés et soutenus la science prendrait son développement véritable, puisque aujourd'hui même, méprisée et entravée par le vulgaire, entre les mains de gens qui y travaillent sans comprendre toute son utilité, malgré tous ces obstacles, par la seule force du charme qu'elle exerce, elle fait des progrès, et il n'est pas surprenant qu'elle en soit au point où nous la voyons.

Je conviens qu'il n'est point d'étude plus attrayante que celle-là : mais explique-moi ce que tu disais tout à l'heure. Tu as d'abord placé la géométrie ou la science des surfaces.

Oui.

Ensuite l'astronomie immédiatement après. Puis tu es revenu sur tes pas.

C'est qu'en voulant trop me hâter, je recule au lieu d'avancer. Je devais, après la géométrie, parler des solides : mais voyant l'état pitoyable de cette étude, je l'ai laissée de côté pour passer à l'astronomie, c'est-à-dire aux solides en mouvement.

À la bonne heure.

Mettons par conséquent l'astronomie à la quatrième place, en supposant réalisée cette science qui manque aujourd'hui, du moment qu'un État s'en occuperait.

En effet elle ne pourrait manquer de l'être bientôt. Mais à ce propos, puisque tu m'as reproché d'avoir fait un éloge maladroit de l'astronomie, je vais la louer d'une manière conforme à tes idées. Il est, ce me semble, évident pour tout le monde, qu'elle oblige l'âme à regarder en haut et à passer des choses de la terre à la contemplation de celles du ciel.

Peut-être cela est-il évident pour tout autre que pour moi : mais je n’en juge pas de même.

Comment en juges-tu ?

De la manière dont je la vois traiter par ceux qui l’érigent en philosophie, c’est en bas, selon moi, qu’elle fait regarder.

Que veux-tu dire ?

Vraiment, il me semble que tu te fais-là une belle idée de la connaissance qui a pour objet les choses d’en haut. À ce compte, qu’un homme démêle quelque chose dans un plafond en considérant de bas en haut ses divers ornements, tu ne manqueras pas de dire qu’il regarde des yeux de l’âme et non de ceux du corps. Peut-être as-tu raison et me trompé-je grossièrement. Pour moi, je ne puis reconnaître d’autre science qui fasse regarder l’âme en haut que celle qui a pour objet ce qui est et ce qu’on ne voit pas, que l’on acquière cette science en regardant en haut, la bouche béante, ou en baissant la tête et clignant les yeux ; tandis que si quelqu’un regarde en haut, la bouche béante, pour apprendre quelque chose de sensible, je nie même qu’il apprenne quelque chose, parce que rien de sensible n’est objet de science, et je soutiens que de cette manière son âme ne regarde point en haut, mais en bas, fût-il couché à la renverse sur la terre ou sur la mer.

Tu as raison de me reprendre : je n’ai que ce que je mérite. Mais dis-moi de quelle manière tu voudrais réformer l’étude de l’astronomie, pour que cette étude devînt profitable dans le sens dont nous parlons.

Le voici. Certes les ornements dont la voûte des cieux est décorée, doivent être considérés comme ce qu’il y a de plus beau et de plus accompli dans leur ordre ; néanmoins, comme

toute cette magnificence appartient à l'ordre des choses visibles, j'entends qu'il la faut considérer comme très inférieure à cette magnificence véritable que produisent la vraie vitesse et la vraie lenteur, dans leurs mouvements respectifs et dans ceux des grands corps auxquels elles sont attachées, selon le vrai nombre et toutes les vraies figures. Or, ces choses échappent à la vue et ne peuvent se saisir que par l'entendement et la pensée : ou peut-être crois-tu le contraire ?

Nullement.

Je veux donc que la beauté dont le ciel est décoré soit le symbole de cette autre beauté, et serve à notre instruction, comme seraient pour un géomètre des dessins tracés et exécutés par Dédale ou par tout autre sculpteur ou peintre. Tout en les considérant comme des chefs-d'œuvre d'art, un géomètre croirait ridicule de les étudier sérieusement, pour y découvrir la vérité absolue des rapports entre des quantités égales, doubles et autres.

Assurément, cela serait ridicule.

Le véritable astronome n'aura-t-il pas la même pensée en considérant les mouvements célestes ? Toute la perfection que l'artiste dont nous venons de parler, aura pu mettre dans ses ouvrages, l'astronome s'attendra bien à la trouver dans l'œuvre de celui qui a fait le ciel et tout ce qu'il renferme ; mais quant aux rapports du jour à la nuit, des jours aux mois, des mois aux années, enfin des autres astres soit entre eux soit avec la lune et le soleil ; ne crois-tu pas qu'il regardera comme une extravagance de s'imaginer que ces rapports soient toujours les mêmes, et qu'ils ne changent jamais, lorsqu'il ne s'agit que de phénomènes matériels et visibles, et de se donner bien du mal pour trouver dans ces phénomènes la vérité même de ces rapports ?

Je le crois aussi, Socrate, d’après ce que tu viens de dire.

Étudions donc l’astronomie comme la géométrie, pour nous servir des données qu’elle fournit ; et laissons là le ciel et ses phénomènes, si nous voulons, en vrais astronomes, rendre utile la partie intelligente de notre âme, d’inutile qu’elle était auparavant.

Tu nous rends là, Socrate, l’étude de l’astronomie dix fois plus difficile qu’elle ne l’est aujourd’hui.

Nous prescrirons, je pense, la même méthode à l’égard des autres sciences, si nous voulons être bons à quelque chose, comme législateurs. Mais toi, pourrais-tu me rappeler encore quelque science qui convienne à notre dessein ?

Il ne m’en vient aucune à l’esprit quant à présent.

Cependant le mouvement, à ce qu’il me semble, ne présente pas une seule forme ; il en a plusieurs. Un savant pourrait peut-être les nommer toutes ; mais il en est deux que nous connaissons.

Quelles sont-elles ?

Après celle que nous avons dite, vient celle-ci qui lui correspond.

Laquelle ?

Il semble que, comme les yeux ont été faits pour l’astronomie, les oreilles l’ont été pour les mouvements harmoniques, et que ces deux sciences, l’astronomie et la musique, sont sœurs, comme disent les Pythagoriciens et comme nous, cher Glaucon, nous l’admettons : n’est-ce pas ?

Oui.

Comme c’est une grande affaire, nous prendrons leur opinion sur ce point et sur d’autres encore, s’il y a lieu ; mais à côté de tout cela, nous maintiendrons notre maxime.

Quelle maxime ?

Celle d’interdire à nos élèves toute étude en ce genre qui demeurerait imparfaite et ne tendrait point au terme où doivent aboutir toutes nos connaissances, comme nous le disions tout à l’heure au sujet de l’astronomie. Ne sais-tu pas que la musique aujourd’hui n’est pas mieux traitée que sa sœur ? On borne cette science à la mesure des tons et des accords sensibles : travail sans fin, aussi inutile que celui des astronomes.

Il est plaisant en effet, Socrate, de voir nos musiciens avec ce qu’ils appellent leurs nuances diatoniques, l’oreille tendue, comme des curieux qui sont aux écoutes, les uns disant qu’ils découvrent un certain ton particulier entre deux tons, et que ce ton est le plus petit qui se puisse apprécier : les autres soutenant au contraire que cette différence est nulle ; mais tous d’accord pour préférer l’autorité de l’oreille à celle de l’esprit[4].

Tu parles de ces braves musiciens qui ne laissent aucun repos aux cordes, les fatiguent de leurs expériences et les mettent pour ainsi dire à la question au moyen des chevilles. Pour ne pas prolonger cette description, je te fais grâce des coups d’archet qu’ils leur donnent, et des accusations dont ils les chargent sur leur obstination à refuser certains sons ou à en donner qu’on ne leur demande pas : j’abandonne toute cette description, et je déclare que ce n’est point de ceux-là que je veux parler, mais de ceux que nous nous sommes proposé d’interroger sur l’harmonie[5]. Ceux-ci du moins font la même chose que les astronomes ; ils cherchent des nombres dans les accords qui frappent l’oreille : mais ils ne vont pas jusqu’à y

voir de simples données pour découvrir quels sont les nombres harmoniques et ceux qui ne le sont pas, ni d'où vient entre eux cette différence.

Voilà une étude bien sublime.

Elle est utile à la recherche du beau et du bon ; mais si on s'y livre dans une autre vue, elle ne servira de rien.

Cela peut bien être.

Pour moi je pense que l'étude de toutes les sciences que nous venons de parcourir, si elle portait sur leurs points de contact et sur leurs analogies entre elles, et les comprenait dans leurs rapports généraux, cette étude serait utile à la fin que nous nous proposons et vaudrait la peine qu'on s'y adonnât : sinon, elle n'en vaudrait nullement la peine.

J'en augure de même : mais, Socrate, tu nous parles là d'un bien long travail.

Quoi, tu veux dire sans doute notre prélude ? Et ne savons-nous pas que toutes ces études ne sont que des espèces de préludes de l'air qu'il nous faut apprendre ? Car assurément les gens qui excellent dans ces sciences ne sont pas dialecticiens, à ton avis ?

Non, certes, sauf un très petit nombre que j'ai pu rencontrer.

Mais si l'on n'est pas en état de donner ou d'entendre la raison de chaque chose, crois-tu qu'on puisse jamais bien connaître ce que nous avons dit qu'il fallait savoir ?

Je ne le crois pas.

Eh bien, Glaucon, voilà enfin après tous les préludes l'air dont je parlais ; c'est la dialectique qui l'exécute. Science toute

spirituelle, elle peut cependant être représentée par l'organe de la vue qui, comme nous l'avons montré, s'essaie d'abord sur les animaux, puis s'élève vers les astres et enfin jusqu'au soleil lui-même. Pareillement, celui qui se livre à la dialectique, qui, sans aucune intervention des sens, s'élève par la raison seule jusqu'à l'essence des choses, et ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la pensée l'essence du bien, celui-là est arrivé au sommet de l'ordre intelligible, comme celui qui voit le soleil est arrivé au sommet de l'ordre visible.

Cela est vrai.

N'est-ce pas là ce que tu appelles la marche dialectique ?

Oui.

Rappelle-toi l'homme de la caverne : il se dégage de ses chaînes ; il se détourne des ombres vers les figures artificielles et la clarté qui les projette ; il sort de la caverne et monte aux lieux qu'éclaire le soleil ; et là, dans l'impuissance de porter directement les yeux sur les animaux, les plantes et le soleil, il contemple d'abord dans les eaux leurs images divines et les ombres des êtres véritables, au lieu des ombres d'objets artificiels, formées par une lumière que l'on prend pour le soleil. Voilà précisément ce que fait dans le monde intellectuel l'étude des sciences que nous avons parcourues ; 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 corporel et visible.

J'admets ce que tu dis : ce n'est pas que je n'aie bien de la peine à l'admettre, mais il me serait aussi difficile de le rejeter ; au surplus, comme ce sont des choses que nous

n’avons pas à entendre seulement aujourd’hui, mais sur lesquelles il faut revenir plusieurs fois, supposons qu’il en est comme tu dis, venons-en à notre air, et étudions-le avec autant de soin que nous avons fait le prélude. Dis-nous donc en quoi consiste la dialectique, en combien d’espèces elle se divise, et par quels chemins on y parvient ; car il y a apparence que ce sont ces chemins qui conduisent au terme où le voyageur fatigué trouve le repos et la fin de sa course.

Je crains fort que tu ne puisses me suivre jusque là, mon cher Glaucon ; car pour moi la bonne volonté ne me manquerait pas ; ce que tu aurais à voir, ce n’est plus l’image du bien, mais le bien lui-même, ou du moins ce qui me paraît tel. Que je me trompe ou non, ce n’est pas encore la question ; mais ce qu’il s’agit de prouver, c’est qu’il existe quelque chose de semblable : n’est-ce pas ?

Oui.

Et que la dialectique seule peut le découvrir à un esprit exercé dans les sciences que nous avons parcourues ; qu’autrement, cela est impossible.

C’est bien là ce qu’il s’agit de prouver.

Au moins il est un point que personne ne nous contestera, c’est que la méthode dialectique est la seule qui tente de parvenir régulièrement à l’essence de chaque chose, tandis que la plupart des arts ne s’occupent que des opinions des hommes et de leurs goûts, de production et de fabrication, ou se bornent même à l’entretien des produits naturels et fabriqués. Quant aux autres, tels que la géométrie et les sciences qui l’accompagnent, nous avons dit qu’ils ont quelque relation avec l’être ; mais la connaissance qu’ils en ont ressemble à un songe, et il leur sera impossible de le voir de cette vue nette et

sûre qui distingue la veille, tant qu'ils resteront dans le cercle des données matérielles sur lesquelles ils travaillent, faute de pouvoir en rendre raison. En effet, quand les principes sont pris on ne sait d'où, et quand les conclusions et les propositions intermédiaires ne portent que sur de pareils principes, le moyen qu'un tel tissu d'hypothèses fasse jamais une science ?

Cela est impossible.

Il n'y a donc que la méthode dialectique qui, écartant les hypothèses, va droit au principe pour l'établir solidement ; qui tire peu à peu l'œil de l'âme du bourbier où il est honteusement plongé, et l'élève en haut avec le secours et par le ministère des arts dont nous avons parlé. Nous les avons appelés plusieurs fois du nom de sciences pour nous conformer à l'usage ; mais il faudrait leur donner un autre nom qui tienne le milieu entre l'obscurité de l'opinion et l'évidence de la science : nous nous sommes servis quelque part plus haut du nom de connaissance raisonnée. Au reste il ne s'agit pas de disputer sur les noms, quand nous avons, ce semble, des choses si importantes à examiner.

Tu as raison ; c'est à la pensée à éclairer les termes.

Ainsi nous jugeons à propos, comme auparavant, d'appeler science la première et la plus parfaite manière de connaître ; connaissance raisonnée, la seconde ; foi, la troisième ; conjecture, la quatrième, comprenant les deux dernières sous le nom d'opinion, et les deux premières sous celui d'intelligence, de sorte que le rapport qui existe entre ce qui est et ce qui naît, se retrouve de l'intelligence à l'opinion, de la science à la foi, de la connaissance raisonnée à la conjecture. Mais laissons là, Glaucon, les rapports de ces deux ordres, à savoir, l'ordre de l'opinion et celui de l'intelligence, ainsi que

le détail de la subdivision de chacun d'eux, pour ne pas nous jeter dans des discussions plus longues que celles dont nous sommes sortis.

Pour ce que tu as dit, Socrate, j'y adhère, autant que je suis capable de te suivre.

N'appelles-tu pas dialecticien celui qui rend raison de ce qu'est chaque chose en soi ? Et ne dis-tu pas d'un homme qu'il n'a pas l'intelligence d'une chose, lorsqu'il ne peut en rendre raison ni à lui-même ni aux autres ?

Et comment pourrais-je dire qu'il l'a ?

Il en est de même du bien. Qu'un homme ne puisse, séparant l'idée du bien de toutes les autres, en donner une définition précise ; qu'il ne sache pas se frayer un passage à travers toutes les objections, comme un brave dans la mêlée ; que tout en désirant ardemment démontrer cette idée non pas selon l'opinion, mais selon la réalité, il ne puisse surmonter tous les obstacles par la puissance de la logique ; ne diras-tu pas de cet homme qu'il ne connaît ni le bien par essence ni aucun autre bien, que s'il saisit quelque fantôme de bien, ce n'est point sur la science mais sur l'apparence qu'il se fonde, que sa vie se passe dans un profond sommeil rempli de vains rêves, dont il ne se réveillera pas probablement en ce monde, avant d'aller dans l'autre dormir d'un sommeil parfait ?

Oui, certes, je dirai tout cela.

Mais si un jour tu viens à former réellement ces mêmes élèves dont tu ne fais ici l'éducation qu'en paroles, tu ne les mettrais pas sans doute à la tête de l'État et tu ne leur donnerais pas un grand pouvoir, s'ils étaient incapables de rendre raison de leurs pensées, comme ces lignes qu'on appelle irrationnelles[6].

Assurément non.

Tu leur prescriras donc de s’appliquer particulièrement à cette science qui doit les rendre capables d’interroger et de répondre de la manière la plus savante possible.

Oui, je le leur prescrirai de concert avec toi.

Ainsi tu juges que la dialectique est pour ainsi dire le faite et le comble des autres sciences, qu’il n’en reste aucune qui puisse être ajoutée par-dessus celle-là, et que nous voilà au bout de nos recherches sur les sciences qu’il importe d’apprendre.

Oui.

Il te reste à régler quels sont ceux à qui nous ferons part de ces sciences, et comment il faudra les leur enseigner.

Voilà bien ce qui nous reste à faire.

Tu te rappelles quel était le caractère de ceux que nous avons choisis pour gouverner ?

Oui.

Toi-même tu pensais que c’étaient des hommes de cette trempe que nous devions choisir, que nous devions préférer les plus fermes, les plus vaillants, et s’il se peut, les plus beaux. Ajoutons qu’il nous faut chercher non seulement de nobles et fortes natures, mais encore des dispositions appropriées à l’éducation que nous voulons leur donner.

Quelles sont ces dispositions ?

La pénétration d’esprit nécessaire à l’étude des sciences et la facilité à apprendre ; en effet, l’âme est bien plutôt découragée par les difficultés de la science que par celles de la

gymnastique ; car ici la peine est pour l’âme seule, et le corps ne la partage point.

Cela est vrai.

Il faut de plus qu’ils aient de la mémoire, du caractère, qu’ils aiment le travail, et toute espèce de travail sans distinction ; autrement comment crois-tu qu’ils consentent à allier ensemble tant d’exercices du corps, tant de réflexions et de travaux de l’esprit ?

Jamais, s’ils ne sont nés avec le plus heureux naturel.

La faute que l’on fait aujourd’hui, et c’est cette faute qui a fait tant de tort à la philosophie, vient, comme nous l’avons dit précédemment, de ce qu’on s’adonne à la philosophie sans avoir qualité pour cela ; il ne faudrait point en laisser approcher des talents bâtards, mais seulement de vrais et légitimes talents.

Comment l’entends-tu ?

D’abord celui qui veut s’y appliquer ne doit pas être boiteux par rapport au travail, c’est-à-dire en partie laborieux et en partie indolent ; ce qui arrive lorsqu’un jeune homme, rempli d’ardeur pour le gymnase, pour la chasse, pour tous les exercices du corps, n’a d’ailleurs aucun goût pour tout ce qui est études, conversations, recherches scientifiques, et qu’il craint le travail de cette sorte. J’en dis autant de celui dont l’amour pour le travail se porte tout entier du côté opposé.

Rien n’est plus vrai.

Ne considérerons-nous pas encore comme des âmes estropiées par rapport à la vérité, celles qui, détestant le mensonge volontaire, et ne pouvant le souffrir sans répugnance dans

elles-mêmes ni sans indignation dans les autres, n’ont pas la même horreur pour le mensonge involontaire, et qui, lorsqu’elles sont convaincues d’ignorance, ne s’indignent pas contre elles-mêmes, mais se vautrent dans l’ignorance comme le pourceau dans la fange ?

Oui, certes.

Il ne faut pas mettre moins d’attention à discerner le naturel heureux et bien constitué d’avec celui qui est mal venu, par rapport à la tempérance, le courage, la grandeur d’âme et les autres vertus. Faute de savoir faire de semblables distinctions, les individus et les États commettent, sans s’en apercevoir, leurs intérêts, ceux-ci à des magistrats, ceux-là à des amis, infirmes et incapables.

Cela n’est que trop ordinaire.

Prenons donc les mesures que doivent nous inspirer ces réflexions : si nous n’appelons à des études et à des exercices de cette importance que des sujets auxquels il ne manque rien ni du côté du corps ni du côté de l’âme, la justice elle-même n’aura aucun reproche à nous faire ; notre État et nos lois se maintiendront : mais si nous appliquons à ces travaux des sujets indignes, le contraire arrivera, et nous jetterons plus de ridicule encore sur la philosophie.

Cela serait honteux pour nous.

Sans doute ; mais il me semble que je ne suis pas moi-même exempt de ridicule.

En quoi donc ?

J’oubliais que nous plaisantions, et j’ai peut-être parlé un peu trop vivement. Mais en parlant, j’ai jeté les yeux sur la

philosophie, et la voyant traitée indignement, je me suis laissé emporter trop loin, je crois, en me livrant à l'indignation et presque à la colère contre ceux qui l'outragent.

Certes, ce n'est pas l'avis de ton auditeur.

Mais c'est celui de l'orateur. Quoi qu'il en soit, n'oublions pas que notre premier choix tombait sur des vieillards, et qu'ici un pareil choix ne serait pas de saison ; car il n'en faut pas croire Solon, lorsqu'il dit qu'*un homme qui vieillit peut apprendre beaucoup de choses*[7]. Il serait plutôt en état de courir ; non, c'est à la jeunesse que tous les grands travaux appartiennent.

Nécessairement.

C'est donc dès l'enfance qu'il faut appliquer nos élèves à l'étude de l'arithmétique, de la géométrie, et des autres sciences qui servent de préparation à la dialectique. Mais il ne doit y avoir dans les formes de l'enseignement rien qui les contraigne à apprendre.

Pour quelle raison ?

Parce que l'homme libre ne doit rien apprendre en esclave. Que les exercices du corps soient forcés, le corps n'en profite pas moins que s'ils étaient volontaires ; mais les leçons qui entrent de force dans l'âme n'y demeurent pas.

Il est vrai.

Ainsi, mon cher ami, bannis toute violence des études de ces enfants : qu'ils s'instruisent en jouant ; par là tu seras plus à portée de connaître leurs dispositions particulières.

Ce que tu dis est très sensé.

Te souvient-il aussi de ce que nous disions plus haut, qu'il fallait mener les enfans à la guerre sur des chevaux, les rendre spectateurs du combat, les approcher même de la mêlée, lorsqu'on le pourra sans danger, et leur faire en quelque manière goûter le sang, comme on fait aux jeunes chiens de meute ?

Je m'en souviens.

Tu mettras à part ceux qui auront constamment montré plus de patience dans les travaux, plus de courage dans les dangers, plus d'ardeur pour les sciences.

À quel âge ?

Lorsqu'ils auront fini leur cours nécessaire d'exercices gymniques ; car ce temps d'exercices qui sera de deux ou trois ans, n'admet pas d'autres occupations, la fatigue et le sommeil étant ennemis des sciences : et d'ailleurs ce n'est pas une épreuve sans importance de savoir comment chacun d'eux se montrera dans le cours gymnique.

Non, certainement.

Après ce temps, à partir de leur vingtième année, ceux qu'on aura choisis obtiendront des distinctions plus honorables et on devra leur présenter dans leur ensemble les sciences que dans l'enfance ils ont étudiées isolément, afin qu'ils saisissent sous un point de vue général et les rapports que ces sciences ont entre elles et la nature de l'être.

Cette méthode est la seule qui produise des résultats solides partout où on la suit.

Elle offre aussi un moyen excellent de distinguer l'esprit propre à la dialectique de tout autre esprit : celui qui se place

dans le point de vue général est dialecticien ; les autres ne le sont pas.

J’en tombe d’accord.

C’est à quoi tu devras faire attention, et quand tu auras bien reconnu les naturels les plus solides et dans les sciences et dans la guerre et dans les autres épreuves prescrites, lorsqu’ils auront atteint l’âge de trente ans, tu devras en former une élite nouvelle pour leur accorder de plus grands honneurs, et tu distingueras, en les éprouvant par la dialectique, ceux qui, sans s’aider de leurs yeux ni des autres sens, pourront s’élever jusqu’à la connaissance de l’être par la seule force de la vérité ; et c’est ici, mon cher Glaucon, qu’il faut apporter les plus grandes précautions.

Pourquoi ?

As-tu remarqué de quel mal l’étude de la dialectique est de nos jours travaillée ?

Quel mal ?

Elle est pleine de désordre.

Tu as bien raison.

Mais crois-tu qu’il y ait en ce désordre rien de surprenant, et n’excuses-tu pas ceux qui s’y laissent aller ?

Comment cela ?

Ils sont dans le cas d’un enfant supposé qui, élevé dans le sein d’une famille noble, opulente, au milieu du faste et des flatteurs, s’apercevrait, étant devenu grand, que ceux qui se disent ses parents ne le sont pas, sans pouvoir retrouver les véritables. Conçois-tu les sentiments qu’il aurait pour ses

flatteurs et ses prétendus parents, avant qu'il eût connaissance de sa fausse position et après qu'il en serait instruit ? Ou veux-tu savoir là-dessus ma pensée ?

Je le veux bien.

Je m'imagine qu'il aurait d'abord plus de respect pour son père, sa mère, et ceux qu'il regarderait comme ses proches, que pour ses flatteurs ; qu'il aurait plus d'empressement à les secourir, s'ils en avaient besoin ; qu'il serait moins disposé à leur manquer en paroles ou en action ; en un mot, que dans les choses essentielles il leur désobéirait moins qu'à ses flatteurs, pendant tout le temps qu'il ignorerait son état.

Il y a apparence.

Mais à peine aurait-il connu la vérité, il me semble qu'aussitôt son empressement et ses attentions diminueraient à l'égard de ses parents, et augmenteraient pour ses flatteurs ; il s'abandonnerait aux conseils de ceux-ci avec moins de réserve qu'auparavant, et il vivrait avec eux publiquement dans la plus grande intimité, tandis qu'il ne s'embarrasserait guère de son père et de ses parents supposés, à moins qu'il ne fût naturellement très sage.

Tout arriverait comme tu dis ; mais comment cette comparaison s'applique-t-elle à ceux qui se livrent à la dialectique.

Voici comment : n'avons-nous pas dès l'enfance sur la justice et l'honnêteté des maximes qui sont pour nous comme des parents au sein desquels nous sommes élevés dans l'habitude de les honorer et de leur obéir ?

Oui.

Mais n’y a-t-il pas aussi des maximes opposées à celles-là, maximes séduisantes qui obsèdent notre âme comme autant de flatteurs, sans pourtant nous persuader, pour peu que nous ayons de sagesse, et nous détourner de notre culte et de notre obéissance envers les autres maximes vraiment paternelles ?

Soit.

Eh bien, maintenant, qu’il survienne un raisonneur qui demande à un homme ainsi disposé ce que c’est que l’honnête ; après que celui-ci aura fait une réponse conforme à ce qu’il a appris de la bouche du législateur, qu’on le réfute, et, qu’à force de le confondre en tous sens, on le réduise à douter s’il y a rien qui soit honnête plutôt que déshonnête ; qu’on lui inspire le même doute à l’égard du juste, du bien et des autres choses qu’il révérait le plus ; que deviendront alors, dis-moi, à l’égard de toutes ces choses, ses habitudes de respect et de soumission ?

Nécessairement elles ne seront plus les mêmes.

Mais lorsqu’il en sera venu à n’avoir plus le même respect pour les maximes qui l’ont élevé, et à ne plus reconnaître comme auparavant la parenté qui l’unit à elles, sans cependant en trouver de plus légitimes, se peut-il faire qu’il ne s’abandonne pas au régime qui le flatte ?

Non.

Auparavant soumis à la loi, il lui deviendra maintenant rebelle.

Sans doute.

Il n’y a donc rien de surprenant dans ce qui arrive à ceux qui se livrent ainsi à la dialectique, et, comme je viens de le dire, ils méritent qu’on leur pardonne.

Et de plus qu’on les plaigne.

Or, afin que tu n’aies pas aussi à plaindre les élèves que tu as choisis parmi les hommes de trente ans, avant de les appliquer à la dialectique, prenons toutes les précautions possibles.

Il le faut.

N’est-ce pas déjà une importante précaution de leur interdire la dialectique, quand ils sont trop jeunes ? Tu as dû remarquer que les jeunes gens, lorsqu’ils commencent à étudier la dialectique, en abusent et en font un jeu, contredisant sans cesse, et, à l’exemple de ceux qui les ont confondus dans la dispute, confondant les autres à leur tour ; semblables à de jeunes chiens, ils se plaisent à harceler et à mordre avec le raisonnement tous ceux qui les approchent.

On ne peut pas mieux peindre leur travers.

Après beaucoup de disputes où ils ont été tantôt vainqueurs, tantôt vaincus, ils finissent bientôt par ne plus rien croire de ce qu’ils croyaient auparavant. Par là ils donnent occasion au public de les décrier eux et la philosophie tout entière.

Cela est certain.

Arrivé à un âge plus mûr, on ne voudra pas donner dans cette manie. On imitera ceux qui veulent faire sérieusement de la dialectique et découvrir la vérité plutôt que ceux qui ne veulent que s’amuser et contredire. Ainsi on prendra soi-même un caractère plus honorable et on rendra à la profession philosophique décriée la dignité qui lui appartient.

Très bien.

C’était dans ce même esprit de précaution que nous avions antérieurement insisté pour n’admettre aux exercices de la dialectique que des esprits graves et solides, au lieu d’y admettre, comme on fait de nos jours, le premier venu qui n’y apporte aucune disposition.

En effet.

Sera-ce assez de donner à la dialectique le double du temps qu’on aura donné à la gymnastique, de s’y appliquer sans relâche et aussi exclusivement qu’on avait fait pour les exercices du corps ?

Combien d’années ? Quatre ou six ?

Environ ; mets-en cinq. Après quoi, tu les feras descendre de nouveau dans la caverne, et tu les obligeras de remplir les emplois militaires et les autres fonctions propres aux jeunes hommes, afin que du côté de l’expérience ils ne restent pas en arrière des autres. Ce seront encore pour eux de nouvelles épreuves : tu observeras, au milieu des distractions qui les assiègent de tous les côtés, s’ils demeurent fermes ou s’ils fléchissent un peu.

Combien de temps dureront ces épreuves ?

Quinze ans. Il sera temps alors de conduire au terme ceux qui à cinquante ans seront sortis de ces épreuves et se seront distingués dans la vie comme dans les sciences, et de les contraindre à diriger l’œil de l’âme vers l’être qui éclaire toutes choses, afin qu’après avoir contemplé l’essence du bien, ils s’en servent désormais comme d’un modèle pour gouverner chacun à leur tour et l’État et les particuliers et leur propre personne, s’occupant presque toujours de l’étude de la philosophie, mais se chargeant, quand leur tour arrivera, du

fardeau de l’autorité et de l’administration des affaires dans la seule vue du bien public, et moins comme un honneur que comme un devoir indispensable ; c’est alors qu’après avoir travaillé sans cesse à former des hommes qui leur ressemblent, et laissant de dignes successeurs dans la garde de l’État, ils pourront passer de cette vie dans les îles des bienheureux. L’État leur consacrera des monuments et des sacrifices publics, à tel titre que la Pythie voudra autoriser, soit comme à des génies tutélaires, ou du moins comme à des âmes bienheureuses et divines.

Voilà, Socrate, de merveilleux hommes politiques que tu viens de fabriquer, comme un sculpteur habile.

Dis aussi des femmes politiques, mon cher Glaucon ; car ne crois pas que j’aie voulu parler des hommes plutôt que des femmes, toutes les fois qu’elles seront douées d’une aptitude convenable.

Cela doit être, si, comme nous l’avons établi, il faut que tout soit commun entre les deux sexes.

Eh bien, mes amis, admettez-vous maintenant que notre projet d’État et de gouvernement n’est pas un simple souhait, qu’il est difficile sans doute, mais possible, et possible seulement comme il a été dit, savoir, lorsque de vrais philosophes, soit un seul, soit plusieurs, placés à la tête d’un État, méprisant les honneurs qu’on brigue aujourd’hui, comme de nul prix et indignes d’un homme libre, n’estimant que le devoir et les honneurs qui en sont la récompense, et regardant la justice comme la chose la plus importante et la plus nécessaire, dévoués à son service et s’appliquant à la faire prévaloir, entreprendront la réforme de l’État ?

De quelle manière ?

Ils relègueront à la campagne tous les citoyens qui seront au-dessus de dix ans, et ayant soustrait de cette manière les enfants de ces citoyens à l'influence des mœurs actuelles qui sont aussi celles des parents, ils les élèveront conformément à leurs propres mœurs et à leurs propres principes, qui sont ceux que nous avons exposés. Ce sera là le plus prompt et le plus sûr moyen d'établir le gouvernement dont nous avons parlé, de le rendre prospère et très avantageux au peuple chez lequel il sera formé.

Sans contredit. Je crois, Socrate, que tu as heureusement trouvé la manière dont notre projet s'exécutera, s'il s'exécute un jour.

N'avons-nous pas assez prolongé cette discussion sur l'État et sur l'homme individuel qui lui ressemble ? Il est aisé de voir quel doit être cet homme selon nos principes.

Très aisé ; et, comme tu dis, la matière est épuisée.

Notes

1. ↥ *Odyssée*, XI, v.488. Paroles d'Achille regrettant la vie jusqu'à préférer la condition de valet de laboureur au pouvoir suprême chez les morts.
2. ↥ Voyez le *Phèdre*, t.VI, p.34-35.
3. ↥ Les critiques voient ici une allusion au V^e^ *fragment* du *Nauplius* de Sophocle, où toutefois c'est Nauplius qui dit cela de Palamède, et non celui-ci qui parle. Gelder, dans son édition de Théon de Smyrne, soutient, non sans fondement, qu'il ne s'agit point de telle ou telle tragédie, mais que les poètes avaient prêté ce langage à Palamède dans plusieurs tragédies où il jouait un rôle.
4. ↥ Consultez sur ce passage Théon, *Arithm*., p.21 ; *Music*., p.73 ; Boeckh, *de Metris Pindari*, p.208.
5. ↥ Les Pythagoriciens.
6. ↥ Voyez la note à la fin du volume.
7. ↥ Plutarque, *Vie de Solon* ; Brunck, *Anal*. I, 65. — Ce mot de Solon est aussi cité dans le *Lachès*, t, V, p.359.

LIVRE HUITIÈME

Fort bien, continuai-je, c’est donc une chose reconnue entre nous, mon cher Glaucon, que dans un État qui aspire à la perfection tout doit être en commun, les femmes, les enfants, l’éducation, les exercices qui se rapportent à la paix et à la guerre, et que les chefs y seront des hommes supérieurs comme philosophes et comme guerriers.

Oui, dit Glaucon.

Nous sommes convenus aussi qu’après leur institution, les chefs iront avec les guerriers qu’ils commandent, habiter dans des maisons telles que nous les avons dites, communes à tous et où personne n’aura rien en propre ; et, si tu t’en souviens, nous n’avons pas moins été d’accord sur le revenu de ces guerriers que sur leur habitation.

Je m’en souviens : nous avons pensé qu’ils ne devaient pas être propriétaires comme les guerriers d’aujourd’hui, mais qu’athlètes destinés à combattre, et gardiens de l’État, ils devaient recevoir annuellement des autres citoyens, comme salaire de cette protection, ce qu’exigerait leur entretien et leur subsistance, tandis qu’ils auraient à pourvoir à leur sûreté et à celle des autres.

Bien. Mais puisque tout a été dit sur ce point, rappelons-nous à quel propos nous avons tourné de ce côté, afin de reprendre notre première voie.

Cela est facile. Tu semblais avoir épuisé ce qui regarde l’État, et tu concluais à peu près comme tu l’as fait tout à l’heure,

tenant pour bon l’État que tu venais de décrire, et l’homme qui ressemblerait à ce modèle ; quoique tu parusses avoir un modèle d’État et d’homme plus parfait encore ; mais, disais-tu, si cette forme de gouvernement est bonne, toutes les autres sont défectueuses ; et, autant qu’il m’en souvient, tu en comptais quatre espèces qui méritaient d’être examinées et comparées dans leurs défauts avec les individus dont le type répond à chacune de ces espèces, afin qu’après avoir examiné tous ces individus, et reconnu le caractère du juste et du méchant, nous pussions juger si le premier est le plus heureux, et le second le plus malheureux des hommes, ou s’il en est autrement. Mais dans le moment où je te priais de me désigner ces quatre espèces de gouvernements, Adimante et Polémarque nous interrompirent, et tu t’engageas dans la discussion qui vient de finir.

Ta mémoire est très fidèle.

Fais donc comme les lutteurs : donne-moi encore la même prise, fais à la même question la réponse que tu méditais alors.

Si je puis.

Je désire apprendre quels sont les quatre gouvernements dont tu parles.

Je te satisferai sans peine : ils sont assez célèbres. D’abord le gouvernement le plus vanté de tous, celui de Crète et de Lacédémone ; le second, que l’on met aussi au second rang, savoir, l’oligarchie, gouvernement plein de mille maux ; la démocratie entièrement opposée à l’oligarchie et qui vient après elle ; enfin la bonne tyrannie, qui ne ressemble à aucun des trois autres gouvernements, et qui est la quatrième et la plus grande maladie d’un État. Peux-tu nommer quelque gouvernement d’une forme prononcée et distincte de celles-

ci ? Les souverainetés et les royautés vénales sont des gouvernements en quelque sorte intermédiaires, et on n'en trouverait pas moins chez les Barbares que chez les Grecs.

Oui, on en cite beaucoup et de fort étranges.

Or tu sais maintenant qu'il y a de nécessité autant de caractères d'hommes que d'espèces de gouvernements : crois-tu en effet que la forme d'un gouvernement vienne des chênes et des rochers[1], et non des mœurs des citoyens, et de la direction que ces mœurs ne peuvent prendre sans la donner à tout le reste ?

Nullement.

Ainsi, puisqu'il y a cinq espèces de gouvernements, il doit y avoir cinq caractères de l'âme qui leur répondent chez les individus.

Sans doute.

Nous avons déjà parlé du caractère qui répond à l'aristocratie ; nous avons dit avec raison qu'il est bon et juste.

Oui.

Il nous faut à présent passer en revue les caractères vicieux, d'abord celui qui est jaloux et ambitieux, formé sur le modèle du gouvernement de Lacédémone ; ensuite les caractères oligarchique, démocratique et tyrannique. Quand nous aurons reconnu quel est le plus injuste de ces caractères, nous l'opposerons au plus juste, et la comparaison de la justice pure avec l'injustice aussi sans mélange, nous conduira au résultat que nous cherchons dans cette discussion, jusqu'à quel point l'une et l'autre nous rendent heureux ou malheureux ; et alors nous nous attacherons à l'injustice suivant le conseil de

Thrasymaque, ou bien à la justice, conformément aux raisons qui nous semblent déjà manifestes en sa faveur.

Certainement, c'est ainsi qu'il faut faire.

Et puisque nous avons commencé précédemment par examiner le caractère moral dans un État avant de le chercher dans les particuliers, parce que cette méthode était la plus lumineuse, ne devons-nous pas faire encore ici de même, et considérer d'abord le gouvernement ambitieux (car je n'ai pas de nom usité à lui donner ; je l'appellerai, si vous voulez, timocratie ou timarchie), et passer ensuite à l'homme qui lui ressemble ; puis à l'oligarchie et à l'homme oligarchique ; de là, après avoir jeté les yeux sur la démocratie, nous examinerions l'homme démocratique ; enfin nous arriverions à l'examen du gouvernement et du caractère tyrannique, et nous tâcherions de prononcer avec connaissance de cause sur la question que nous nous sommes proposée.

Ce serait procéder avec ordre dans cet examen et ce jugement.

Tâchons d'abord d'expliquer comment il se peut faire que l'aristocratie dégénère en timocratie. N'est-ce pas une vérité très simple que dans un État tout changement a sa source dans la partie qui gouverne, lorsqu'il s'élève en elle quelque division, et que tant que cette partie sera d'accord avec elle-même, quelque petite qu'on la suppose, il est impossible que l'État éprouve aucun changement ?

Oui.

Comment donc un État tel que le nôtre éprouvera-t-il un changement ? Par où se glissera-t-il entre les guerriers et les chefs un esprit d'opposition les uns avec les autres et avec eux-mêmes ? Veux-tu qu'à l'imitation d'Homère, nous

conjurions les Muses de nous expliquer l'origine de la querelle, et que nous les fassions parler sur un ton tragique et sublime, moitié en badinant et en se jouant avec nous comme avec des enfants, et moitié sérieusement ?

Comment ?

A peu près ainsi : « Il est difficile qu'un État constitué comme le vôtre, s'altère : mais comme tout ce qui naît dépérit, la constitution de votre État ne sera pas à jamais inébranlable : un jour elle doit se dissoudre, et voici comment. Il y a des retours de fécondité et de stérilité pour les plantes qui naissent dans le sein de la terre comme pour l'âme et le corps des animaux qui vivent sur sa surface ; et ces retours ont lieu, quand l'ordre éternel ramène sur elle-même, pour chaque espèce, sa révolution circulaire, laquelle s'achève dans un espace ou plus court ou plus long, suivant que la vie de ces espèces est plus courte ou plus longue. Les hommes que vous avez élevés pour être les chefs de l'État, malgré leur habileté, pourront bien dans leur calcul, joint à l'observation sensible, ne pas saisir juste l'instant favorable ou contraire à la propagation de leur espèce ; cet instant leur échappera, et ils donneront des enfants à l'État à des époques défavorables. Or, les générations divines ont une période que comprend un nombre parfait ; mais pour la race humaine, il y a un nombre géométrique[2] dont le pouvoir préside aux bonnes et aux mauvaises générations. Ignorant le mystère de ce nombre, vos magistrats uniront les époux à contretemps, et de ces mariages naîtront des enfants qui ne seront favorisés ni de la nature ni de la fortune. Leurs pères choisiront, il est vrai, les meilleurs d'entre eux pour les remplacer ; mais comme ceux-ci ne seront pas dignes de leur succéder, à peine parvenus aux dignités de leurs pères, ils commenceront par nous négliger dans leur office de gardiens de l'État, n'estimant pas comme il convient

la musique d’abord, puis la gymnastique. Ainsi la génération nouvelle deviendra grossière, étrangère aux Muses. De là sortiront des magistrats qui comme gardiens manqueront absolument d’aptitude pour discerner les races d’or et d’argent, d’airain et de fer, dont parle Hésiode[3], et qui se trouvent chez vous. Le fer venant donc à se mêler avec l’argent, et l’airain avec l’or, il résultera de ce mélange un défaut de ressemblance et d’harmonie : défaut qui, partout où il se trouve, engendre toujours l’inimitié et la guerre. Telle est l’origine qu’il faut assigner à la sédition quelque part qu’elle se déclare. »

Et nous dirons que les Muses répondent à merveille.

Nécessairement, puisqu’elles sont des Muses.

Hé bien ! que disent-elles ensuite ?

La sédition une fois formée, 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 de leur nature, tendent à la vertu et au maintien de la constitution primitive. 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 autrefois leurs concitoyens comme des hommes libres, comme leurs amis et leurs nourriciers, en font des esclaves, attachés au service de leurs terres et de leurs maisons, tandis qu’eux-mêmes s’occuperont de la guerre et du soin de défendre cette multitude.

Oui, c’est bien de là que doit venir, ce me semble, cette révolution.

Et un tel gouvernement ne fera-t-il pas une sorte de milieu entre l’aristocratie et l’oligarchie ?

Oui.

La révolution se fera comme je l’ai expliqué ; et quant à la forme du nouveau gouvernement, n’est-il pas évident qu’il retiendra quelque chose de l’ancien, et prendra quelque chose aussi du gouvernement oligarchique, puisqu’il tient le milieu entre l’un et l’autre ; et que de plus il aura quelque chose de propre et de distinctif ?

Sans doute.

Il conservera de l’aristocratie le respect pour les magistrats, l’aversion naturelle aux soldats pour l’agriculture, les arts mécaniques et les autres professions lucratives, la coutume de prendre les repas en commun, et le soin de cultiver les exercices gymniques et militaires.

Je le crois.

D’autre part, craindre d’élever des sages aux premières dignités, parce qu’on n’aura plus de caractères simples et d’une solidité à toute épreuve, mais des caractères où se rencontrent des éléments divers ; choisir des caractères où la colère domine[4] et trop simples aussi, nés pour la guerre bien plus que pour la paix ; faire un grand cas des stratagèmes et des ruses de guerre, et avoir toujours les armes à la main, ne sera-ce pas là le trait distinctif de ce gouvernement ?

Il y a apparence.

De tels hommes seront avides de richesses comme dans les États oligarchiques. Adorateurs jaloux de l’or et de l’argent, ils l’honoreront dans l’ombre, le tiendront renfermé dans des

coffres et des trésors particuliers ; et retranchés dans l'enceinte de leurs maisons comme dans autant de nids, ils y feront de folles dépenses pour des femmes et pour qui bon leur semblera.

Cela est très vrai.

Ils seront donc avares de leur argent, parce qu'ils l'aiment et en sont possesseurs clandestins, et en même temps prodigues du bien d'autrui par le désir qu'ils ont de satisfaire leurs passions. Livrés en secret à tous les plaisirs, ils éviteront les regards de la loi, comme les enfants déréglés évitent ceux de leur père, grâce à une éducation à laquelle la contrainte a présidé et non la persuasion, et cela parce qu'on a négligé la véritable Muse, j'entends l'étude de la dialectique et de la philosophie, et qu'on a préféré la gymnastique à la musique.

Voilà la description d'un gouvernement fort mélangé de bien et de mal.

Il présente en effet ce mélange. Comme la colère y est la qualité dominante, on y remarque par dessus tout l'ambition et la brigue.

À la bonne heure.

Telles seraient donc l'origine et les mœurs de ce gouvernement, autant que je puis en esquisser les principaux traits, sans prétendre en faire un tableau achevé ; car il suffit à notre dessein de connaître d'après cette esquisse l'homme juste et son contraire ; et d'ailleurs nous nous jetterions dans des détails interminables, si nous voulions décrire avec la dernière exactitude chaque gouvernement et chaque caractère.

Tu as raison.

Quel est l’homme qui répond à ce gouvernement ? Comment se forme-t-il et quel est son caractère ?

Je m’imagine alors, dit Adimante, qu’il doit ressembler à Glaucon, du moins sous le rapport de l’ambition[5].

Oui, peut-être par cet endroit ; mais en voici d’autres par où il me semble qu’il diffère de notre ami.

Lesquels ?

Il doit être plus vain et moins cultivé par le commerce des Muses, quoiqu’il les aime assez ; il sera disposé à écouter, mais il n’aura aucun talent pour la parole. Quelquefois dur envers ses esclaves, au lieu de les mépriser, comme font ceux qui ont reçu une bonne éducation, il sera doux envers les hommes libres, et plein de déférence pour ses supérieurs. Jaloux de s’élever aux honneurs et aux dignités, il y prétendra, non par l’éloquence, ni par aucun talent du même ordre, mais par les travaux guerriers et tous ceux qui tiennent aux habitudes guerrières ; et par conséquent il sera amateur passionné de la chasse et des exercices gymniques.

Voilà au naturel les mœurs des citoyens de cet État.

Il pourra bien pendant sa jeunesse mépriser les richesses ; mais son attachement pour elles croîtra avec l’âge, parce que sa nature le porte à l’avarice, et que sa vertu n’est point pure, destituée qu’elle est de son fidèle gardien.

Quel est ce gardien ?

La dialectique, tempérée par la musique ; elle seule une fois établie dans l’âme s’y maintient toute la vie conservatrice de la vertu.

Fort bien.

Tel est le jeune homme ambitieux, image du gouvernement timocratique.

Tout-à-fait.

Voici à présent de quelle manière à peu près il se forme. Ce sera par exemple le fils encore jeune d'un homme de bien, citoyen d'un État mal gouverné, qui fuit les honneurs, les dignités, la magistrature et tous les embarras que les charges traînent après elles, qui enfin consent à vivre obscur pour conserver son repos.

Et comment se développe le caractère du jeune homme ?

D'abord il entend sa mère se plaindre que son époux n'a aucune charge dans l'État, ce qui la réduit à une position inférieure parmi les autres femmes ; et puis qu'elle le voit trop peu empressé d'amasser des richesses, ne sachant pas défendre ses intérêts, quand on les attaque, devant les tribunaux dans des affaires civiles ou politiques, et supportant toutes ces avanies avec lâcheté ; qu'enfin elle s'aperçoit tous les jours que tout occupé de lui-même, il la traite avec indifférence. Il entend sa mère outrée de tous ces griefs lui répéter que son père est un homme indolent et sans caractère, et cent autres propos que les femmes en pareil cas ne manquent pas de débiter.

Sans doute ; c'est à n'en pas finir et tout-à-fait dans leur caractère.

Tu sais bien aussi que souvent de pareils discours sont adressés en secret au fils de la maison par des domestiques qui s'imaginent par là faire preuve d'affection envers lui ; et s'ils voient, par exemple, que le père ne poursuit pas le paiement de

quelque dette ou la réparation de quelque injure, ils exhortent le fils à faire valoir ses droits lorsqu'il sera grand, et à être plus homme que son père. Sort-il de sa maison ? Il en entend et il en voit bien d'autres ; ici méprisés et traités d'imbéciles ceux qui ne s'occupent que de ce qui les regarde, et là honorés et vantés ceux qui s'occupent de ce qui ne les regarde pas. Le jeune homme qui entend et voit tout cela, et qui d'autre part entend de la bouche de son père un langage tout différent, et qui voit la conduite de son père en opposition avec celle des autres, se sent à la fois tiré de deux côtés ; par son père, qui cultive et qui fortifie la partie raisonnable de son âme, et par les autres qui enflamment sa colère et ses désirs ; et comme son naturel n'est point celui d'un malhonnête homme, et qu'il est seulement sollicité au mal par les mauvais exemples, il prend le milieu entre ces deux partis extrêmes, et livre le gouvernement de son âme à cette partie de lui-même où réside la colère et l'esprit de dispute, et qui tient le milieu entre la raison et le désir ; il devient un homme altier et ambitieux.

Tu as très bien expliqué, selon moi, l'origine et le développement de ce caractère.

Nous avons donc la seconde espèce d'homme et de gouvernement.

Oui.

Ainsi passons en revue, comme dans Eschyle,

Un autre homme auprès d'un autre État[6] ;

Et pour garder le même ordre, commençons par l'État.

J'y consens.

Le gouvernement qui vient après est, je crois, l'oligarchie.

Qu’entends-tu par oligarchie ?

J’entends une forme de gouvernement où le cens décide de la condition de chaque citoyen, où les riches par conséquent ont le pouvoir auquel les pauvres n’ont aucune part.

Je comprends.

Ne dirons-nous pas d’abord comment la timarchie se change en oligarchie ?

Oui.

Il n’y a pas d’aveugle qui ne voie comment se fait le passage de l’une à l’autre.

Comment ?

Ce qui perd la timarchie, ce sont ces trésors particuliers que chacun remplit pour soi seul. D’abord cela fait qu’on songe à des dépenses de luxe pour soi et pour sa femme, et qu’ainsi on méconnaît et on élude la loi.

Cela doit être.

Ensuite l’exemple des uns excitant les autres, on se pique d’émulation et en peu de temps la contagion devient universelle.

Cela doit être encore.

Enfin, la passion d’amasser faisant toujours de nouveaux progrès, à mesure que le crédit des richesses augmente, celui de la vertu diminue. La richesse et la vertu ne sont-elles pas en effet comme deux poids mis dans une balance, dont l’un ne peut monter que l’autre ne baisse ?

Oui.

Par conséquent, la vertu et les gens de bien sont moins estimés dans un État, à proportion qu'on y estime davantage les riches et les richesses.

Cela est évident.

Mais on s'adonne à ce qu'on estime, et on néglige ce qu'on méprise.

Sans doute.

Ainsi les mêmes hommes, d'ambitieux et d'intrigants qu'ils étaient, finissent par être avares et avides de richesses. Tous leurs éloges, toute leur admiration est pour les riches ; les emplois ne sont que pour eux : c'est assez d'être pauvre pour être méprisé.

Il est vrai.

Alors une loi s'établit, qui constitue le pouvoir oligarchique sur la quotité de la fortune ; le cens exigé est plus ou moins considérable, selon que le principe oligarchique a plus ou moins de force, et l'accès des charges publiques est interdit à tous ceux dont le bien ne monte pas au taux marqué. Cette loi passe par la voie de la force et des armes, ou, avant qu'on y ait recours, la crainte la fait adopter. N'est-ce pas ainsi que les choses ont lieu ?

Oui.

Voilà donc à peu près comment cette forme de gouvernement s'établit.

Oui. Mais quelles sont ses mœurs et les vices que nous lui reprochons ?

Le premier est le principe même de ce gouvernement. Remarque en effet ce qui arriverait si dans le choix du pilote on avait uniquement égard au cens, et que le pauvre, fût-il bien plus capable, ne pût approcher du gouvernail.

Les vaisseaux seraient très mal gouvernés.

N'en serait-il pas de même à l'égard de tout autre gouvernement quel qu'il soit ?

Je le pense.

Faut-il excepter celui d'un État ?

Moins qu'un autre : d'autant plus que c'est de tous les gouvernements le plus difficile et le plus important.

L'oligarchie a donc d'abord ce vice capital.

Évidemment.

Mais quoi ? cet autre vice est-il moins grand ?

Quel vice ?

Un pareil État par sa nature n'est point un ; il renferme nécessairement deux États, l'un composé de riches, l'autre de pauvres[7], qui habitent le même sol et conspirent sans cesse les uns contre les autres.

Non certes, ce vice n'est pas moins grand que le premier.

Ce n'est pas non plus un grand avantage pour ce gouvernement, que la presque impossibilité de faire la guerre, parce qu'il faut ou bien armer la multitude et avoir alors à la redouter plus que l'ennemi, ou ne pas s'en servir, et se présenter au combat avec une armée vraiment oligarchique[8] ;

sans compter que personne ne veut fournir aux frais de la guerre, attendu que chacun tient à son argent.

Il s’en faut bien que ce soit un avantage.

Y approuves-tu encore cette disposition à se mêler de tout, que nous avons tant blâmée autrefois, c’est-à-dire que les mêmes gens y exercent à la fois les fonctions de laboureurs, de commerçants et de guerriers ?

Nullement.

Vois si le plus grand vice de cette constitution n’est pas celui que je vais dire.

Lequel ?

La liberté qu’on y laisse à chacun de se défaire de son bien ou d’acquérir celui d’autrui, et à celui qui a vendu son bien, de demeurer dans l’État sans y avoir aucune fonction ni d’artisan, ni de commerçant, ni de soldat, ni d’autre titre enfin que celui de pauvre et d’indigent.

Oui, c’est là le plus grand vice.

On ne songe pas à prévenir ce désordre dans les gouvernements oligarchiques : car si on le prévenait, les uns n’y posséderaient pas des richesses immenses, tandis que les autres sont réduits à la dernière misère.

Cela est vrai.

Fais encore attention à ceci. Lorsque cet homme, maintenant pauvre, se ruinait par de folles dépenses, quel avantage en résultait-il pour l’État ? Passait-il donc pour être un de ses chefs, ou en effet n’était-il ni chef ni serviteur, et tout son emploi n’était-il pas de dépenser son bien ?

Ce n’était qu’un prodigue et rien de plus.

Veux-tu que nous disions de cet homme que comme le frelon est le mal de la ruche[9], de même lui est le mal de l’État ?

Je le veux bien, Socrate.

Mais il y a cette différence, mon cher Adimante, que Dieu a fait naître sans aiguillon tous les frelons ailés, au lieu que parmi ces frelons à deux pieds, s’il y en a qui n’ont pas d’aiguillons, d’autres en revanche en ont de très piquants. Ceux qui n’en ont pas finissent avec l’âge par devenir des mendiants ; et de ceux qui en ont sortent tous les malfaiteurs.

Rien de plus vrai.

Il est donc manifeste que dans tout État où tu verras des pauvres, il y a aussi des filous cachés, des coupeurs de bourse, des sacrilèges et des fripons de toute espèce.

On n’en saurait douter.

Mais dans les gouvernements oligarchiques, ne vois-tu pas de pauvres ?

Presque tous les citoyens le sont, à l’exception des chefs.

Ne sommes-nous point par conséquent autorisés à croire qu’il s’y trouve beaucoup de malfaiteurs armés d’aiguillons, que les magistrats surveillent et contiennent par la force ?

Oui.

Ne dirons-nous pas que ce qui les y a fait naître, c’est le défaut de culture, la mauvaise éducation et la constitution même du gouvernement ?

Sans doute.

Telle est donc le caractère de l'État oligarchique : tels sont ses vices ; peut-être en a-t-il encore davantage.

Peut-être.

Ainsi se trouve achevé le tableau de ce gouvernement qu'on nomme oligarchie, où le cens élève aux différents degrés du pouvoir.

Examinons maintenant l'homme oligarchique : voyons comment il se forme et quel est son caractère.

J'y consens.

Le changement de l'esprit timarchique en oligarchique dans un individu, ne se fait-il pas de cette manière ?

De quelle manière ?

Le fils veut d'abord imiter son père et marcher sur ses traces ; mais ensuite voyant que son père s'est brisé contre l'État, comme un vaisseau contre un écueil ; qu'après avoir prodigué ses biens et sa personne, soit à la tête des armées ou dans quelque autre grande charge, il est traîné devant les juges, attaqué par des imposteurs, condamné à la mort, à l'exil, à la perte de son honneur ou de ses biens :

Et cela est très ordinaire.

Voyant, dis-je, fondre sur son père ces malheurs qu'il partage avec lui, dépouillé de son patrimoine, craignant pour sa propre vie, il précipite cette ambition et ces grands sentiments du trône qu'il leur avait élevé dans son âme ; et, humilié par la pauvreté, tourne ses pensées vers l'art de faire fortune, et à force de travail et d'épargnes sordides, vient à bout d'amasser

de l’argent. Ne crois-tu pas qu’alors sur ce même trône d’où il a chassé l’ambition, il fera monter l’esprit de convoitise et d’avarice, qu’il l’établira son grand roi, lui mettra le diadème et le collier, et lui ceindra le cimeterre[10] ?

Je le crois.

Mettant ensuite aux pieds de ce nouveau maître, d’un côté la raison, de l’autre le courage, qu’il lui livre en esclaves, il oblige l’une à ne réfléchir, à ne songer qu’aux moyens d’accumuler de nouveaux trésors, et il force l’autre à n’admirer, à n’honorer que les richesses et les riches, à mettre toute sa gloire dans la possession d’une grande fortune et de tout ce qui s’y rapporte.

Il n’est point dans un jeune homme de passage plus rapide ni plus violent que celui de l’ambition à l’avarice.

N’est-ce pas là le caractère oligarchique ?

Du moins la révolution qui le métamorphose l’a trouvé tout-à-fait semblable au gouvernement dont nous avons vu sortir l’oligarchie.

Voyons donc s’il ressemble à celle-ci.

Je le veux bien.

N’a-t-il pas d’abord avec l’oligarchie ce premier trait de ressemblance, d’estimer par-dessus tout les richesses ?

Oui. Il lui ressemble de plus par l’esprit d’épargne et par l’industrie ; il n’accorde à la nature que la satisfaction des désirs nécessaires ; il s’interdit toute autre dépense, et maîtrise tous les autres désirs comme insensés.

Cela est vrai.

C’est un homme sordide, qui fait argent de tout, qui thésaurise ; un de ces talents dont le vulgaire fait grand cas. N’est-ce pas là le portrait fidèle du caractère analogue au gouvernement oligarchique ?

Oui, selon moi : car de part et d’autre on préfère la richesse à tout.

Je suppose aussi que cet homme n’a guère songé à s’instruire.

Il n’y a pas d’apparence : autrement, il n’aurait pas pris un guide aveugle[11].

Prends bien garde encore à ceci. Ne dirons-nous pas que le défaut d’éducation a fait naître en lui des désirs de la nature des frelons, les uns qui sont comme des mendiants, les autres comme des malfaiteurs, que contient violemment l’autre passion qui le domine ?

Fort bien.

Sais-tu en quelles occasions se montrera la partie malfaisante de ses désirs ?

En quelles occasions ?

Lorsqu’il sera chargé de quelque tutelle, ou de quelque autre commission, où il aura toute licence de mal faire.

Tu as raison.

N’est-il pas clair par là que dans les autres circonstances où il obtient l’estime par d’honorables apparences, c’est en se faisant à lui-même une sage violence qu’il comprime les mauvais désirs qui sont en lui, non pas par le sentiment du devoir ni par l’effet d’une tranquille réflexion, mais par

nécessité et par peur, et parce qu'il tremble de compromettre sa fortune ?

Cela est certain.

Mais lorsqu'il sera question de dépenser le bien d'autrui, c'est alors, mon cher ami, que dans la plupart de ces âmes tu découvriras ces désirs qui tiennent du naturel des frelons.

J'en suis très persuadé.

Un homme de ce caractère ne sera donc pas exempt de séditions au dedans de lui-même : il y aura deux hommes en lui avec des désirs contraires, dont les meilleurs, pour l'ordinaire, l'emporteront sur les plus mauvais.

À la bonne heure.

Aussi aura-t-il, je pense, de meilleures apparences que bien d'autres ; mais la vraie vertu d'une âme d'accord avec elle-même et où règne l'unité, sera bien loin de lui.

Je le crois.

Faut-il en matière privée et entre concitoyens figurer dans quelque concours ou toute autre poursuite honorable ? Cet homme ménager se montrera très faible jouteur. Comme il ne se soucie pas de dépenser de l'argent pour se faire honneur ni pour ces sortes de combats ; et comme il craint d'éveiller en lui-même les passions prodigues et d'en faire ses auxiliaires, mais aussi des rivales dangereuses de sa passion dominante, il se présente dans la lice sur un pied oligarchique, avec une petite partie de ses ressources : il a presque toujours le dessous ; mais il s'enrichit.

C'est cela.

Hésiterons-nous encore à placer pour la ressemblance l’homme avare et ménager à côté du gouvernement oligarchique ?

Non.

C’est maintenant, je crois, le tour de la démocratie ; il faut en examiner l’origine et les mœurs, et observer ensuite la même chose dans l’homme démocratique, afin de les comparer ensemble et de les juger.

Oui, pour suivre notre marche ordinaire.

Eh bien, voici à peu près comment l’insatiable désir de ce bien suprême, que tous ont devant les yeux, c’est-à-dire la plus grande richesse possible, fait passer un gouvernement de l’oligarchie à la démocratie.

Comment cela ?

Les chefs ne devant leur autorité qu’aux grands biens qu’ils possèdent, se gardent de faire des lois pour réprimer le libertinage des jeunes gens et les empêcher de se ruiner en dépenses excessives ; car ils ont dessein d’acheter leurs biens, de se les approprier par voie usuraire, et d’accroître par ce moyen leurs propres richesses et leur crédit.

Rien de mieux.

Or, il est bien évident déjà que dans un État les citoyens ne peuvent estimer les richesses et acquérir en même temps la tempérance convenable, mais que c’est une nécessité qu’ils sacrifient une de ces deux choses à l’autre.

Cela est de la dernière évidence.

Ainsi dans les oligarchies, les chefs, par leur négligence et les facilités qu'ils accordent au libertinage, réduisent quelquefois à l'indigence des hommes bien nés.

Certainement.

Et voilà, ce me semble, établis dans l'État des gens pourvus d'aiguillons et bien armés, les uns accablés de dettes, les autres notés d'infamie, d'autres tout cela ensemble, en état d'hostilité et de conspiration contre ceux qui se sont enrichis des débris de leur fortune, et contre le reste des citoyens, imbus enfin de l'esprit de révolution.

Tout-à-fait.

Cependant ces usuriers avides, tout attachés à leur affaire, et sans paraître voir ceux qu'ils ont ruinés, à mesure que d'autres se présentent, leur font de larges blessures au moyen de leur or, et tout en multipliant les revenus de leur patrimoine, travaillent à multiplier dans l'État l'engeance du frelon et du mendiant.

Il n'est que trop vrai.

Et le fléau a beau s'étendre, ils ne veulent recourir pour l'arrêter ni à l'expédient dont il a été question, en empêchant les particuliers de disposer de leurs biens à leur fantaisie, ni à cet autre expédient de faire une loi qui détruise tous ces abus.

Quelle loi ?

Une loi qui vienne après celle contre les dissipateurs, et qui obligerait bien les citoyens à être honnêtes ; car, si les transactions privées de ce genre avaient lieu aux risques et périls des préteurs, le scandale de ces grandes fortunes

usurairement amassées, diminuerait dans l'État, et il s'y formerait bien moins de tous ces maux dont nous avons parlé.

J'en conviens.

C'est par une conduite pareille que ceux qui gouvernent réduisent les gouvernés à cette triste situation : ils se corrompent eux et leurs enfants ; ceux-ci gâtés par le luxe et l'inexpérience des fatigues du corps et de l'âme, deviennent indolents et trop faibles pour résister, soit au plaisir, soit à la douleur.

Cela est vrai.

Eux-mêmes, uniquement occupés à s'enrichir, ils négligent tout le reste, et ne se mettent pas plus en peine de la vertu que les pauvres.

Sans contredit.

Or, en de telles dispositions, lorsque les gouvernants et les gouvernés se trouvent ensemble en voyage, ou dans quelque autre rencontre, dans une théorie[12], à l'armée, sur mer ou sur terre, et qu'ils s'observent mutuellement dans les occasions périlleuses, les riches n'ont certes nul sujet de mépriser les pauvres ; au contraire, souvent un pauvre maigre et hâlé, posté dans la mêlée à côté d'un riche élevé à l'ombre et surchargé d'embonpoint, en le voyant tout hors d'haleine et embarrassé de sa personne, ne penses-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 ils seront entre eux, ne se diront-ils pas les uns les autres ? En vérité, nos hommes d'importance c'est bien peu de chose !

Oh ! je suis bien sûr qu'ils font de la sorte.

Et comme un corps infirme n’a besoin, pour tomber à bas, que du plus léger accident, et que souvent même il se dérange, sans aucune cause extérieure ; ainsi un État, dans une situation analogue, tombe dans une crise dangereuse et se déchire lui-même, à la moindre occasion, soit que les riches et les pauvres appellent à leur secours, ceux-ci les citoyens d’un État démocratique, ceux-là les chefs d’un État oligarchique ; quelquefois même, sans que les étrangers s’en mêlent, la discorde n’éclate pas moins.

Oui, vraiment.

Eh bien, à mon avis, la démocratie arrive, lorsque les pauvres, ayant remporté la victoire sur les riches, massacrent les uns, chassent les autres, et partagent également avec ceux qui restent, l’administration des affaires et les charges publiques, lesquelles, dans ce gouvernement, sont données par le sort pour la plupart.

C’est ainsi en effet que s’établit la démocratie, soit par la voie des armes, soit par la retraite des riches, effrayés de leur danger.

Voyons donc quelles seront les mœurs, quel sera le caractère de ce gouvernement. Tout à l’heure nous rencontrerons un homme d’un caractère analogue à celui-là, que nous pourrons appeler l’homme démocratique.

Certainement.

D’abord, tout le monde est libre dans cet État ; on y respire la liberté et l’affranchissement de toute gêne ; chacun y est maître de faire ce qu’il lui plaît.

On le dit ainsi.

Mais partout où l’on a ce pouvoir, il est clair que chaque citoyen choisit le genre de vie qui lui agrée davantage.

Sans doute.

Par conséquent, un pareil gouvernement doit offrir plus qu’aucun autre un mélange d’hommes de toute sorte.

Oui.

Vraiment, cette forme de gouvernement a bien l’air d’être la plus belle de toutes ; et comme un habit où l’on aurait brodé toutes sortes de fleurs, ce gouvernement bigarré de mille et mille caractères pourrait bien paraître admirable.

Pourquoi non ?

bien des gens du moins le jugeront merveilleux, comme les enfants et les femmes quand ils voient des objets bigarrés.

Je le crois.

C’est là, mon cher, qu’on a beau jeu pour trouver un gouvernement.

Comment ?

Parce que, grâce à cette grande liberté, celui-là renferme tous les gouvernements possibles. Il semble en effet que si quelqu’un voulait former le plan d’un État, comme nous faisions tout à l’heure, il n’aurait qu’à se transporter dans un État démocratique comme dans un marché de gouvernements de toute espèce ; et il pourrait y choisir celui qu’il voudrait et exécuter ensuite son projet d’après le modèle qu’il aurait choisi.

Il ne manquerait assurément pas de modèles.

A juger sur le premier coup d'œil, n'est-ce pas une condition merveilleuse et bien commode, de ne pouvoir être contraint d'accepter aucune charge administrative, quelque mérite que vous ayez pour la remplir ; de n'être pas tenu non plus de vous laisser administrer, si vous ne le voulez point ; de ne pas aller à la guerre quand les autres y vont ; et tandis que les autres vivent en paix, de n'y point vivre vous-même, si cela ne vous plaît pas ; et en dépit de la loi qui vous interdirait toute fonction dans l'administration ou dans la judicature, d'être juge ou magistrat, s'il vous en prend la fantaisie ?

Oui, du moins à la première vue.

N'est-ce pas encore quelque chose d'admirable que la douceur avec laquelle on y traite certains condamnés ? N'as-tu pas vu dans quelque État de ce genre, des hommes, condamnés à la mort ou à l'exil, rester et se promener en public, et, comme s'il n'y avait là personne pour s'en inquiéter ou même pour s'en apercevoir, un pareil personnage marcher comme un héros ?

Certainement, j'en ai vu plusieurs.

Et cette indulgence de l'État, ce dégagement de tout scrupule mesquin qui lui fait dédaigner ces maximes que nous avions la simplicité de traiter avec tant de respect, en traçant le plan de notre État, quand nous disions qu'à moins d'être doué d'une nature extraordinaire nul ne saurait devenir vertueux, si dès l'enfance le beau et l'honnête n'ont occupé ses jeux, et si ensuite il n'en a pas fait une étude sérieuse… Oh ! avec quelle grandeur d'âme on y foule aux pieds toutes ces maximes ! Sans se mettre en peine d'examiner quelle éducation a formé celui qui se mêle des affaires publiques, on l'accueille avec honneur, pourvu seulement qu'il se dise plein de zèle pour les intérêts du peuple.

C’est en effet bien de la magnanimité.

Tels sont, avec d’autres semblables, les avantages de la démocratie. C’est, comme tu vois, un gouvernement charmant, où personne ne commande, d’une bigarrure piquante, et qui a trouvé le moyen d’établir l’égalité entre les choses inégales comme entre les choses égales.

Tu n’en dis rien qui ne soit à la connaissance de tout le monde.

Considère à présent ce caractère dans un individu, ou plutôt, pour garder toujours le même ordre, ne verrons-nous pas auparavant comment il se forme ?

Oui.

N’est-ce pas ainsi ? L’homme avare et oligarchique a un fils qu’il élève dans ses sentiments.

Fort bien.

Ce fils maîtrise par la force, ainsi que son père, les désirs qui le portent à la dépense, mais qui sont ennemis du gain, désirs qu’on appelle superflus.

Cela doit être.

Veux-tu, pour éviter tout malentendu, que nous commencions par établir la distinction des désirs nécessaires et des désirs superflus ?

Je le veux bien.

N’a-t-on pas raison d’appeler désirs nécessaires ceux dont il n’est pas en notre pouvoir de nous dépouiller, et qu’il nous est d’ailleurs utile de satisfaire ? Car il est évident que ce sont des nécessités de notre nature : n’est-ce pas ?

Oui.

C’est donc à bon droit que nous appellerons ces désirs nécessaires.

Sans doute.

Pour ceux dont il est aisé de se délivrer, si l’on s’y applique de bonne heure, et dont la présence, loin de produire en nous aucun bien, ne nous fait que du mal, ne les qualifierons-nous pas justement en les appelant des désirs superflus ?

Très justement.

Prenons un exemple des uns et des autres, afin de nous en former une idée exacte.

À merveille.

Le désir de manger, autant qu’il le faut pour entretenir la santé et la vigueur, et le même désir d’avoir à manger du pain et quelques mets, n’est-il pas nécessaire ?

Je le pense.

Le désir de manger du pain sera nécessaire à double titre, et comme utile, et comme pouvant empêcher de vivre s’il n’était pas satisfait.

Oui.

Tandis que celui de manger des mets préparés n’est nécessaire qu’en tant qu’il sert à la vigueur.

Cela est vrai.

Mais le désir qui va au-delà, et se porte sur des mets plus recherchés, désir que presque tout le monde est capable de

surmonter en le châtiant de bonne heure et en lui donnant une culture convenable, désir nuisible au corps, et non moins nuisible dans l’âme à la raison et à la tempérance, ne doit-il pas être compté parmi les désirs superflus ?

Sans contredit.

Nous dirons donc que ceux-ci sont des désirs prodigues ; ceux-là des désirs profitables, parce qu’ils servent à nous rendre plus capables d’agir.

Oui.

Nous porterons le même jugement sur les plaisirs de l’amour, et tous les autres plaisirs.

Soit.

N’est-il pas maintenant bien entendu que celui à qui nous avons donné le nom de frelon, c’est l’homme dominé par les désirs superflus ; au lieu que l’homme gouverné par les désirs nécessaires, c’est notre personnage avare et oligarchique ?

À la bonne heure.

Revenons au passage de l’oligarchie à la démocratie dans cet individu : voici, ce me semble, de quelle manière cela arrive ordinairement.

Comment ?

Lorsqu’un jeune homme, mal élevé, ainsi que nous l’avons dit, et nourri dans des principes sordides, a goûté une fois du miel des frelons, qu’il s’est trouvé dans la compagnie de ces insectes ardents, et habiles à irriter en lui des désirs et des caprices sans nombre et de toute espèce, n’est-ce pas alors que

son gouvernement intérieur, d’oligarchique qu’il était, devient démocratique ?

Nécessairement.

Et comme l’État a changé de forme, quand l’une des deux factions a été assistée du dehors par des forces du même ordre qu’elle, ainsi ce jeune homme ne changera-t-il pas de mœurs, quand certaines de ses passions recevront le secours de passions analogues et de même nature.

Tout-a-fait.

Et si son père ou ses proches envoyaient de leur côté du secours à la faction des désirs oligarchiques, et employaient pour la soutenir les avis salutaires et les réprimandes, son cœur ne serait-il pas en proie à tous les troubles d’une guerre intestine ?

Comment en pourrait-il être autrement ?

Quelquefois la faction oligarchique l’emportera sur la faction démocratique : alors, une honte généreuse se réveillant en lui, les mauvais désirs sont en partie détruits, en partie mis en fuite, et tous ses sentiments se remettent en bon ordre.

Cela arrive quelquefois.

Mais bientôt à la place des désirs mis en fuite surviennent de nouveaux désirs de la même famille, qu’a laissé croître inaperçus, grandir et se multiplier la mauvaise éducation que le jeune homme a reçue de son père.

C’est l’ordinaire.

Ils l’entraînent de nouveau dans les mêmes compagnies, et par suite de ce commerce clandestin, ils vont se multipliant sans cesse.

Comment n’en serait-il pas ainsi ?

Enfin, ils s’emparent de la citadelle de l’âme de ce jeune homme, après s’être aperçus quelle est vide de science, de nobles exercices et de maximes vraies, garde la plus sûre de la raison des mortels, amis des dieux.

Sans aucun doute.

Au lieu de ces nobles milices, ce sont les maximes et les opinions fausses et présomptueuses qui accourent en foule et se jettent dans la place.

Cela est inévitable.

N’est-ce point alors qu’il retourne dans la première compagnie où on s’enivre de lotos[13], et ne rougit plus de son commerce intime avec elle ? S’il vient de la part de ses amis et de ses proches quelque renfort au parti de l’économie et des épargnes, les maximes présomptueuses fermant promptement les portes du château royal, refusent l’entrée au secours qu’on envoie, et n’admettent pas même la députation bienveillante des sages conseils des vieillards. Secondées d’une multitude de désirs pernicieux, elles s’assurent l’empire par la force ouverte ; et traitant la honte d’imbécillité, la proscrivent ignominieusement, chassent la tempérance avec outrage en lui donnant le nom de lâcheté, et exterminent la modération et la frugalité, qu’elles appellent rusticité et bassesse.

Oui vraiment.

Après avoir fait place nette, et purifié à leur manière l'âme du jeune homme qu'elles obsèdent, comme si elles l'initiaient aux grands mystères, elles ne tardent pas à y introduire avec un nombreux cortège, richement parés et la couronne sur la tête, l'insolence, l'anarchie, le libertinage et l'effronterie, chantant leurs louanges et les décorant de beaux noms : appelant l'insolence belles manières, l'anarchie liberté, le libertinage magnificence, l'effronterie courage. N'est-ce pas ainsi qu'un jeune homme accoutumé dès l'enfance à n'écouter que les désirs nécessaires, en vient à émanciper ou plutôt à laisser dominer en lui les désirs superflus et pernicieux ?

Cela est frappant.

Comment vit-il après cela ? Sans distinguer les désirs superflus des désirs nécessaires, il prodigue aux uns et aux autres son argent, ses soins et son temps. S'il est assez heureux pour ne pas porter trop loin ses désordres, et si, l'âge ayant un peu apaisé le tumulte de ses passions, il rappelle le parti qui a succombé et ne s'abandonne pas tout entier au parti vainqueur, il établit alors entre ses désirs une espèce d'égalité, et livre tour à tour son âme au premier à qui le sort est favorable, jusqu'à ce que ce désir soit satisfait ; puis il passe sous l'empire d'un autre, et ainsi de suite, n'en repoussant aucun, et les traitant tous également bien.

Tu as raison.

Que quelqu'un vienne lui dire qu'il y a des plaisirs de deux sortes : les uns, qui vont à la suite des désirs innocents et légitimes, les autres qui sont le fruit de désirs coupables ; qu'il faut s'attacher aux uns et les honorer, châtier et dompter les autres ; il ferme toutes les avenues de la citadelle à ce sage discours, et n'y répond qu'en branlant la tête, soutenant que

tous les plaisirs sont de même nature, et méritent d'être également recherchés.

Dans la disposition d'esprit où il est, c'est bien là ce qu'il doit faire.

Il vit donc au jour la journée dans cette complaisance pour le premier caprice qui se présente. Aujourd'hui il s'enivre et il lui faut des joueuses de flûte : demain il jeûne et ne boit que de l'eau ; tantôt il s'exerce au gymnase, tantôt il est oisif et n'a souci de rien ; quelquefois il est philosophe ; le plus souvent il est homme d'État, il se lance dans la politique, parle et agit à tort et à travers. Un jour, des gens de guerre lui font envie, et le voilà devenu guerrier : un autre jour ce sont des hommes de finances : le voilà qui se jette dans les affaires. En un mot, aucun ordre, aucune loi ne préside à sa conduite, et il ne cesse de mener cette vie qu'il appelle libre, agréable et fortunée.

Voilà au naturel la vie d'un ami de l'égalité.

Cet homme offrant en lui toutes sortes de contrastes et la réunion de presque tous les caractères, a, selon moi, tout l'agrément et toute la variété de l'État populaire ; et il n'est pas étonnant que tant de personnes de l'un et de l'autre sexe trouvent si beau un genre de vie où sont rassemblées toutes les espèces de gouvernements et de caractères.

Je le conçois.

C'est donc entendu. Mettons cet homme en regard de la démocratie, comme pouvant à bon droit être nommé démocratique.

C'est entendu.

Il nous reste désormais à considérer la plus belle forme de gouvernement et le plus beau caractère ; je veux dire la tyrannie et le tyran.

Fort bien.

Voyons donc, mon cher ami, comment se forme le gouvernement tyrannique ; et d'abord il est à peu près évident qu'il provient de la démocratie.

Cela est évident.

La manière dont la démocratie se forme de l'oligarchie, n'est-elle pas à peu près la même que celle dont la démocratie engendre la tyrannie ?

Comment ?

Ce qu'on regarde dans l'oligarchie comme le plus grand bien, ce qui même donne naissance à cette forme de gouvernement, ce sont les richesses excessives des particuliers : n'est-ce pas ?

Oui.

Et ce qui cause sa ruine, c'est le désir insatiable de ces richesses, et l'indifférence que la passion de s'enrichir inspire pour tout le reste ?

Cela est encore vrai.

Maintenant ce qui fait la ruine de l'État démocratique, n'est-ce pas aussi le désir insatiable de ce qu'il regarde comme son bien suprême ?

Quel bien ?

La liberté. En effet, dans un État démocratique, vous entendrez dire de toutes parts que la liberté est le plus précieux des biens ; et que pour cette raison, quiconque est né de condition libre ne saurait vivre convenablement dans un autre État.

Rien n’est plus ordinaire qu’un pareil langage.

Or, et c’est où j’en voulais venir, l’amour de la liberté porté à l’excès, et accompagné d’une indifférence extrême pour tout le reste, ne change-t-il pas enfin ce gouvernement et ne rend-il pas la tyrannie nécessaire ?

Comment donc ?

Lorsqu’un État démocratique, dévoré de la soif de la liberté, trouve à sa tête de mauvais échansons qui lui versent la liberté toute pure, outre mesure et jusqu’à l’enivrer ; alors si ceux qui gouvernent ne sont pas tout-à-fait complaisants et ne donnent pas au peuple de la liberté tant qu’il en veut, celui-ci les accuse et les châtie comme des traîtres et des partisans de l’oligarchie[14].

Oui, certes.

Ceux qui sont encore dociles à la voix des magistrats, il les outrage et les traite d’hommes serviles et sans caractère. Il loue et honore en particulier et en public les gouvernants qui ont L’air de gouvernés, et les gouvernés qui prennent l’air de gouvernants. N’est-il pas inévitable que dans un pareil État l’esprit de liberté s’étende à tout ?

Comment cela ne serait-il pas ?

Qu’il pénètre, mon cher ami, dans l’intérieur des familles, et qu’à la fin la contagion de l’anarchie gagne jusqu’aux animaux ?

Qu’entends-tu par là ?

Je veux dire que le père s’accoutume à traiter son enfant comme son égal, à le craindre même ; que celui-ci s’égale à son père et n’a ni respect ni crainte pour les auteurs de ses jours, parce qu’autrement sa liberté en souffrirait ; que les citoyens et les simples habitants et les étrangers même aspirent aux mêmes droits.

C’est bien là ce qui arrive.

Oui, et il arrive aussi d’autres misères telles que celles-ci. Sous un pareil gouvernement, le maître craint et ménage ses disciples ; ceux-ci se moquent de leurs maîtres et de leurs surveillants. En général les jeunes gens veulent aller de pair avec les vieillards, et lutter avec eux en propos et en actions. Les vieillards, de leur côté, descendent aux manières des jeunes gens, en affectent le ton léger et l’esprit badin, et imitent la jeunesse de peur d’avoir l’air fâcheux et despotique.

Tout-à-fait.

Mais le dernier excès de la liberté dans un État populaire, c’est quand les esclaves de l’un et de l’autre sexe ne sont pas moins libres que ceux qui les ont achetés. Et nous allions presque oublier de dire jusqu’où vont l’égalité et la liberté dans les rapports des femmes et des hommes.

Et pourquoi donc ne dirions-nous pas, selon l’expression d’Eschyle,

Tout ce qui nous vient maintenant à la bouche[15] ?

Sans doute, et c’est aussi ce que je fais. Il n’est pas jusqu’aux animaux à l’usage des hommes qui en vérité ne soient là plus libres que partout ailleurs ; c’est à ne pas le croire, si on ne l’a pas vu. Des petites chiennes y sont tout comme leurs maîtresses, suivant le proverbe ; les chevaux et les ânes, accoutumés à une allure fière et libre, s’en vont heurter ceux qu’ils rencontrent, si on ne leur cède le passage. Et ainsi du reste ; tout y respire la liberté.

Tu me racontes mon propre songe. Je ne vais jamais à la campagne, que cela ne m’arrive.

Or, vois-tu le résultat de tout ceci, combien les citoyens en deviennent ombrageux, au point de s’indigner et de se soulever à la moindre apparence de contrainte ? Ils en viennent à la fin, comme tu sais, jusqu’à ne tenir aucun compte des lois écrites ou non écrites, afin de n’avoir absolument aucun maître.

Je le sais parfaitement.

Eh bien, mon cher ami, c’est de ce jeune et beau gouvernement que naît la tyrannie, du moins à ce que je pense.

Bien jeune, en effet ; mais qu’arrive-t-il ensuite ?

Le même fléau qui a perdu l’oligarchie, prenant de nouvelles forces et de nouveaux accroissements à la faveur de la licence universelle, prépare l’esclavage à l’État démocratique : car tout excès amène volontiers l’excès contraire dans les saisons, dans les végétaux, dans nos corps, et dans les États tout comme ailleurs.

Cela doit être.

Ainsi dans un État comme dans un individu ce qui doit succéder à l’excès de la liberté c’est précisément l’excès de la servitude.

Cela doit être encore.

Par conséquent, ce qui doit être, c’est que la tyrannie ne prenne naissance d’aucun autre gouvernement que du gouvernement populaire ; c’est-à-dire qu’à la liberté la plus illimitée succède le despotisme le plus entier et le plus intolérable.

Tel est l’ordre même des choses.

Mais ce n’est pas là ce que tu demandes. Tu veux savoir quel est ce même fléau qui, s’attachant à la démocratie comme à l’oligarchie, conduit celle-là à la tyrannie.

Tu as raison.

Par ce fléau, j’entends cette foule de gens oisifs et prodigues, les uns plus courageux qui sont à la tête, les autres plus lâches qui vont à la suite. Nous les avons comparés les premiers à des frelons armés d’aiguillons, les seconds à des frelons sans aiguillon.

Et très justement.

Ces deux espèces d’hommes portent dans tout corps politique le même désordre que le phlegme et la bile dans le corps humain. Le législateur, en habile médecin de l’État, devra prendre par avance à leur égard les mêmes précautions que le sage cultivateur d’abeilles prend à l’égard des frelons. Son premier soin sera d’empêcher qu’ils ne s’introduisent dans la ruche ; et s’ils y pénètrent, il les détruira au plus tôt avec les alvéoles qu’ils ont infestés.

Non, il n’y a pas d’autre parti à prendre.

Pour concevoir plus clairement ce que nous voulons dire, suivons ce procédé.

Lequel ?

Divisons par la pensée l’État populaire en trois classes, dont en effet il est composé. La première est cette engeance qui, grâce à la licence publique, ne foisonne pas moins dans la démocratie que dans l’oligarchie.

D’accord.

Seulement elle y est beaucoup plus malfaisante.

Pour quelle raison ?

C’est que dans l’autre État, comme ces gens n’ont aucun crédit, et qu’on a soin de les écarter de toutes les charges, ils restent sans action et sans force ; au lieu que dans la démocratie, ce sont eux presque exclusivement qui sont à la tête des affaires. Les plus ardents parlent et agissent ; les autres, assis autour de la tribune, bourdonnent, et ferment la bouche à quiconque veut parler en sens contraire : de sorte que dans ce gouvernement toutes les affaires passent par leurs mains, à l’exception d’un très petit nombre.

Cela est vrai.

Il y a encore une autre classe qui est distincte de la multitude.

Quelle est-elle ?

Là où tout le monde travaille à s’enrichir, ceux qui sont les plus sages dans leur conduite sont aussi pour l’ordinaire les plus riches.

Cela doit être.

C’est de là, j’imagine, que les frelons tirent le plus de miel et le plus facilement.

Sans doute. Quel butin pourrait-on faire sur ceux qui ne possèdent que peu de chose ?

Aussi donne-t-on aux riches le nom d’herbe aux frelons.

Ordinairement.

La troisième classe, c’est le menu peuple, tous ceux qui travaillant de leurs bras sont étrangers aux affaires et ne possèdent presque rien. Dans la démocratie, cette classe est la plus nombreuse, et la plus puissante, lorsqu’elle se rassemble.

Oui. Mais elle ne se rassemble guère, s’il ne doit pas lui revenir pour sa part quelque peu de miel.

Et il lui en revient toutes les fois que les chefs trouvent moyen de s’emparer des biens des riches pour les distribuer au peuple, en gardant la meilleure part pour eux-mêmes.

C’est ainsi qu’il lui revient quelque chose. Cependant les riches qu’on dépouille sont bien obligés de se défendre ; ils s’adressent au peuple, et emploient tous les moyens pour se tirer d’embarras.

Sans contredit.

Les autres, de leur côté, les accusent, n’eussent-ils jamais songé à la moindre innovation, de conspirer contre le peuple et de vouloir l’oligarchie.

Ils n’y manquent pas.

Mais à la fin, lorsque ceux-ci voient le peuple, moins par mauvaise volonté que par ignorance, et séduit par les artifices de leurs calomniateurs, disposé à leur faire injustice, alors, bon gré malgré, ils deviennent en effet oligarchiques. Ce n'est point leur faute, mais celle de ce frelon qui, les piquant de son aiguillon, les pousse à cette extrémité.

Assurément.

Alors viennent les poursuites, les procès, les luttes des partis.

Oui.

Maintenant, n'est-il pas ordinaire au peuple d'avoir quelqu'un à qui il confie particulièrement ses intérêts et qu'il travaille à agrandir et à rendre puissant ?

Oui.

Il est évident que c'est de la tige de ces protecteurs du peuple que naît le tyran, et non d'ailleurs.

La chose est manifeste.

Mais, par où le protecteur du peuple commence-t-il à en devenir le tyran ? N'est-ce pas évidemment lorsqu'il commence à lui arriver quelque chose de semblable à ce qui se passe, dit-on, dans le temple de Jupiter Lycéen en Arcadie[16] ?

Que dit-on qu'il s'y passe ?

On dit que celui qui a goûté des entrailles d'une créature humaine mêlées à celles des autres victimes, se change inévitablement en loup. Ne l'aurais-tu pas entendu dire ?

Oui.

De même lorsque le chef du peuple, assuré du dévouement de la multitude, trempe ses mains dans le sang de ses concitoyens ; quand sur des accusations injustes, suivant la marche ordinaire, il traîne ses adversaires devant les tribunaux pour les faire périr odieusement ; qu'il abreuve sa langue et sa bouche impie du sang de ses proches, qu'il exile et qu'il tue, et montre à la multitude l'image de l'abolition des dettes et d'un nouveau partage des terres ; n'est-ce pas dès lors pour cet homme une nécessité et comme une loi du destin de périr de la main de ses ennemis ou de devenir tyran et de se changer en loup ?

Il n'y a pas de milieu.

Le voilà donc en guerre ouverte avec tous ceux qui ont de la fortune ?

Oui.

Supposez qu'on parvienne à le chasser, mais qu'il revienne malgré ses ennemis, ne revient-il pas tyran achevé ?

Certainement.

Mais si les riches ne peuvent ni le chasser, ni le faire périr en le décriant parmi le peuple, ils conspirent sourdement contre sa vie.

C'est ce qui a lieu volontiers.

Arrivé là, l'ambitieux, à l'exemple[17] de tous ceux qui en sont venus comme lui à ces extrémités, adresse au peuple la fameuse requête du tyran : il lui demande une garde, afin que le défenseur du peuple soit en sûreté.

Oui vraiment.

Et le peuple la lui donne, craignant tout pour son défenseur, et en parfaite sécurité pour lui-même.

A merveille.

C’est en ce moment, mon cher ami, que tout homme qui a de la fortune, et qui est suspect par conséquent d’être un ennemi du peuple, prend le parti que conseillait l’oracle à Crésus[18] :

> Il s’enfuit vers l’Hermus au lit pierreux,
> Quitte la patrie et ne craint pas le reproche de lâcheté.

Fort bien ; car il ne l’aurait pas craint deux fois.

En effet, s’il est pris dans sa fuite, il lui en coûte la vie.

Nécessairement.

En attendant, notre protecteur du peuple ne s’endort pas dans sa grandeur[19] ; il monte ouvertement sur le char de l’État, écrase une foule de victimes, et de protecteur du peuple devient un tyran.

Il faut s’y attendre.

A présent, considérons quelle est sa félicité propre, et celle de l’État où s’est rencontré un semblable mortel.

Je le veux bien.

D’abord dans les premiers jours de sa domination, n’accueille-t-il pas d’un sourire et d’un air gracieux tous ceux qu’il rencontre ? Il assure qu’il n’est pas un tyran, il est prodigue de grandes promesses en public et en particulier, il affranchit des

débiteurs, partage des terres entre le peuple et ses favoris, et affecte envers tous la bienveillance et l'affabilité.

C'est probable.

Quand il en a fini avec ses ennemis du dehors, en s'arrangeant avec les uns, en ruinant les autres, et qu'il a mis son pouvoir à l'abri de ce côté, il a soin de susciter toujours quelques guerres, afin que le peuple ne puisse se passer d'un chef.

Cela doit être.

Afin encore qu'épuisés de contributions et appauvris, les citoyens ne songent qu'à leurs besoins de tous les jours, et deviennent moins dangereux pour lui[20].

C'est cela.

Et s'il en est qu'il soupçonne d'avoir le cœur trop haut pour plier sous ses volontés, c'est encore un excellent prétexte pour s'en défaire en les livrant à l'ennemi. Par toutes ces raisons, le tyran est donc toujours condamné à fomenter la guerre.

Oui.

Mais une pareille conduite ne peut manquer de lui attirer la haine des citoyens.

Sans doute.

Et n'arrivera-t-il pas que parmi ceux qui ont contribué à son élévation et qui ont du crédit, plusieurs s'échapperont en paroles hardies, soit entre eux, soit devant lui, et critiqueront ce qui se passe, ceux-là du moins qui auront le plus de courage ?

Il y a grande apparence.

Il faut donc que le tyran s’en défasse, s’il veut rester le maître, jusque là qu’il ne laisse subsister parmi les siens, non plus que parmi ses ennemis, un seul homme de quelque valeur.

Évidemment.

Il faut que son œil pénétrant s’applique à bien discerner qui a du courage, qui, de la grandeur d’âme, qui, de la prudence, qui, des richesses. Tel est son bonheur : il est réduit, qu’il le veuille ou non, à leur faire la guerre à tous et à leur tendre des pièges, jusqu’à ce qu’il ait purgé l’État.

Belle manière de le purger !

C’est juste le contraire des médecins, qui purgent le corps en ôtant ce qu’il y a de mauvais et en laissant ce qu’il y a de bon.

C’est là pour lui, à ce qu’il paraît, la condition du pouvoir suprême.

En vérité, n’est-ce pas une bien agréable alternative que celle de périr ou de vivre avec une foule d’hommes méprisables, dont encore il ne peut éviter la haine ?

Telle est pourtant la situation où il se trouve.

N’est-il pas vrai que plus il se rendra odieux à ses concitoyens par ses cruautés, plus il aura besoin d’une garde nombreuse et fidèle ?

Oui.

Mais où trouvera-t-il des gens fidèles ? D’où les fera-t-il venir ?

S’il leur offre un salaire, ils accourront en foule de toutes parts.

Je crois t’entendre, Adimante. Il lui viendra par essaims des frelons de tous les pays.

C’est bien là ce que je veux dire.

Mais pourquoi ne prendrait-il pas des gens du pays ?

Comment ?

En faisant entrer dans sa garde des esclaves qu’il affranchirait après les avoir enlevés à leurs maîtres.

Fort bien ; car ces esclaves seraient les plus dévoués de ses satellites.

Le sort du tyran est bien digne d’envie, si tels sont les amis et les familiers qu’elle lui impose, après qu’il aura détruit ceux dont nous avons parlé.

Voilà ses seuls amis.

Ces compagnons du tyran l’admirent ; ce sont là les nouveaux citoyens qui vivent avec lui, tandis que les honnêtes gens le haïssent et le fuient.

Cela doit être.

On n’a donc pas tort de vanter la tragédie comme une école de sagesse et particulièrement Euripide.

À quel propos dis-tu cela ?

C’est qu’Euripide a prononcé cette sentence d’un sens bien profond :

Les tyrans deviennent habiles par le commerce des habiles[21] ;

voulant dire évidemment que leur société ne se compose que de gens habiles.

Oui, il qualifie la tyrannie de divine, et autres choses semblables, lui et les autres poètes[22].

Aussi les poètes tragiques ont-ils l'esprit trop bien fait pour trouver mauvais que dans notre État, et dans tous ceux qui s'en rapprochent par leur constitution, on refuse de recevoir les chantres des tyrans.

Ceux d'entre eux qui seront un peu raisonnables, ne sauraient s'en offenser.

Quant aux autres États, ils peuvent les parcourir, y rassembler la multitude, et prenant à leurs gages des voix belles, fortes, insinuantes, y répandre le goût de la tyrannie et de la démocratie.

À merveille.

Et y gagner encore de l'argent et des honneurs, surtout auprès des tyrans, comme c'est naturel, et en second lieu auprès des démocraties. Mais à mesure qu'ils s'élèvent vers des gouvernements plus parfaits, leur gloire se lasse, manque d'haleine, et n'a plus la force d'avancer.

Tu as raison.

Mais ceci n'est qu'une digression. Revenons au tyran, et voyons comment il fera pour nourrir cette armée de satellites belle, nombreuse, mélangée et renouvelée à tout moment.

S'il y a dans l'État des temples riches, il les dépouillera ; et tant que les produits de la vente des choses sacrées ne seront

pas épuisés, il ne demandera pas au peuple de trop fortes contributions : cela est évident.

Mais quand ce fonds viendra à lui manquer ?

Alors il vivra du bien de son père, lui, ses convives, ses favoris et ses maîtresses.

J'entends : c'est-à-dire que le peuple qui a donné naissance au tyran, le nourrira lui et les siens.

Il le faudra bien.

Mais quoi ! si le peuple se fâchait à la fin, et lui disait qu'il n'est pas juste qu'un fils déjà grand et fort soit à charge à son père ; qu'au contraire, c'est à lui de pourvoir à l'entretien de son père ; qu'il ne l'a pas formé et élevé si haut pour se voir, aussitôt qu'il serait grand, l'esclave de ses esclaves, et pour le nourrir avec tous ces esclaves et ce ramas d'étrangers sans aveu : mais pour être affranchi, sous ses auspices, du joug des riches et de ceux qu'on appelle dans la société les honnêtes gens ; qu'ainsi il lui ordonne de se retirer avec ses amis, du même droit qu'un père chasse son fils de sa maison avec ses turbulents compagnons de débauche.

Alors, par Jupiter, le peuple verra quel enfant il a engendré, caressé, élevé, et que ceux qu'il prétend chasser sont plus forts que lui.

Que dis-tu ? quoi ! le tyran oserait faire violence à son père, et même le frapper, s'il ne cédait pas ?

Oui, car il l'a désarmé.

Le tyran est donc un fils ingrat, un parricide ; et nous voilà arrivés à ce que tout le monde appelle la tyrannie. Le peuple,

en voulant éviter, comme on dit, la fumée de la dépendance sous des hommes libres, tombe dans le feu du despotisme des esclaves, échangeant une liberté excessive et extravagante contre le plus dur et le plus amer esclavage.

C’est là en effet ce qui arrive.

Eh bien, Adimante, aurions-nous mauvaise grâce à dire que nous avons expliqué d’une manière satisfaisante le passage de la démocratie à la tyrannie, et les mœurs de ce gouvernement ?

L’explication est complète.

Notes

1. ↥ Locution proverbiale qui se trouve plusieurs fois dans Platon et qui est empruntée aux anciens poètes, *Iliade*, XXII, 126 ; *Odyssée*, XIX, 163 ; Hésiode, *Théogonie*, 35.
2. ↥ J'ai retranché ici, faute d'y pouvoir trouver un sens qui me satisfasse, la phrase célèbre sur les conditions de ce nombre géométrique. Voyez la note à la fin du volume.
3. ↥ *Les œuvres et les jours*, v.108 et suiv.
4. ↥ Voyez liv. IV, p.235 et suiv.
5. ↥ Allusion à l'ambition de Glaucon qui à peine âgé de quarante ans voulait se mêler des affaires publiques. Xénophon, *Mémoires*, III, 6.
6. ↥ Parodie d'un vers des *Sept devant Thèbes*, où un messager décrit successivement les héros postés devant chaque porte de la ville. Voyez v.555.
7. ↥ Voyez la critique qu'Aristote a faite de ce passage, *Polit.* V, 10, p.238. Ed. Schneider.
8. ↥ C'est-à-dire très peu nombreuse.
9. ↥ Comparaison imitée d'Hésiode, *Œuvres et jours*, v.300.
10. ↥ *Cyropédie*, II, 4, 6 ; description des insignes du Grand-Roi.
11. ↥ Allusion à Plutus, dieu des richesses, qui était aveugle.
12. ↥ Voyez le *Phédon*, t.1, p.185.
13. ↥ Voyez les notes à la fin du volume.
14. ↥ Cicéron a traduit tout ce passage, *De Republica*, I, 43.
15. ↥ On ignore à quelle tragédie d'Eschyle appartient ce vert qui était passé en proverbe.
16. ↥ Voyez dans Pausanias, VIII, 2, la fable de Lycaon changé en loup, après avoir immolé un enfant sur l'autel de Jupiter Lycéen.
17. ↥ Allusion à Pisistrate.

18. ↥ Hérodote, I, 55. Voyez aussi le Scoliaste.
19. ↥ Allusion à une expression d'Homère, *Iliade*, XVI, 776 ; *Odyssée*, XXIV, 39.
20. ↥ Aristote dit à peu près la même chose, *Politique*, V, 9.
21. ↥ Voyez la note du t. V, p. 247, et le Scholiaste.
22. ↥ Euripide, *Troyennes*, v. 1177.

LIVRE NEUVIÈME

Il nous reste à examiner le caractère du tyran dans l'individu, comment l'homme tyrannique naît de l'homme démocratique, quelles sont alors ses mœurs, et si son sort est heureux ou malheureux.

Oui, c'est l'homme tyrannique qui nous reste à examiner.

Sais-tu ce qui me manque encore ?

Quoi ?

Nous n'avons pas, ce me semble, assez nettement exposé la nature et les diverses espèces de désirs. Tant que ce point sera défectueux, nous n'arriverons à rien de clair.

Mais nous sommes à temps d'y revenir.

Sans doute. Voici ce que je suis bien aise de remarquer dans les désirs. Parmi les désirs et les plaisirs non nécessaires, j'en aperçois d'illégitimes qui naissent probablement dans l'âme de tous les hommes, mais qui, chez quelques-uns, réprimés par les lois et par d'autres désirs meilleurs, s'en vont tout-à-fait, grâce à la raison, ou demeurent faibles et en petit nombre, tandis que chez d'autres ils subsistent en plus grand nombre et plus forts.

De quels désirs parles-tu ?

Je parle de ceux qui se réveillent durant le sommeil, lorsque la partie de l'âme qui est raisonnable, pacifique et faite pour commander, est comme endormie ; et que la partie animale et

féroce, excitée par le vin et la bonne chère, se soulève, et repoussant le sommeil cherche à s'échapper et à satisfaire ses propres penchants. Elle ose tout alors, comme si elle avait secoué et rejeté toute honte et toute retenue ; l'inceste avec une mère ne l'arrête pas ; elle ne distingue ni dieu, ni homme, ni bête ; aucun meurtre, aucun affreux aliment ne lui fait horreur ; en un mot, il n'est point d'infamie, point d'extravagance dont elle ne soit capable.

Tu dis très vrai.

Mais lorsqu'un homme mène une vie sobre et réglée ; lorsqu'il se livre au sommeil, après avoir éveillé en lui la raison, l'avoir nourrie de nobles pensées, de spéculations élevées, et s'être entretenu avec lui-même ; lorsqu'il a évité d'affamer aussi bien que de rassasier le désir, afin que celui-ci se repose et ne vienne point troubler, de ses joies ou ses tristesses, le principe meilleur, mais qu'il le laisse, seul et dégagé, examiner et poursuivre d'une ardeur curieuse ce qu'il voudrait savoir du passé, du présent et même de l'avenir ; lorsque cet homme a eu soin aussi de maintenir en repos la colère, et qu'il se couche, le cœur tranquille et exempt de ressentiment contre qui que ce soit ; enfin, lorsque ses yeux se ferment, le principe de la sagesse seul en mouvement dans le silence des deux autres, en cet état, tu le sais, l'âme entre dans un rapport plus intime avec la vérité, et les visions des songes n'ont rien de criminel[1].

J'admets tout cela parfaitement.

Je me suis trop étendu peut être ; ce que nous voulons constater, c'est qu'il y a en chacun de nous, même dans ceux qui paraissent les plus modérés, une espèce de désirs cruels, intraitables, sans lois ; et c'est ce que les songes attestent. Vois si ce que je dis est vrai et si tu en tombes d'accord ?

J’en tombe d’accord.

Rappelle-toi maintenant le portrait que nous avons fait de l’homme démocratique. Nous disions que dans sa jeunesse il avait été élevé par un père parcimonieux, n’estimant que les désirs qui ont le gain pour objet, et se mettant peu en peine des désirs superflus qui se rapportent au luxe et aux plaisirs : n’est-ce pas ?

Oui.

Que jeté dans la compagnie de gens frivoles et livrés à ces désirs superflus dont je viens de parler, entraîné dans toutes leurs folies et adoptant leur manière d’être par aversion pour l’économie étroite de son père ; doué pourtant d’un meilleur naturel que ses corrupteurs, ce jeune homme, tiraillé de deux côtés opposés, avait pris un milieu, et s’était décidé à user de l’un et de l’autre système avec modération, selon lui, et à mener une vie également éloignée de la contrainte servile et du désordre qui ne connaît point de loi ; qu’ainsi d’oligarchique il était devenu démocratique.

Cela est vrai. Telle est bien l’idée que nous nous en sommes faite.

Donne à présent à cet homme devenu vieux un fils élevé dans des habitudes semblables.

Fort bien.

Imagine ensuite qu’il lui arrive la même chose qu’à son père, je veux dire qu’il se trouve entraîné à une vie licencieuse, vie de liberté par excellence au dire de ses guides ; que son père et ses proches prêtent main-forte aux désirs modérés, tandis que les autres secondent de tout leur pouvoir la faction contraire ; quand ces enchanteurs habiles qui possèdent le secret de faire

des tyrans, désespéreront de tout autre moyen de retenir ce jeune homme, ils feront naître en son cœur, par leurs artifices, l'amour de se mettre à la tête des désirs oisifs et prodigues, amour qui est une sorte de grand frelon ailé ; car crois-tu qu'un pareil amour soit autre chose ?

Non, rien autre chose.

Bientôt les autres désirs, ceux d'un caractère ardent, avec les parfums, les onguents recherchés, le vin, les fleurs, ainsi que les plaisirs sans frein qui sont toujours de la partie, viennent bourdonner autour de l'amour, le nourrissent, l'élèvent, et arment enfin le frelon de l'aiguillon de l'ambition ; alors, escorté de la folie et comme un forcené, ce tyran de l'âme immole tous les sentiments et les désirs honnêtes et pudiques qu'il peut trouver en lui-même, et s'applique à les en bannir, jusqu'à ce que toute sagesse ait fait place à une fureur inconnue.

Voilà bien comment se forme l'homme tyrannique.

N'est-ce pas pour cette raison que dès longtemps l'amour a été appelé tyran ?

Il y a toute apparence.

N'est-il pas vrai aussi que tout homme tombé dans l'ivresse a une disposition à la tyrannie ?

Oui.

De même encore un esprit dérangé et tombé en démence veut commander aux hommes et même aux dieux, et espère en être capable.

Assurément.

Ainsi, mon cher, rien ne manque à un homme pour être tyrannique, quand la nature ou l'éducation, ou l'une et l'autre ensemble, l'ont fait amoureux, ivrogne et fou.

Non rien vraiment.

Nous venons de voir comment se forme, selon toute vraisemblance, l'homme tyrannique. Mais comment vit-il ?

Je te répondrai comme on fait en plaisantant : *C'est toi qui me le diras.*

Je vais donc te le dire. J'imagine que ce sont désormais des fêtes, des banquets, des réjouissances et des courtisanes chez celui qui a laissé ce tyran d'amour pénétrer dans son âme et en gouverner tous les mouvements.

En peut-il être autrement ?

Chaque jour, chaque nuit ne germera-t-il pas au dedans de lui-même une foule de désirs indomptables et fort exigeants ?

Oui.

Ainsi, ses revenus, s'il en a, seront bientôt épuisés à les satisfaire.

Tout-à-fait.

Après cela viendront les emprunts, suivis de la dissipation de sa fortune.

Sans contredit.

Et lorsqu'il n'aura plus rien, n'est-il pas inévitable que cette foule de désirs qui s'agitent dans son âme comme dans leur nid, poussent des cris tumultueux, et que, pressé de leurs

aiguillons, et surtout de celui de l’amour, à qui tous les autres désirs servent pour ainsi dire d’escorte, il courra çà et là comme un forcené, cherchant de tous côtés quelque proie qu’il puisse surprendre par artifice ou ravir par force ?

Oui certes.

Ainsi, ce sera pour lui une nécessité de piller de tous côtés ou d’endurer les plus cruels chagrins.

Il n’y a pas de milieu.

Et comme les nouvelles passions survenues dans son cœur ont supplanté les anciennes et se sont enrichies de leurs dépouilles ; de même, quoique plus jeune, ne voudra-t-il pas usurper les droits de ses père et mère, et, après avoir dissipé sa part, leur enlever leur bien pour en faire largesse en son nom ?

Cela est très vraisemblable.

Et si ses parents ne lui cèdent point, n’essaiera-t-il pas d’abord contre eux le larcin et la fraude ?

Il le fera.

Si cette voie ne lui réussit pas, n’aura-t-il pas recours à la rapine et à la force ouverte ?

Je le pense.

Et si les pauvres vieilles gens font résistance, aura-t-il tant de réserve et de scrupule qu’il ne les traite un peu à la façon des tyrans ?

Pour moi, je ne suis pas fort rassuré sur le sort des parents de ce jeune homme-là.

Quoi donc, Adimante ! pour une courtisane, qui est à lui depuis hier, et à laquelle il ne tient que par un caprice ; ou pour quelque adolescent qu'il connaît à peine et qui n'est pour lui qu'un caprice aussi, tu crois qu'il irait jusqu'à porter la main sur sa mère, qui lui est chère depuis si longtemps et qui lui est unie par un lien si sacré, ou sur son vieux père, le plus ancien et le plus nécessaire des amis ; tu crois qu'il osera les asservir à cette fille, à cet enfant qu'il aura introduits dans la maison paternelle ?

Oui, je le crois.

C'est apparemment un grand bonheur d'avoir donné le jour à un fils de caractère tyrannique.

Il s'en faut bien.

Mais quoi ! lorsqu'il aura consumé tout le bien de ses père et mère, et que l'essaim des désirs qui s'est formé dans son cœur, s'y sera multiplié, ne sera-t-il pas réduit à forcer des maisons, à dépouiller de nuit des voyageurs, à piller des temples ? Cependant les sentiments d'honneur et de probité, qu'il avait dès l'enfance, disparaîtront devant les passions, nouvellement affranchies, qui servent de satellites à l'amour. Ces mêmes passions, qui à peine s'émancipaient la nuit dans ses songes, du temps que lui-même obéissait encore aux lois et à son père, à l'époque démocratique de sa vie ; aujourd'hui que le voilà sous le régime tyrannique de l'amour, elles le mettront sans cesse pendant la veille dans l'état où il se trouvait quelquefois en dormant. Aucun meurtre, aucun horrible festin, aucun crime ne l'arrêtera ; l'amour vivant dans son âme en véritable tyran, sans frein et sans loi, comme en étant le seul souverain, le traitera comme le tyran traite l'État où il règne, et le poussera à toutes les extrémités, pour qu'il trouve de quoi l'entretenir, lui et cette foule de passions tumultueuses qu'il

traîne à sa suite ; les unes venues de dehors par les mauvaises compagnies, les autres nées au dedans, et qui ont été déchaînées par leur propre audace ou affranchies par lui-même. N'est-ce pas là la vie que mènera ce jeune homme ?

Oui.

Or, si dans un État il ne se rencontre qu'un petit nombre d'hommes semblables, au milieu d'une population honnête, ils sortiront du pays pour aller se mettre au service de quelque tyran étranger, ou pour se vendre comme auxiliaires s'il y a guerre quelque part ; ou, s'il y a partout paix et tranquillité, ils resteront dans leur patrie et y commettront un grand nombre de petits maux.

Lesquels ?

Par exemple, voler, forcer des maisons, couper des bourses, dépouiller des passants, piller des temples, faire capture et trafic d'esclaves. S'ils savent parler, ils feront le métier d'accusateurs, de faux témoins, de prévaricateurs prêts à se vendre.

Voilà donc ce que tu appelles de petits maux, tant que ces hommes seront en petit nombre ?

Oui ; les petites choses ne sont telles que par comparaison avec les grandes ; et tous ces maux mis à côté de la dépravation et de la misère d'un État qui a affaire à un tyran, ne sont, comme on dit, que bagatelle. Mais quand il y a dans un État beaucoup d'hommes de ce caractère, et que leur parti venant à se grossir chaque jour de nombreux adhérents, ils sentent que la majorité est à eux ; ce sont eux qui, à l'aide de la démence populaire, engendrent le tyran, prenant pour cela

celui d’entre eux qui a dans son âme le tyran le plus puissant et le mieux escorté.

C’est en effet l’homme le plus propre au métier de tyran.

Passe encore, si on se soumet volontairement ; mais si on résiste, alors, tout comme il a maltraité son père et sa mère, il saura bien, s’il est le plus fort, corriger son pays, en y introduisant de jeunes amis, et en leur tenant asservis, contre les droits de l’ancienne affection, cette mère et ce père qu’on appelle la patrie[2]. C’est là qu’aboutiront les désirs du tyran.

Sans doute.

Maintenant n’est-il pas vrai que ces hommes encore dans la vie privée, et avant d’arriver au pouvoir, se conduisent de la sorte : ou bien ils ont des flatteurs prêts à leur obéir en tout, ou ils rampent eux-mêmes devant les autres, quand ils ont besoin d’eux, et n’hésitent pas à jouer tous les rôles pour montrer leur dévouement, sauf à leur devenir étrangers dès qu’ils ont obtenu ce qu’ils souhaitent ?

Rien n’est plus ordinaire.

Ils passent donc leur vie sans être amis de personne, sans cesse despotes ou esclaves ; pour la liberté et l’amitié véritable, le naturel tyrannique est condamné à ne jamais les connaître.

Cela est vrai.

Ne peut-on pas appeler ces hommes, avec raison, des hommes sans foi ?

Oui.

Et des hommes injustes à l’excès, si ce que nous avons décidé ensemble précédemment sur la nature de la justice, n’est pas une chimère ?

Et certes ce n’en est pas une.

Résumons donc le parfait scélérat : c’est celui qui réalise le portrait que nous venons de faire.

Tout-à-fait.

Ainsi ce doit être celui qui, avec le caractère le plus tyrannique qu’on puisse avoir, sera encore revêtu de l’autorité souveraine ; et plus il aura vécu de temps dans l’exercice de la tyrannie, plus il sera méchant.

C’est une conséquence nécessaire, dit Glaucon, prenant à son tour la parole.

Mais s’il est évidemment le plus méchant des hommes, continuai-je, n’en est-il pas évidemment aussi le plus malheureux ? Et ne sera-t-il pas en réalité d’autant plus longtemps et d’autant plus profondément méchant et malheureux, que sa tyrannie sera plus longue et plus absolue ? Après cela, permis à la multitude d’avoir à cet égard des opinions aussi nombreuses qu’elle-même.

Il n’en saurait être autrement.

Peut-on supposer que la ressemblance ne soit pas exacte de l’homme tyrannisé intérieurement avec l’État tyrannique, comme de l’homme moralement démocratique avec l’État analogue, et ainsi des autres ?

Eh bien ?

Par conséquent, ce qu'un État est par rapport à un autre État, soit pour la vertu soit pour le bonheur, un homme l'est par rapport à un autre homme.

Sans contredit.

Mais, dis-moi, quel est le rapport d'un État gouverné par un tyran à l'État gouverné par un roi[3], et tel que nous l'avons décrit d'abord ?

Ce sont exactement les deux contraires ; l'un est le meilleur, l'autre le pire.

Je ne te demanderai pas lequel des deux est le meilleur et le pire ; cela est évident : mais je te demande si tu juges que celui qui est le meilleur est aussi le plus heureux, et celui qui est le plus mauvais, le plus malheureux. N'allons pas nous laisser éblouir en considérant le tyran seul, qui après tout n'est qu'un individu, et le petit nombre de favoris qui l'environnent : entrons dans l'État, examinons-le tout entier, pénétrons et regardons partout, et prononçons ensuite sur ce que nous aurons vu.

Tu ne demandes rien que de juste. Il est évident pour tout le monde qu'il n'est point d'État plus malheureux que celui qui obéit à un tyran, ni de plus heureux que celui qui est gouverné par un roi.

Aurai-je tort de demander les mêmes précautions pour l'examen des individus ; de n'accorder le droit de prononcer sur leur compte qu'à celui qui peut pénétrer par la pensée dans l'intérieur de l'homme, qui, ne s'arrêtait pas comme un enfant aux apparences, n'est point ébloui de ces dehors fastueux dont le pouvoir tyrannique se revêt pour en imposer à la multitude, mais qui sait voir clair à travers tout cela ? Si donc je

prétendais que nous devons tous écouter ici celui qui d'abord serait un juge éclairé, et qui de plus aurait vécu sous le même toit avec des tyrans, qui les aurait vus dans leur intérieur, avec leurs familiers, dépouillés de leur pompe de théâtre, ou bien encore dans les moments de crises politiques ; si j'engageais l'homme instruit par cette expérience à prononcer sur le bonheur ou le malheur de la condition du tyran, comparée à celle des autres ? …

Tu ne saurais mieux faire.

Veux-tu que nous supposions pour un moment que nous sommes nous-mêmes en état de juger et que nous avons eu commerce avec des tyrans, afin que nous ayons quelqu'un qui réponde à nos interrogations ?

Je le veux bien.

Suis-moi donc et juge. Rappelle-toi la ressemblance qui existe entre l'État et l'individu, et les considérant l'un après l'autre, dis-moi quelle doit être leur situation à tous deux.

Voyons.

Pour commencer par l'État, diras-tu d'un État soumis à un tyran, qu'il est libre ou esclave ?

Je dis qu'il est esclave autant qu'on peut l'être.

Tu vois cependant dans cet État des gens maîtres de quelque chose et libres dans leurs actions.

J'en vois, mais en très petit nombre ; et, à dire vrai, la plus grande et la plus honorable partie des citoyens est réduite à un dur et honteux esclavage.

Si donc il en est de l’individu comme de l’État, n’est-ce pas une nécessité qu’il se passe en lui les mêmes choses, que la servitude et la bassesse fassent comme le fond de son âme, et que les meilleures parties de cette âme soient précisément celles qui subissent le joug, tandis qu’une petite minorité y domine, formée de la partie la plus méchante et la plus furieuse ?

Cela doit être.

Que diras-tu d’une âme en cet état ? qu’elle est libre ou esclave ?

Je dis qu’elle est esclave.

Mais un État esclave et dominé par un tyran, ne fait point ce qu’il veut.

Non certainement.

Ainsi, à l’examiner à fond, une âme tyrannisée ne fera pas non plus ce qu’elle veut ; mais sans cesse et violemment agitée par la passion, elle sera pleine de trouble et de repentir.

Sans doute.

L’État où règne le tyran est-il nécessairement riche ou pauvre ?

Il est pauvre.

Une âme tyrannisée est donc aussi nécessairement toujours pauvre et jamais rassasiée ?

Oui.

N’est-ce pas encore une nécessité, que cet État et cet individu soient dans des frayeurs continuelles ?

Assurément.

Crois-tu qu’on puisse trouver plus de plaintes, plus de sanglots, plus de gémissements et de douleurs amères dans quelque autre État ?

Non.

Ou dans quelque autre individu, plus que dans cet homme tyrannique que l’amour et tous les autres désirs rendent furieux ?

Je ne le crois pas.

Or, c’est en jetant les yeux sur tous ces maux et sur d’autres encore, que tu as jugé que cet État était le plus malheureux de tous les États.

N’ai-je pas eu raison ?

Oui ; mais que dis-tu maintenant de l’homme tyrannique, sous le même point de vue ?

Je dis que c’est le plus malheureux de tous les hommes.

Cette réponse n’est plus aussi vraie.

Pourquoi ?

Selon moi, il n’est pas encore aussi malheureux qu’on peut l’être.

Qui le sera donc ?

Tu trouveras peut-être celui-ci plus malheureux.

Lequel ?

Celui qui, né tyrannique, ne passe point sa vie dans une condition privée, mais qui est assez malheureux pour qu'un hasard funeste fasse de lui le tyran d'un État.

Sur ce que nous avons dit, je conjecture que tu as raison.

Cela peut être ; mais dans une matière de cette importance, où il ne s'agit de rien moins que d'examiner d'où dépend le bonheur et le malheur de la vie, il ne faut pas s'arrêter à des conjectures, mais procéder rigoureusement, comme je vais tâcher de le faire.

Fort bien.

Vois si je raisonne juste. Pour bien juger de la condition du tyran, il faut, je crois, l'envisager de cette manière.

De quelle manière ?

Il faut envisager le tyran comme un de ces riches particuliers qui ont beaucoup d'esclaves ; ils ont cela de commun avec lui qu'ils commandent à beaucoup de monde : toute la différence n'est que dans le nombre.

Cela est vrai.

Tu sais que ces particuliers vivent tranquilles, et ne craignent rien de la part de leurs esclaves.

Qu'en auraient-ils à craindre ?

Rien : mais en vois-tu la raison ?

Oui, c'est que l'État tout entier prête assistance à chaque citoyen.

A merveille. Mais si quelque dieu enlevant du sein de la cité un de ces hommes qui ont à leur service cinquante esclaves et davantage, avec sa femme et ses enfants, le transportait, ainsi que son bien et toute sa maison, dans un désert, où il n'aurait de secours à attendre d'aucun homme libre, ne serait-il pas dans une appréhension continuelle de périr de la main de ses esclaves, lui, sa femme et ses enfants ?

Certainement.

Il serait donc réduit à faire sa cour à quelques-uns d'entre eux, à les gagner à force de promesses, à les affranchir sans nécessité ; en un mot, à devenir le flatteur de ses esclaves.

Sans doute, à moins de périr.

Que serait-ce donc, si ce même dieu plaçait autour de sa demeure un grand nombre de gens déterminés à ne pas souffrir qu'aucun homme prétende avoir sur d'autres l'autorité d'un maître, et à punir du dernier supplice tous ceux qu'ils surprendraient en pareil cas ?

Environné de toutes parts de tant d'ennemis, il se trouverait plus que jamais dans une situation déplorable.

N'est-ce pas dans une semblable prison qu'est enchaîné le tyran, avec les craintes et les désirs de toute espèce auxquels il est en proie, tel enfin que nous l'avons dépeint ? Tout avide que soit son âme de jouissances nouvelles, seul de tous les citoyens, il ne peut ni voyager nulle part ni aller voir mille choses qui excitent la curiosité de tout le monde. Presque toujours enfermé dans sa demeure comme une femme, il porte envie à ses sujets, lorsqu'il apprend qu'ils font quelque voyage et qu'ils vont voir quelque objet intéressant.

Oui vraiment.

Tels sont les maux qui viennent accroître les souffrances de l’homme dont l’âme est mal gouvernée et que tu as jugé le plus malheureux des hommes, lorsque le sort l’arrache à la vie privée et l’élève à la condition de tyran : infortuné, incapable de se conduire lui-même, et qui aurait à conduire les autres, semblable à un malade qui, ne pouvant rien pour lui-même, au lieu de ne songer qu’à sa propre santé, serait contraint de passer sa vie à combattre comme un athlète.

Tu as raison, Socrate, et la comparaison est frappante.

Eh bien ! mon cher Glaucon, une telle situation n’est-elle pas la plus triste qu’on puisse imaginer, et la condition de tyran ne rend-elle pas encore plus malheureux celui qui, selon toi, était déjà le plus malheureux des hommes ?

J’en conviens.

Ainsi, en réalité, et quelle que soit l’apparence, le véritable tyran est un véritable esclave, un esclave condamné à la plus dure et à la plus basse servitude, et le flatteur des hommes les plus méchants. Loin de pouvoir rassasier ses désirs, il manque presque de tout et il est vraiment pauvre. Pour qui sait voir dans le fond de son âme, il passe sa vie dans une frayeur continuelle, en proie aux chagrins et aux angoisses[4]. Tel est cet homme, s’il est vrai que sa condition ressemble à celle de l’État dont il est le maître : or, elle y ressemble, n’est-ce pas ?

Oui.

Ajoutons à tout cela ce que nous avons déjà dit, que le pouvoir suprême le rend chaque jour nécessairement plus envieux, plus perfide, plus injuste, plus impie, plus disposé à loger et à nourrir tous les vices ; que, par toutes ces raisons, il est le plus

malheureux de tous les hommes, et qu’ensuite il rend semblables à lui ceux qui l’approchent.

Nul homme de bon sens ne te contredira.

Allons, et, comme le juge d’un concours, détermine le premier rang, le second et ainsi de suite, par rapport au bonheur, entre ces cinq caractères, le royal, le timocratique, l’oligarchique, le démocratique, le tyrannique.

Le jugement est facile à prononcer. Je les range comme les chœurs, dans leur ordre d’entrée en scène, par rapport à la vertu et au vice, au bonheur et à son contraire.

Veux-tu que nous fassions venir un héraut, ou que je publie moi-même à haute voix que le fils d’Ariston a prononcé ce jugement que le plus heureux des hommes c’est le plus juste et le plus vertueux, celui dont l’âme est la plus royale, et qui règne sur lui-même ; et que le plus malheureux est le plus injuste et le plus méchant, c’est-à-dire celui qui étant du caractère le plus tyrannique, exerce sur lui-même et sur l’État tout entier la plus absolue tyrannie ?

Je te permets de le publier.

Ajouterai-je dans cette proclamation, qu’ils soient connus pour ce qu’ils sont ou qu’ils ne le soient de personne au monde, hommes ni dieux ?

Tu peux l’ajouter.

Ainsi voilà une première démonstration trouvée. Celle-ci sera la seconde, si elle te convient.

Laquelle ?

Si, comme l’État est partagé en trois corps, l’âme de chacun de nous est aussi divisée en trois parties, il y a lieu, ce me semble, à tirer de là une nouvelle démonstration.

Dis-la-nous.

La voici. À ces trois parties de l’âme répondent trois espèces de plaisirs, qui sont propres à chacune d’elles ; de là également trois ordres de désirs et de dominations.

Explique-toi.

La première des parties de l’âme, disions-nous, est celle par qui l’homme connaît ; la seconde, celle qui le rend irascible ; la troisième a trop de formes différentes pour pouvoir être comprise sous un nom particulier ; mais nous l’avons désignée par ce qu’il y a de remarquable et de prédominant en elle ; nous l’avons nommée faculté de désirer, à cause de la violence des désirs qui nous portent vers le manger, le boire, l’amour, et au très plaisirs semblables ; nous l’avons aussi nommée amie de l’argent, parce que l’argent est le moyen le plus efficace de satisfaire ces sortes de désirs.

Et nous avons eu raison.

Si donc nous ajoutions que le plaisir propre à cette faculté est le plaisir du gain, ne serait-ce pas la résumer dans son caractère général, et adopter un langage très clair pour nous, que de la désigner par cet endroit ? Ainsi, en l’appelant amie de l’argent et du gain, l’appellerons-nous convenablement ?

Oui, ce me semble.

Dirons-nous de cette autre faculté de l’âme qui la rend irascible, qu’elle ne cesse de nous porter de toutes ses forces à dominer, à l’emporter sur les autres, à acquérir de la gloire ?

Pourquoi pas ?

Ne sera-t-il pas juste aussi de l'appeler amie de l'intrigue et ambitieuse ?

Très juste.

Quant à la faculté qui connaît, il est évident qu'elle tend sans cesse et tout entière à connaître la vérité partout où elle est, et qu'elle se met peu en peine des richesses et de la gloire.

Cela est certain.

Si donc nous l'appelons amie de l'instruction et philosophique, lui donnerons-nous les noms qui lui conviennent[5] ?

Assurément.

N'est-il pas encore vrai que dans les âmes telle ou telle partie domine à l'exclusion des autres ?

Oui.

C'est pour cela que nous disons qu'il y a trois principaux caractères d'hommes, le philosophe, l'ambitieux, l'intéressé.

Fort bien.

Et trois espèces de plaisirs analogues à chacun de ces caractères.

En effet.

Si tu demandais à chacun de ces hommes en particulier, quelle est la vie la plus heureuse, tu n'ignores pas que chacun d'eux vanterait principalement la sienne. L'homme intéressé dira que les plaisirs de la science et des honneurs ne sont rien en

comparaison du plaisir du gain, à moins qu'on ne fasse argent de la science et des honneurs.

Ce sera là son langage.

De son côté, que dira l'ambitieux ? Ne traitera-t-il pas de bassesse le plaisir que donnent les richesses, et de vaine fumée celui qui revient de l'étude des sciences, quand cette étude ne conduit à rien ?

Il n'y manquera pas.

Quant au philosophe, disons qu'en comparant les autres plaisirs à celui qu'il éprouve à découvrir la vérité et à multiplier sans cesse ses connaissances par de semblables découvertes, il trouve que ces prétendus plaisirs n'en contiennent pas beaucoup, et s'il les appelle réellement nécessaires, c'est en ce sens qu'il n'y songerait en aucune façon sans la nécessité qui l'oblige à en user.

Sûrement, il doit l'entendre ainsi.

Maintenant, puisqu'il est question de décider lequel de ces trois genres de plaisir et de vie est, je ne dis pas le plus honnête et le meilleur en soi, mais le plus agréable et le moins mêlé de peines ; comment, entre ces prétentions opposées, pourrons-nous savoir de quel côté se trouve la vérité ?

Je ne saurais le dire.

Voyons la chose de cette manière : Quelles sont les conditions requises pour bien juger ? N'est-ce pas l'expérience, la réflexion, le raisonnement ? Existe-t-il de meilleurs moyens de juger que ceux-là ?

Non.

Or, lequel de nos trois hommes a le plus d'expérience des trois genres de plaisir dont nous venons de parler ? Crois-tu que l'homme intéressé, s'il s'appliquait à la connaissance du vrai, fût plus capable d'éprouver le plaisir de la science que le philosophe le plaisir du gain ?

Il s'en faut de beaucoup ; car enfin c'est une nécessité pour le philosophe de goûter, dès l'enfance, d'autres plaisirs que ceux de l'intelligence ; au lieu que si l'homme intéressé s'avise d'étudier la vérité, il n'y a nulle nécessité pour lui qu'il goûte toute la douceur de ce plaisir et qu'il en acquière l'expérience ; je dis même que, le voulût-il, cela ne lui serait point aisé.

Ainsi le philosophe a bien plus l'expérience de l'un et l'autre de ces plaisirs, que l'homme intéressé.

Assurément.

Et comparé à l'ambitieux, a-t-il moins l'expérience du plaisir attaché aux honneurs que l'ambitieux celle du plaisir qui suit la sagesse ?

Chacun de ces trois hommes est sûr d'être honoré, s'il parvient au but qu'il se propose ; car le riche, le brave, le sage, sont tous trois honorés de la multitude, en sorte que tous trois ont l'expérience du plaisir qui en revient. Mais il est impossible qu'aucun autre que le philosophe goûte le plaisir attaché à la contemplation de l'essence des choses.

Par conséquent, sous le rapport de l'expérience, le philosophe est plus en état de juger que les deux autres.

Sans doute.

Lui seul sera donc capable de joindre aux lumières de l'expérience celles de la réflexion ?

Certainement.

Quant à l’instrument qui est la troisième condition pour juger, il n’est à l’usage particulier ni de l’intéressé, ni de l’ambitieux, mais du philosophe.

Quel instrument ?

N’avons-nous pas dit qu’il faut employer la raison dans les jugements ?

Oui.

Or, la raison est, à proprement parler, l’instrument du philosophe.

À la bonne heure.

Si la richesse et le gain étaient la plus juste règle pour bien juger de chaque chose, ce que l’homme intéressé estime ou méprise, serait en effet ce qu’il y a de plus digne d’estime ou de mépris.

J’en conviens.

Si c’étaient les honneurs, la victoire et le courage, ne faudrait-il pas s’en rapporter à la décision de l’homme ambitieux et querelleur ?

Cela est évident.

Mais puisque c’est à l’expérience, à la réflexion, à la raison qu’il appartient de prononcer… On ne peut s’empêcher de reconnaître que ce qui mérite l’estime du philosophe, de l’ami de la raison, est véritablement estimable.

Ainsi des trois plaisirs dont il s’agit, le plus doux est celui qui dépend de cette partie de l’âme par laquelle nous connaissons ; et l’homme en qui cette partie commande a la vie la plus heureuse.

Sans contredit ; et quand le sage vante le bonheur de son état, c’est avec l’autorité d’un véritable juge.

Quelle vie, quel plaisir mettra-t-il au second rang ?

Il est clair que ce sera le plaisir du guerrier et de l’ambitieux, qui approche beaucoup plus du sien que celui de l’homme intéressé.

Selon toute apparence, c’est à ce dernier qu’il assignera la dernière place.

Assurément.

Voilà donc deux démonstrations qui se succèdent, deux victoires que le juste remporte sur l’injuste. Voici maintenant la troisième, vraiment olympique, et en l’honneur de Jupiter Libérateur et Olympien[6] : c’est qu’à l’exception des plaisirs du sage, ceux des autres ne sont ni des plaisirs bien vrais, ni des plaisirs purs ; qu’au contraire, ce ne sont que des fantômes de plaisirs, comme je crois l’avoir entendu dire à quelqu’un d’entre les sages[7] ; or, une pareille défaite serait la plus complète et la plus décisive.

Oui ; mais comment le prouves-tu ?

Je le ferai, pourvu que tu me répondes pendant que je cherche avec toi.

Interroge.

Voyons. La douleur n’est-elle pas le contraire du plaisir ?

Oui.

N’est-ce pas aussi un état de l’âme que de n’éprouver ni plaisir ni douleur ?

Je le pense.

N’appelles-tu pas cela un état intermédiaire entre les deux autres, dans lequel l’âme se trouve à l’égard de l’un et de l’autre dans une sorte de repos ?

Oui.

Te rappelles-tu les discours que tiennent les malades dans les accès de leur mal ?

Quels discours ?

Qu’il n’est rien de plus agréable que la santé ; mais qu’ils n’en connaissaient pas tout le prix avant d’être malades.

Je m’en souviens.

N’entends-tu pas dire à ceux qui éprouvent quelque violente douleur, qu’il n’est rien de plus doux que de ne plus sentir de douleur ?

Cela est vrai.

Et tu conçois, je pense, beaucoup d’autres circonstances semblables où les hommes qui souffrent regardent comme le plus grand bonheur, non le plaisir lui-même, mais la cessation de la douleur et le sentiment du repos.

C’est qu’alors peut-être le repos devient doux et aimable.

Par la même raison, la cessation du plaisir doit être une douleur pour celui qui éprouvait auparavant du plaisir.

Peut-être.

Ainsi, ce calme de l’âme que nous disions tout à l’heure tenir le milieu entre le plaisir et la douleur, nous semble à présent être l’un et l’autre.

Il en a l’air.

Mais est-il possible que ce qui n’est ni l’un ni l’autre, soit tout ensemble l’un et l’autre ?

Je ne le pense pas.

Le plaisir et la douleur ne sont-ils pas l’un et l’autre un mouvement de l’âme ?

Oui.

Or, ne venons-nous pas de reconnaître que cet état où l’on ne sent ni plaisir ni douleur, est un repos de l’âme et quelque chose d’intermédiaire entre ces deux sentiments ?

Il est vrai.

Comment donc peut-on croire raisonnablement que la négation de la douleur soit un plaisir, et la négation du plaisir une douleur ?

On ne le peut pas.

Par conséquent, cet état n’est en lui-même ni agréable ni fâcheux ; mais on le juge agréable par opposition avec la douleur, et fâcheux par opposition avec le plaisir. Dans tous ces fantômes il n’y a point de plaisir réel ; ce n’est qu’un prestige.

C’est du moins ce que le raisonnement démontre.

Maintenant, pour que tu ne sois plus tenté de croire qu'en cette vie la nature du plaisir et de la douleur se réduit à n'être, l'un que la cessation de la douleur, et l'autre que la cessation du plaisir, considère des plaisirs qui ne viennent à la suite d'aucune douleur.

Quels sont-ils et où les trouver ?

Ils sont en grand nombre et de différentes espèces. Par exemple, fais attention, je te prie, aux plaisirs de l'odorat. Ceux-là se produisent immédiatement, avec une vivacité inexprimable, sans avoir été précédés d'aucune douleur, et lorsqu'ils viennent à cesser, ils ne laissent aucune douleur après eux.

Cela est très vrai.

Ne nous laissons donc pas persuader qu'il puisse y avoir un plaisir pur ou une douleur pure là où il n'y aurait qu'une cessation de douleur ou de plaisir.

Non.

Et pourtant ceux des plaisirs, qui passent dans l'âme par le corps, c'est-à-dire peut-être les plus nombreux et les plus vifs, sont de cette nature : ce sont de véritables cessations de douleur.

J'en conviens.

N'en est-il pas de même de ces plaisirs et de ces douleurs anticipés que cause l'attente ?

Oui.

Sais-tu ce qu'on doit penser de ces plaisirs, et à quoi on peut les comparer ?

À quoi ?

Tu admets probablement dans les choses un haut, un bas et un milieu ?

Eh bien ?

Quelqu'un qui passe d'une position inférieure à une région moyenne, ne doit-il pas se figurer qu'il monte en haut ? Et lorsque étant arrivé au milieu il viendrait à jeter les yeux sur le terme d'où il est parti, quelle autre pensée pourrait-il avoir, sinon qu'il est en haut, parce qu'il n'a pas encore vu la région véritablement haute ?

Je ne crois pas qu'il pût s'imaginer autre chose.

Et si de là il retombait, il croirait retourner vers le bas, et sans doute il ne se tromperait point.

Non.

Toute son erreur résulterait de l'ignorance où il est de ce qui est véritablement en haut, au milieu et en bas.

Évidemment.

Est-il donc surprenant que des hommes qui ne connaissent pas la vérité se forment des idées fausses de mille choses, entre autres du plaisir, de la douleur, et de ce qui tient le milieu entre l'un et l'autre ? Ainsi, lorsqu'ils passent à la douleur, ils croient souffrir et souffrent en effet ; mais lorsque de la douleur ils passent à l'état intermédiaire, ils se persuadent qu'ils sont arrivés au terme et à la possession d'un plaisir positif, trompés, dans leur ignorance du vrai plaisir, par le rapport qu'ils aperçoivent entre la douleur et l'exemption de

douleur, tout comme si, ne connaissant pas la couleur blanche, ils comparaient du noir avec du gris.

Je ne suis nullement surpris de cela ; je le serais beaucoup plus qu'il en fût différemment.

Bien. Réfléchis maintenant sur ce que je vais dire. La faim, la soif et les autres besoins naturels, ne forment-ils pas des espèces de vides dans le corps ?

Oui.

Pareillement l'ignorance et la déraison ne sont-elles pas un vide dans l'âme ?

Soit.

Ne remplit-on pas la première sorte de vide en prenant de la nourriture, et la seconde en acquérant de l'intelligence ?

Oui.

Quelle est la plénitude la plus réelle, celle qui provient de choses qui ont plus de réalité, ou celle qui provient de choses qui en ont moins ?

Il est évident que c'est la première.

Or, le pain, la boisson, les viandes, en général tout ce qui nourrit le corps, participe-t-il à la pure essence plus que les opinions vraies, la science, l'intelligence, en un mot, toutes les vertus ? Voici comment tu peux en juger. Ce qui provient de la vérité, de l'essence immortelle et immuable ; ce qui offre en soi-même ces caractères et se produit en un sujet semblable, n'a-t-il pas plus de réalité que ce qui vient de choses périssables, toujours changeantes, et se produit en un sujet de même nature ?

Ce qui tient de l’essence immuable a incomparablement plus de réalité.

Mais l’essence immuable participe-t-elle de l’existence plus que de la science ?

Non.

Ou plus que de la vérité ?

Non plus.

Et si elle avait moins de vérité, elle aurait moins d’existence ?

Nécessairement.

Donc, en général, tout ce qui sert à l’entretien du corps participe moins de la vérité et de l’existence, que ce qui sert à l’entretien de l’âme.

Sans difficulté.

Le corps lui-même comparé à l’âme n’est-il pas dans ce cas ?

Oui.

Donc la plénitude de l’âme est plus réelle que celle du corps, à proportion que l’âme elle-même a plus de vérité que le corps, et que ce qui sert à la remplir en a aussi davantage.

Tout-à-fait.

Par conséquent, si le plaisir consiste à se remplir de choses conformes à sa nature, ce qui est capable de se remplir de choses qui ont plus de réalité, doit goûter un plaisir plus vrai et plus solide ; et ce qui participe à des choses moins réelles, doit être rempli d’une manière moins vraie et moins solide, et ne goûter qu’un plaisir moins sûr et moins vrai.

La conséquence est nécessaire.

Ainsi, ceux qui ne connaissent ni la sagesse ni la vertu, qui sont toujours dans les festins et les autres plaisirs sensuels, passent sans cesse de la basse région à la moyenne et de la moyenne à la basse. Ils sont toute leur vie errants entre ces deux termes, sans pouvoir jamais les franchir. Jamais ils ne se sont élevés jusqu'à la haute région ; ils n'ont pas même porté leurs regards jusque là ; ils n'ont point été véritablement remplis par la possession de ce qui est ; jamais ils n'ont goûté une joie pure et solide. Mais toujours penchés vers la terre, les yeux toujours fixés sur leur pâture comme les animaux, ils se livrent brutalement à la bonne chère et à l'amour ; et dans leur avidité jalouse, ils en viennent aux coups de cornes et aux ruades, et finissent par s'entre-tuer avec leurs cornes et leurs sabots de fer, grâce à la fureur d'appétits insatiables ; parce qu'ils ne songent à se remplir ni d'objets réels ni dans cette partie d'eux-mêmes qui tient de l'Être et qui est capable d'une vraie plénitude.

C'est parler en oracle ; et voilà, Socrate, une image frappante de la vie que mènent la plupart des hommes.

N'est-ce donc pas une nécessité pour eux de goûter seulement des plaisirs mêlés de douleurs, vains fantômes du plaisir véritable, qui ne prennent de couleur et d'éclat que par leur rapprochement, et dont l'aspect imposteur excite alors dans l'âme des insensés des transports d'amour si violents qu'ils se battent pour les posséder, comme le fantôme d'Hélène pour lequel les Troyens se battirent, selon Stésichore[8], faute de connaître l'Hélène véritable ?

Il est impossible que cela soit autrement.

Mais quoi ! la même chose n’arrive-t-elle pas à l’égard de cette partie de l’âme où réside le courage ; lorsque l’homme porté à la jalousie par l’ambition, à la violence par l’esprit de querelle, à la colère par l’humeur hautaine et intraitable, se livre aux mêmes fureurs, en cherchant à tout prix, sans réflexion et sans discernement, une vaine plénitude d’honneur, de victoire et de vengeance ?

Oui, la même chose doit nécessairement arriver.

Ne pouvons-nous encore avancer hardiment que nos désirs ambitieux et avares, qui, se laissant guider par la science et la raison, poursuivent sous leur conduite les plaisirs que leur indique la sagesse, atteindront alors les plaisirs les plus vrais qu’il leur soit permis d’atteindre, parce que c’est la vérité qui les guide, et des plaisirs conformes à leur nature, parce que ce qu’il y a de meilleur à chaque chose, est aussi ce qui a le plus de conformité avec sa nature[9] ?

Rien de plus vrai.

Lors donc que l’âme marche toute entière à la suite de l’élément philosophique, et qu’il ne s’élève en elle aucune sédition ; outre que chacune de ses parties se tient dans les limites de ses fonctions et du bon ordre, elle a encore la jouissance des plaisirs qui lui sont propres, des plaisirs les plus purs et les plus vrais dont elle puisse jouir.

Sans doute.

Au lieu que, quand une des deux autres parties obtient le pouvoir, il arrive de là, en premier lieu, qu’elle ne peut se procurer le plaisir qui lui convient ; en second lieu, qu’elle oblige les autres parties à poursuivre des plaisirs faux et qui leur sont étrangers.

Cela est certain.

Ce qui s’éloigne davantage de la philosophie et de la raison, est aussi plus capable de produire ces funestes effets.

Assurément.

Mais ce qui s’écarte davantage de l’ordre et de la loi, ne s’écarte-t-il pas de la raison dans la même proportion ?

Cela est évident.

Et ne sont-ce pas les désirs amoureux et tyranniques qui ont été trouvés s’en écarter davantage ?

Oui.

Et les désirs modérés et monarchiques s’en écarter le moins ?

Oui.

Par conséquent, le tyran sera le plus éloigné du plaisir véritable et propre de l’homme ; au lieu que le roi en approchera d’aussi près qu’il est possible.

Fort bien.

La condition du tyran sera donc la moins agréable, et celle du roi la plus agréable qu’on puisse imaginer ?

Cela est incontestable.

Sais-tu de combien la condition du tyran est moins agréable que celle du roi ?

Si tu me le dis.

Il y a, selon nous, trois espèces de plaisirs, l’une vraie, les deux autres fausses : or, le tyran, placé au terme extrême des plaisirs faux, le tyran qui a renoncé à la loi et à la raison, qui vit entouré d’un cortège de voluptés serviles ; de combien s’en faut-il qu’il égale l’autre en véritable plaisir, voilà ce qu’il n’est point aisé de déterminer, si ce n’est peut-être de cette manière.

De quelle manière ?

Le tyran est le troisième après l’homme oligarchique, car entre eux se trouve l’homme démocratique.

Oui.

Par conséquent, si ce que nous avons dit tout à l’heure est vrai, le fantôme de plaisir dont jouit le tyran est trois fois plus éloigné de la vérité, que celui dont jouit l’homme oligarchique.

Cela est ainsi.

Mais si nous comptons pour un seul l’homme royal et l’homme aristocratique, l’oligarchique est aussi le troisième après lui[10].

Il l’est en effet.

Le tyran est donc éloigné du vrai plaisir, le triple du triple.

Évidemment.

Par conséquent, le fantôme de plaisir du tyran, à le considérer selon sa longueur, peut être exprimé par un nombre plan.

Oui.

Or, en multipliant cette longueur par elle-même, et l'élevant à la troisième puissance, il est aisé de voir combien le plaisir du tyran est éloigné du véritable.

Rien de plus aisé pour un calculateur.

Maintenant si l'on renverse cette progression, et qu'on cherche de combien le plaisir du roi est plus vrai que celui du tyran, on trouvera, le calcul fait, que la condition du roi est sept cent vingt-neuf fois plus agréable que celle du tyran, et que cette dernière est plus pénible dans la même proportion[11].

Tu viens de trouver par un calcul tout-à-fait surprenant l'intervalle qui sépare le juste de l'injuste, sous le rapport du plaisir et de la douleur.

Ce nombre exprime au juste la différence de leur condition, si toutefois tout s'accorde de part et d'autre, les jours, les nuits, les mois et les années.

Tout s'accorde de part et d'autre.

Mais si la condition de l'homme juste et vertueux surpasse si fort en plaisir celle de l'homme injuste et méchant, ne la surpassera-t-elle pas à un degré infiniment plus élevé, en décence, en beauté et en mérite ?

Oui, certes.

Maintenant puisque nous en sommes venus ici, reprenons ce qui a été dit au commencement[12] et a donné occasion à cet entretien. On disait, ce me semble, que l'injustice était avantageuse au parfait scélérat, pourvu qu'il passât pour honnête homme. N'est-ce pas ainsi qu'on s'est exprimé ?

Oui.

C’est donc à notre premier adversaire[13] qu’il en faut revenir, à présent que nous sommes d’accord sur les effets que produisent les actions justes et injustes.

Eh bien, que lui dirons-nous ?

Pour montrer à celui qui a avancé cette maxime quelle en est la valeur, formons par la pensée une image de l’âme.

Quelle espèce d’image ?

Une image faite sur le modèle de la Chimère, de Scylla, de Cerbère, et de cette foule de monstres dont nous parlent les anciennes traditions, et qu’elles nous représentent comme offrant en un seul individu la réunion de plusieurs espèces.

En effet, les anciennes traditions nous parlent de semblables créatures.

Compose d’abord un monstre formé de plusieurs espèces et garni de plusieurs têtes, les unes d’animaux paisibles, les autres de bêtes féroces, avec le pouvoir de faire naître toutes ces têtes et de les changer à son gré.

Un pareil ouvrage demande un artiste habile. Mais. comme la pensée se laisse manier avec plus de facilité que la cire, ou toute autre matière, voilà qui est fait.

Fais-moi maintenant deux autres figures, l’une d’un lion, l’autre d’un homme. Mais il faut que la première de ces trois images soit la plus grande, et la seconde ensuite.

Ceci est plus aisé ; j’y suis.

Joins ensemble ces trois images, de sorte qu’elles se tiennent et ne fassent qu’un tout.

Elles sont jointes.

Enfin, enveloppe tout cela dans l’image d’un seul être, d’un homme par exemple, de manière que celui qui ne pourrait voir l’intérieur et ne jugerait que sur l’apparence, le prendrait pour un être unique, pour un homme.

C’est fait.

Adressons-nous à présent à qui soutiendrait que pour l’homme ainsi fait, il est avantageux d’être injuste, et qu’il ne lui sert de rien d’être juste : n’est-ce pas, dirons-nous, comme si on prétendait qu’il lui est avantageux de nourrir avec soin et de fortifier le monstre à plusieurs têtes et le lion, et de laisser l’homme s’affaiblir et mourir de faim ; de sorte que les deux autres le traînent partout où ils voudront ; et n’est-ce pas affirmer qu’au lieu de les accoutumer à vivre ensemble en bon accord, il lui vaudrait mieux les laisser se battre, se mordre et se dévorer les uns les autres ?

Vanter l’injustice, c’est dire en effet tout cela.

Mais réciproquement dire que la justice est utile, n’est-ce pas déclarer que par ses discours et ses actions il faut travailler à rendre le véritable être humain enfermé dans l’homme, le plus fort possible, capable d’en user avec la bête à plusieurs têtes comme un sage laboureur, de nourrir et d’élever l’espèce pacifique, d’empêcher l’espèce féroce de croître, à l’aide de la force du lion ; enfin de donner à tous des soins communs, et de les maintenir en bonne intelligence entre eux et avec lui-même ?

Voilà bien ce que dit le partisan de la justice.

Il résulte de tout ceci, que celui qui fait l’éloge de la justice a raison, et que l’autre qui loue l’injustice a tort. En effet, qu’on

ait égard au plaisir, ou à la bonne renommée et à l'utilité, la vérité est tout entière du côté du partisan de la justice. Il n'y a rien de solide dans les discours de celui qui la blâme ; il n'a même aucune idée de la chose qu'il blâme.

Aucune, à ce qu'il me semble.

Comme son erreur n'est pas volontaire, tâchons doucement de le détromper. Mon cher ami, lui demanderons-nous, d'où vient la distinction établie entre l'honnête et le déshonnête ? N'est-ce point parce que l'un soumet la partie animale de notre nature à la partie humaine ou plutôt divine, et que l'autre assujettit à la partie sauvage celle qui est apprivoisée ? N'en conviendra-t-il pas ?

Oui, s'il veut m'en croire.

Dans ce point de vue, où est l'avantage pour quelqu'un de prendre de l'or injustement, s'il ne peut le faire sans assujettir la plus excellente partie de lui-même à la plus méprisable ? Quoi ! si pour de l'or il lui fallait sacrifier la liberté de son fils ou de sa fille, et les livrer à des maîtres durs et barbares, il croirait y perdre, dût-il acquérir par-là les plus grandes richesses ! Et quand ce qu'il y a en lui de plus divin est asservi sans pitié à ce qu'il y a de plus pervers et de plus ennemi des dieux, n'est-ce pas là pour lui le comble du malheur, et l'or qu'il reçoit à ce prix ne lui coûte-t-il pas beaucoup plus cher que ne coûta à Ériphile[14] le collier fatal pour lequel elle vendit la vie de son époux ?

Oui, certes beaucoup plus ; je réponds pour ton interlocuteur.

Si toujours on a condamné les mœurs licencieuses, n'est-ce pas, je te prie, parce qu'elles lâchent la bride à ce monstre énorme, terrible, à plusieurs têtes ?

Évidemment.

Pourquoi blâme-t-on l’arrogance et l’humeur irritable, sinon parce qu’on y voit grandir et se développer le naturel farouche du lion et du serpent ?

Sans doute.

Et le luxe et la mollesse, ce qui les fait blâmer, n’est-ce point l’affaiblissement et le relâchement de ce même naturel y dégénérant en lâcheté ?

Oui.

Si l’on blâme encore la flatterie et la bassesse, n’est-ce pas parce qu’elles asservissent le principe irascible et courageux à ce monstre turbulent, et que la soif insatiable des richesses l’avilissant dès sa jeunesse, change peu à peu le lion en singe ?

C’est cela.

Et l’état d’artisan et de manœuvre, d’où vient, dis-moi, qu’il emporte une sorte d’injure ? N’est-ce point parce qu’il suppose dans la meilleure des trois parties de l’homme une telle faiblesse, que ne pouvant prendre l’empire sur les deux autres, ces animaux dont nous avons parlé, elle est réduite à les servir et n’est capable que d’étudier les moyens de les satisfaire ?

Il y a toute apparence.

Si donc nous voulons donner à de pareils hommes un maître semblable à celui qui gouverne l’homme vertueux, n’exigerions-nous pas qu’ils obéissent aveuglément à cet homme, qui lui-même obéit intérieurement à la voix de Dieu ? Sans penser pour cela que l’obéissance doive tourner à leur

préjudice, comme, dans l’opinion de Thrasymaque, elle tourne au préjudice des sujets en général. Nous pensons au contraire qu’il n’est rien de plus avantageux à chacun que d’être gouverné par un maître sage et divin, soit que ce maître habite au dedans de nous-mêmes, ce qui serait le mieux, soit au moins qu’il gouverne de dehors ; afin que soumis au même régime, nous devenions tous amis, et semblables les uns aux autres, le plus possible.

Fort bien.

Et la loi ne montre-t-elle pas précisément cette même intention, elle qui prête également son secours à tous les membres de l’État ? Et n’est-ce pas là aussi notre but dans le gouvernement des enfants que nous tenons dans la dépendance, jusqu’à ce que nous ayons établi dans leur âme, comme dans un État, un gouvernement régulier, qui, cultivé par ce qu’il y a de meilleur en nous, devienne ce qu’il y a de meilleur en eux, le gardien et le maître de leur âme ; après quoi, nous les abandonnons à leurs propres lumières ?

Cela est vrai.

En quoi donc et sous quel rapport, mon cher Glaucon, dirons-nous qu’il soit avantageux de commettre quelque action injuste, licencieuse ou contraire à l’honnêteté, dût-on même, en devenant plus méchant, devenir plus riche ou plus considérable dans le monde ?

Sous aucun rapport.

Enfin, comment prétendre qu’il soit avantageux à l’homme coupable de ne point paraître tel, et de ne pas subir son châtiment ? L’impunité ne rend-elle pas le méchant plus méchant encore ? Au lieu que, quand le crime est découvert et

puni, la partie féroce s’adoucit ; la partie raisonnable redevient libre, et l’âme entière, rendue au régime du principe meilleur, s’élève, en acquérant la tempérance, la justice et la prudence, à un état supérieur à celui du corps qui acquerrait la force, la beauté et la santé, de toute la supériorité de l’âme elle-même sur le corps ?

Tu as raison.

Tel sera donc le but auquel tout homme sensé devra rapporter toutes les actions de sa vie. D’abord il ne fera cas que des sciences propres à élever son âme à cet état, et il méprisera les autres.

Certainement.

Ensuite, dans son régime corporel, il ne recherchera nullement la jouissance de plaisirs brutaux et déraisonnables ; il ne recherchera même la santé, la force et la beauté, qu’autant que tous ces avantages seront pour lui des moyens d’être plus tempérant ; en un mot, il entretiendra la plus grande harmonie entre les parties de son corps dans l’unique intérêt de celle qui doit régner dans son âme.

Il ne se proposera pas d’autre but, s’il veut être vraiment musicien.

En conséquence, il cherchera le même accord, la même harmonie à l’égard de la richesse. Ou, ébloui par l’opinion de la multitude sur le bonheur, tentera-t-il de grossir son trésor à l’infini, pour accroître ses maux dans la même proportion ?

Je ne le pense pas.

Mais, plutôt, il aura toujours les yeux sur le gouvernement de son âme, et prendra garde d’en déranger l’équilibre ou par

l’opulence ou par l’indigence ; tel est le plan de conduite qu’il s’efforcera de suivre dans les acquisitions et les dépenses qu’il pourra faire.

À merveille.

Considérant les honneurs sous le même point de vue, il ambitionnera, il goûtera même avec plaisir ceux qu’il croira pouvoir le rendre meilleur ; quant à ceux qui pourraient altérer l’ordre qui règne dans son âme, il les évitera, soit dans ses relations privées, soit dans sa vie publique.

Mais si cette pensée le préoccupe, il ne voudra donc pas se charger de l’administration des affaires ?

Si fait, je te jure, dans sa république à lui ; mais il ne sera peut-être pas aussi bien disposé à l’égard du gouvernement de sa patrie, si quelque coup du ciel ne lui vient en aide.

Je t’entends. Tu parles de cette république dont nous avons tracé le plan, et qui n’existe que dans nos discours ; car je ne crois pas qu’il y en ait une pareille sur la terre.

Du moins peut-être en est-il au ciel un modèle pour quiconque veut le contempler, et régler sur lui son âme. Au reste, peu importe que cette république existe ou doive exister un jour ; ce qui est certain, c’est que le sage ne consentira jamais à en gouverner d’autre que celle-là.

Cela est très vraisemblable.

Notes

1. ↥ Cicéron a encore traduit tout ce passage, *De Divinatione*, I, 29.
2. ↥ Le texte : « Sa *matrie* (μητϱίδα), comme disent les Crétois, et sa patrie. » Nous n'avons pas osé transporter en français la locution Crétoise.
3. ↥ Assimilation de la royauté et de la première forme de gouvernement dont il a été question, savoir, l'aristocratie.
4. ↥ Voyez la belle imitation que Tacite a faite de ce passage au sujet de Tibère. *Annal*., VI, 6.
5. ↥ Toute cette nomenclature est ici pénible et embarrassée, tandis que dans Platon elle est élégante et facile, grâce aux formes analogiques que notre langue ne peut reproduire. Une semblable remarque aurait pu être faite bien des fois dans le cours de cette traduction.
6. ↥ Le nombre 3 était sacré. On avait consacré la troisième coupe, le troisième combat, etc.
7. ↥ C'est très probablement une allusion au *Philèbe*..
8. ↥ Le Scholiaste de Lycophron (*Alexandra*, v. 113), rapporte une vieille tradition, d'après laquelle Hélène, débarquée en Égypte avec Paris, aurait été enlevée par Protée, roi d'Égypte, et n'aurait pas été elle-même à Troie, mais seulement son fantôme. Ce même Scholiaste cite un vers de Stésichore, relatif à cette tradition. Il est probable que Stésichore en était le principal auteur, et c'est à lui qu'Euripide l'aura empruntée, *Hélène*, v. 33 sqq. Hérodote, II, 113, raconte aussi le séjour d'Hélène en Égypte, d'après le témoignage des prêtres de ce pays ; mais il ne parle pas du fantôme.
9. ↥ Voyez le *Lysis*.
10. ↥ Parce qu'il y a entre eux l'homme timocratique.
11. ↥ Voyez la note à la fin du volume.

12. ↥ Voyez liv. I.
13. ↥ Thrasymaque, qui paraît s’être retiré, et dont Glaucon a pris la place.
14. ↥ Ériphile, épouse du divin Amphiaraüs, séduite par le présent d’un collier d’or, fit connaître l’endroit où s’était caché son mari pour n’être point obligé d’aller à la guerre de Thèbes, où il avait prédit qu’il périrait, et où il périt en effet. *Odyssée*, XI, 325.

LIVRE DIXIÈME

Et vraiment, entre toutes les raisons qui me font penser que le plan de notre État est aussi bon qu'il puisse être, notre règlement sur la poésie n'est pas ce qui me frappe le moins.

Quel règlement ?

Celui de ne point admettre dans notre État cette partie de la poésie qui est purement imitative : à présent que nous avons nettement établi la distinction des parties de l'âme, ce règlement me paraît, plus que jamais, d'une nécessité incontestable.

Comment cela ?

Je puis m'expliquer avec vous, car vous n'irez pas me dénoncer aux poètes tragiques et autres poètes imitateurs. Il semble que ce genre de poésie est un poison pour l'esprit de ceux qui l'écoutent, lorsqu'ils n'ont pas l'antidote, qui consiste à savoir apprécier ce genre tel qu'il est.

Comment l'entends-tu ?

Je vous le dirai ; cependant je sens que ma langue est arrêtée par une certaine tendresse, et un certain respect que j'ai depuis l'enfance pour Homère ; on peut dire en effet qu'Homère est le maître et le chef de tous ces beaux poètes tragiques[1] ; mais on doit plus d'égards à la vérité qu'à un homme ; je parlerai donc[2].

Fort bien.

Écoute, ou plutôt réponds-moi.

Interroge.

Pourrais-tu me dire ce que c’est en général que l’imitation ? J’ai peine à bien comprendre quelle est sa nature.

Et moi, le comprendrai-je mieux ?

Il n’y aurait en cela rien d’étonnant. Souvent ceux qui ont la vue basse aperçoivent les objets avant ceux qui ont les yeux beaucoup plus perçants.

Cela arrive en effet. Mais je n’oserai jamais dire en ta présence mon sentiment sur quoi que ce soit. Vois toi-même, je t’en prie.

Veux-tu que nous procédions dans cette recherche selon notre méthode ordinaire ? Nous avons coutume d’embrasser sous une idée générale, cette multitude d’êtres, qui chacun ont une existence différente et que l’on comprend tous sous le même nom. N’entends-tu pas ?

J’entends.

Prenons celle que tu voudras de ces espèces d’êtres. Par exemple, il y a une multitude de lits et de tables.

Sans doute.

Mais tous ces meubles sont compris sous deux idées seulement, l’une du lit, l’autre de la table.

Oui.

N’avons-nous pas aussi coutume de dire que l’ouvrier qui fabrique ces deux espèces de meubles, ne fait le lit ou la table

dont nous nous servons que d’après l’idée qu’il a de l’un et de l’autre de ces meubles, et ainsi des autres ? Car assurément ce n’est pas l’idée même qu’aucun de ces ouvriers fabrique. Cela peut-il être ?

Nullement.

Vois à présent quel nom tu donneras à l’ouvrier que je vais dire.

Quel ouvrier ?

Celui qui fait à lui seul tout ce que les divers ouvriers font chacun dans leur genre.

Tu parles là d’un homme bien habile et bien extraordinaire.

Attends ; tu vas admirer encore bien davantage. Ce même ouvrier n’a pas seulement le talent de faire tous les ouvrages d’art : il fait encore tout ce que nourrit dans son sein la nature, les plantes, les animaux, toutes les autres choses ; et lui-même enfin. Ce n’est pas tout : il fait la terre, le ciel, les dieux, tout ce qui existe au ciel, et sous terre, dans les enfers.

Voilà un artiste tout-à-fait admirable.

Tu doutes de ce que je dis ! Mais réponds-moi: crois-tu qu’il n’y ait absolument aucun ouvrier semblable, ou seulement qu’on puisse faire tout cela dans un certain sens, et que dans un autre sens on ne le puisse pas ? Ne vois-tu pas que tu pourrais toi-même en venir à bout, j’entends d’une certaine manière ?

Quelle manière veux-tu dire ?

Une manière qui n’est pas difficile, qui se pratique quand on veut et en très peu de temps. Veux-tu en faire à l’instant

l’épreuve ? Prends un miroir, présente-le de tous côtés : en moins de rien tu feras le soleil, et tous les astres du ciel, la terre, toi-même, les autres animaux, les plantes, les ouvrages de l’art, et tout ce que nous avons dit.

Oui, je ferai tout cela en apparence ; mais il n’y aura rien qui existe réellement.

Fort bien. Tu entres parfaitement dans ma pensée. Le peintre est apparemment un ouvrier de cette espèce : n’est-ce pas ?

Sans doute.

Tu me diras peut-être qu’il n’y a rien de réel en tout ce qu’il fait. Cependant le peintre fait aussi un lit en quelque façon.

Oui, l’apparence d’un lit.

Et le menuisier que fait-il ? Ne viens-tu pas de dire qu’il ne fait pas l’idée même que nous appelons l’essence du lit, mais un tel lit en particulier ?

Je l’ai dit, il est vrai.

Si donc il ne fait pas l’essence même du lit, il ne fait rien de réel, mais seulement quelque chose qui représente ce qui est véritablement ; et si quelqu’un soutenait que l’ouvrage du menuisier ou de tout autre ouvrier a une existence réelle, il est très vraisemblable qu’il se tromperait.

C’est du moins le sentiment de ceux qui agitent ordinairement de semblables questions.

Ainsi ne soyons pas surpris que, comparés à la vérité, ces ouvrages soient bien peu de chose.

Non.

Veux-tu que d’après ce que nous venons de dire, nous examinions quelle idée on doit se former de l’imitateur de ces sortes d’ouvrages ?

Si tu veux.

Voici donc trois lits à distinguer : l’un essentiellement existant dans la nature des choses, et dont nous pouvons dire, ce me semble, que Dieu est l’auteur. À quel autre en effet pourrait-on l’attribuer ?

À nul autre.

Le second est celui que fait le tourneur.

Oui.

Et le troisième celui qui est de la façon du peintre : n’est-ce pas ?

À la bonne heure.

Ainsi le peintre, le menuisier, Dieu, président chacun à un des trois lits.

Soit.

À l’égard de Dieu, qu’il l’ait ainsi voulu, ou que c’ait été une nécessité pour lui de ne faire essentiellement qu’un seul lit, il n’en a fait qu’un seul qui est le lit proprement dit. Il n’en a jamais produit ni deux ni plusieurs, et jamais il n’en produira.

Pour quelle raison ?

C’est que s’il en faisait seulement deux, il s’en manifesterait un troisième, dont l’idée serait commune aux deux autres ; et celui-là serait le lit proprement dit, et non pas les deux autres.

Cela est vrai.

Ainsi Dieu l’a compris sans doute, et voulant être réellement auteur du vrai lit, et non de tel lit en particulier, ce qui aurait fait de Dieu un fabricant de lits, il a produit le lit qui est un de sa nature.

Probablement.

Donnerons-nous à Dieu le titre de producteur du lit ou quelque autre semblable ?

Qu’en penses-tu ?

Ce titre lui appartient, d’autant plus qu’il a fait de soi et l’essence du lit et celle de toutes les autres choses.

Et le menuisier, comment rappellerons-nous ? L’ouvrier du lit, sans doute ?

Oui.

Dirons-nous aussi du peintre, qu’il en est l’ouvrier et le producteur ?

Nullement.

Qu’est-il donc par rapport au lit ?

Le seul nom qu’on puisse raisonnablement lui donner, est celui d’imitateur de la chose dont ceux-là sont les ouvriers.

Fort bien. Tu appelles donc imitateur, l’auteur d’une œuvre éloignée de la nature de trois degrés ?

Justement.

Ainsi le faiseur de tragédies, en qualité d'imitateur, est éloigné de trois degrés du roi et de la vérité. Il en est de même de tous les autres imitateurs.

Il y a apparence.

Nous voilà d'accord sur ce qu'est l'imitation ; réponds maintenant à cette question. Le peintre se propose-t-il pour objet d'imitation ce qui, dans la nature, est l'essence de chaque chose, ou ce qui sort des mains de l'ouvrier.

Ce qui sort des mains de l'ouvrier.

Tel qu'il est ou tel qu'il paraît ? Explique-moi encore ce point.

Que veux-tu dire ?

Ceci. Un lit n'est-il pas toujours le même lit, soit qu'on le regarde directement ou de biais ? Mais quoiqu'il soit le même en soi, ne paraît-il pas différent de lui-même ? Et j'en dis autant de toute autre chose.

Oui, l'apparence est différente, quoique l'objet soit le même.

Pense maintenant à ce que je vais dire. Quel est le but de la peinture ? 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'art d'imiter est donc bien éloigné du vrai ; et ce qui fait qu'il exécute tant de choses, c'est qu'il ne prend qu'une petite partie de chacune ; encore ce qu'il en prend n'est-il qu'un fantôme. Le peintre, par exemple, nous représentera un cordonnier, un charpentier, ou tout autre artisan, sans avoir aucune connaissance de leur métier ; mais cela ne l'empêchera pas,

s’il est bon peintre, de faire illusion aux enfants et aux ignorants, en leur montrant de loin un charpentier qu’il aura peint, de sorte qu’ils prendront l’imitation pour la vérité.

Assurément.

Ainsi, mon cher ami, devons-nous l’entendre de tous ceux qui font comme ce peintre ; et lorsque quelqu’un viendra nous dire qu’il a trouvé un homme instruit de tous les métiers et réunissant en lui seul dans un degré éminent toutes les connaissances partagées entre les autres hommes, il faut lui répondre qu’il n’est qu’une dupe qui s’est laissé éblouir apparemment par quelque magicien, par un imitateur qu’il a pris pour le plus habile des hommes, faute de pouvoir distinguer lui-même la science de l’ignorance, la réalité de l’imitation.

Cela est très vrai.

Nous avons donc à considérer maintenant la tragédie et Homère qui en est le père. Comme nous entendons dire sans cesse à certaines personnes que les poètes tragiques sont très versés dans tous les arts, dans toutes les choses humaines qui se rapportent au vice et à la vertu, et même dans tout ce qui concerne les dieux ; qu’il est nécessaire à un poète d’avoir les connaissances relatives aux sujets qu’il traite, s’il veut les traiter avec succès ; qu’autrement il lui est impossible de réussir : c’est à nous de voir si ces personnes ne se sont pas laissé tromper par cette espèce d’imitateurs ; si elles n’ont pas oublié de remarquer, en voyant leurs productions, qu’elles sont éloignées de trois degrés de la réalité, et que sans connaître la vérité, il est aisé de réussir dans ces sortes d’ouvrages, véritables fantômes, où il n’y a rien de réel ; ou si peut-être ces personnes ont raison dans leurs discours, et si en

effet les bons poètes entendent les matières sur lesquelles le commun des hommes trouve qu'ils ont bien écrit.

C'est ce qu'il nous faut examiner avec soin.

Crois-tu que si quelqu'un était également capable de faire la représentation d'une chose ou la chose même représentée, il choisît de consacrer ses talents à ne faire que des images vaines et qu'il en fît l'affaire de sa vie, comme s'il ne voyait rien de mieux ?

Je ne le crois pas.

Mais s'il était réellement versé dans la connaissance de ce qu'il imite, je pense qu'il s'appliquerait avec bien plus d'ardeur à faire lui-même qu'à imiter ce que fait autrui ; qu'il essaierait de se signaler, en laissant après lui, comme autant de monuments, un grand nombre de travaux et de beaux ouvrages, et qu'il aimerait bien mieux être l'objet que l'auteur d'un éloge.

Je le pense aussi, car il y trouverait à la fois plus d'avantage et plus de gloire.

N'exigeons donc pas d'Homère, ni des autres poètes, un compte rigoureux ; ne demandons pas à tel d'entre eux, par exemple, s'il était médecin et non pas seulement imitateur du langage des médecins ; si quelque poète ancien ou moderne a guéri, que l'on sache, quelques malades, comme Esculape, ou s'il a laissé après lui des disciples savanes dans la médecine, comme ce même Esculape a fait de ses enfants. Faisons-leur grâce aussi sur les autres arts, et ne leur en parlons point. Mais quant à ces matières si importantes et si belles, dont Homère s'avise de parler, telles que la guerre, la conduite des armées, l'administration des États, l'éducation de l'homme, il est peut-

être assez juste de l’interroger et de lui dire : « Cher Homère, s’il n’est pas vrai que tu sois un artiste éloigné de trois degrés de la réalité, incapable de faire autre chose à l’égard de la vertu que des fantômes, car telle est la définition que nous avons donnée de l’imitateur ; si tu es un artiste du second degré ; si tu as pu connaître quelles institutions peuvent rendre meilleurs ou pires les États et les particuliers ; dis-nous quel État te doit la réforme de son gouvernement, comme Lacédémone en est redevable à Lycurgue, et plusieurs États grands et petits à beaucoup d'autres? Quel pays parle de toi comme d'un sage législateur, et se glorifie d'avoir tiré avantage de tes lois? L'Italie et la Sicile ont eu Charondas ; nous autres Athéniens, nous avons eu Solon : mais toi, quel peuple peut te citer ? » Homère pourrait-il en nommer un seul ?

Je ne crois pas. Du moins les Homérides eux-mêmes n'en disent rien.

Fait-on mention de quelque guerre heureusement conduite par Homère lui-même ou par ses conseils ?

Nullement.

Ou bien encore , ce qu'aurait dû faire un homme habile , s'est-il signalé par beaucoup d'inventions utiles dans les arts ou autres métiers, comme on le dit de Thalès de Milet, et du Scythe Anacharsis[3]?

On ne raconte de lui rien de semblable.

Si Homère n'a rendu aucun service au public, en a-t-il du moins rendu aux particuliers ? Dit-on qu'il ait présidé pendant sa vie à l'éducation de quelques jeunes gens qui se soient plu à l'accompagner, et qui aient transmis à la postérité un plan de vie Homérique, comme Pythagore, à ce qu'on dit, fut

recherché pendant sa vie dans le même but, à ce point que l'on distingue encore aujourd'hui entre tous les autres hommes ceux qui suivent le genre de vie appelé par eux-mêmes Pythagorique ?

Non, Socrate, on ne dit rien de pareil d'Homère. Créophyle[4], son compagnon, a dû être encore plus ridicule pour ses mœurs que pour le nom qu'il portait. On dit en effet qu'Homère, pendant sa vie même, fut étrangement négligé 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, comme ayant une parfaite connaissance des choses au lieu de savoir seulement les imiter ; penses-tu, dis-je, qu'il ne se serait pas attaché un grand nombre d'amis qui l'auraient honoré et chéri ? Quoi ! Protagoras d'Abdère, Prodicus de Céos, et tant d'autres, peuvent, dans des entretiens particuliers, persuader aux hommes de leur temps que jamais ils ne seront capables de gouverner ni leur famille ni leur patrie, s'ils ne se mettent à leur école ; ce talent les fait tellement chérir qu'il ne leur manque que d'être portés partout en triomphe sur les têtes de leurs amis : et ceux qui vivaient du temps d'Homère et d'Hésiode, les auraient laissés aller réciter seuls leurs vers de ville en ville, s'ils en avaient pu tirer des leçons salutaires de vertu ? Ils ne se seraient point attachés à eux plus qu'à tout l'or du monde ? Ils ne les auraient pas obligés de se fixer auprès d'eux, ou, s'ils n'avaient pu y réussir, ils ne les auraient pas suivis en tous lieux comme de fidèles disciples, jusqu'à ce qu'ils eussent assez profité de leurs leçons ?

Ce que tu dis, Socrate, me paraît tout-à-fait vrai.

Disons donc de tous les poètes, à commencer par Homère, que, soit que leurs fictions aient pour objet la vertu ou toute

autre chose, ce ne sont que des imitateurs de fantômes et qu'ils n'atteignent jamais à la réalité. Un peintre, disions-nous tout à l'heure, fait un portrait de cordonnier sans rien entendre à ce métier, et pourtant tel que des gens qui n'y entendent pas plus que lui, et qui ne regardent qu'à la couleur et au dessin, croiront voir un cordonnier véritable.

Sans contredit.

De même, dirons-nous, le poète, par une couche de mots et d'expressions figurées, rend en quelque sorte la couleur des différents arts sans s'y entendre en rien, sinon comme imitateur, de sorte que pour ceux qui ne regardent qu'aux mots, avec la mesure, le nombre et l'harmonie de son langage, il semblera avoir parlé très pertinemment, soit qu'il s'agisse de cordonnerie, ou de la conduite des armées, ou de tout ce qu'on voudra ; tant il y a naturellement de prestige dans la poésie ! Au reste, tu sais, je pense, quelle figure font les vers, dépouillés du coloris musical, et réduits à eux-mêmes ; tu l'as sans doute remarqué.

Oui.

N'en est-il pas comme de ces visages qui n'ont d'autre beauté qu'une certaine fleur de jeunesse, lorsque cette fleur est passée ?

Cette comparaison est juste.

Allons plus loin. Le faiseur de fantômes, c'est-à-dire l'imitateur, ne connaît que l'apparence des objets et nullement ce qu'ils ont de réel : n'est-il pas vrai ?

Oui.

Eh bien, ne nous arrêtons pas à moitié chemin ; examinons la chose à fond.

J’y consens.

Le peintre, disons-nous, peindra une bride et un mors.

Oui.

Le sellier et le forgeron les confectionneront.

Fort bien.

Mais quant à ce qui est de savoir comment doivent être faits cette bride et ce mors, est-ce le peintre qui s’y connaît ? N’est-ce pas même un autre que celui qui les fait, et le sellier et le forgeron ? N’est-ce pas celui qui sait s’en servir, c’est-à-dire le seul écuyer ?

Cela est très vrai.

Voici donc une distinction générale que nous pourrions établir.

Laquelle ?

Je veux dire qu’il y a trois arts qui répondent à chaque chose, l’art qui s’en sert, celui qui la fait, et celui qui l’imite.

Soit.

Mais à quoi tendent les propriétés, la beauté, la perfection d’un meuble, d’un animal, d’une action quelconque, sinon à l’usage auquel chaque chose est destinée par sa nature ou par l’intention des hommes ?

À nulle autre chose.

C’est donc une nécessité que celui qui se sert d’une chose, la connaisse mieux, et qu’il dirige l’ouvrier dans son travail, en lui apprenant ce que son ouvrage a de bon ou de mauvais par rapport à l’usage qu’il en fait lui-même. Le joueur de flûte, par exemple, apprendra à celui qui fabrique cet instrument, quelles sont les flûtes dont il se sert avec le plus d’avantage ; il lui prescrira la manière dont il faut les faire, et celui-ci lui obéira.

Sans doute.

Le premier prononcera donc sur les flûtes bonnes et mauvaises en homme qui sait ; et le second travaillera sur la foi du premier.

Oui.

Ainsi, à l’égard du même instrument, le fabricant jugera qu’il est bon ou mauvais par simple foi, en vertu de ses relations avec celui qui sait, et parce qu’il est obligé de s’en rapporter à lui ; mais c’est l’homme qui fait usage de la chose auquel appartient essentiellement la science.

Très bien.

Et l’imitateur, apprend-il par l’usage de la chose qu’il imite à savoir si elle est belle et bien faite ou non ? En acquiert-il du moins une opinion juste, par la nécessité où il se trouve de converser avec celui qui sait, et parce que celui-ci lui prescrit ce qu’il doit imiter ?

Ni l’un ni l’autre.

L'imitateur n’a donc ni science, ni même d'opinion juste, touchant ce qu’il y a de bien ou de mal fait dans tout ce qu’il imite.

Il n’y a pas apparence.

À ce compte notre imitateur devra connaître à merveille les choses qu’il imite.

Pas beaucoup.

Cependant, il ne se fera pas faute d’imiter, sans savoir si rien de ce qu’il imite est bon ou mauvais ; et, selon toute apparence, ce qui semble beau à une multitude ignorante sera précisément ce qu’il imitera.

Inévitablement.

Nous avons donc suffisamment démontré deux choses : l’une, que tout imitateur n’entend pour ainsi dire rien à ce qu’il imite, et que l’imitation n’a rien de sérieux et n’est qu’un badinage d’enfants ; l’autre, que tous ceux qui s’appliquent à la poésie dramatique, qu’ils composent en vers ïambiques ou en vers héroïques, sont imitateurs autant qu’on peut l’être.

Oui, certes.

Mais quoi ! cette imitation n’est-elle pas éloignée de la vérité de trois degrés ?

Oui.

D’un autre côté, sur quelle partie de l’homme exerce-t-elle le pouvoir qu’elle a ?

De quoi veux-tu parler ?

Tu vas le savoir. N’est-il pas vrai que la même grandeur, regardée de près ou de loin, ne paraît pas égale ?

Oui.

Que le même objet paraît droit ou brisé, convexe ou concave, lorsqu'on le voit hors de l'eau ou dans l'eau, à cause de l'illusion que les couleurs font au sens de la vue ; et de là évidemment une grande perturbation dans l'âme ? Or, c'est à cette disposition de notre nature que l'art du dessinateur vient tendre des pièges, ainsi que l'art des charlatans, et beaucoup d'autres semblables, ne négligeant aucun artifice pour la séduire.

Tout-à-fait.

Mais n'est-il pas reconnu aussi que mesurer, compter et peser sont d'excellents préservatifs contre ces illusions, de façon que ce qui prévaut en nous, ce n'est pas l'apparence sensible de grandeur ou de petitesse, de quantité ou de poids, mais bien le jugement de la partie de l'âme qui calcule, pèse, mesure ?

Oui.

Or, toutes ces opérations ne sont-elles pas du ressort de la raison ?

Oui.

Mais quand un homme a bien mesuré une chose, et qu'il en vient à reconnaître qu'elle est ou plus grande ou plus petite ou égale, il se trouve alors avec deux jugements opposés touchant les mêmes choses.

Certainement.

Mais n'avons-nous pas dit qu'il était impossible que la même partie de l'âme portât en même temps sur la même chose deux jugements opposés ?

Oui, et nous avons eu raison de le dire.

Par conséquent ce qui juge en nous sans égard à la mesure, est différent de ce qui juge conformément à la mesure.

Nécessairement.

Mais la partie de l'âme qui s'en rapporte à la mesure et au calcul, est ce qu'il y a de plus excellent dans l'âme.

Sans contredit.

Donc l'autre partie qui est opposée à celle-là, est quelque chose d'inférieur en nous.

Il faut bien que cela soit.

Et c'est là précisément ce que je voulais établir, lorsque je disais que si, d'une part, la peinture, et en général tout art qui consiste dans l'imitation, accomplit son œuvre bien loin de la vérité ; de l'autre, cet art a commerce et amitié avec une partie de nous-mêmes bien éloignée de la sagesse et d'où il ne provient rien de vrai et de solide.

J'en demeure d'accord.

Ainsi l'imitation mauvaise en soi, en mauvaise compagnie, ne produit que des fruits mauvais.

Cela doit être.

Mais ceci n'est-il vrai qu'à l'égard de l'imitation qui frappe la vue ? Et n'en peut-on dire autant de celle qui est faite pour l'ouïe, et que nous appelons poésie ?

Il est vraisemblable qu'on en peut dire autant de celle-ci.

Toutefois ne nous en tenons pas à cette vraisemblance et à l'analogie qui se trouve entre la peinture et la poésie.

Pénétrons jusqu’à cette partie de l’âme avec laquelle la poésie imitative a un commerce intime, et voyons si cette partie est bonne ou mauvaise.

Il le faut.

Envisageons la chose de cette manière. La poésie imitative représente, dirons-nous, les hommes dans des actions forcées ou volontaires, en conséquence desquelles ils se croient heureux ou malheureux, et s’abandonnent à la joie ou à la tristesse : y a-t-il rien de plus dans ce qu’elle fait ?

Rien.

Or, dans toutes ces situations, l’homme est-il bien d’accord avec lui-même ? Au contraire, ne se trouve-t-il pas, par rapport à sa conduite, en contradiction et en lutte avec lui-même, comme il s’y trouvait tout à l’heure, à l’occasion de la vue, portant tout à la fois sur le même objet deux jugements contraires ? Mais je me rappelle qu’il est inutile d’insister sur ce point, parce que nous sommes demeurés d’accord précédemment que notre âme était pleine d’une infinité de contradictions qui y règnent en même temps.

Nous avons eu raison.

Sans doute. Mais il me semble nécessaire d’examiner à présent ce que nous avons omis pour lors.

De quoi s’agit-il ?

Nous disions alors[5] qu’un homme d’un caractère modéré, à qui il sera arrivé quelque disgrâce, comme la perte d’un fils, ou de quelque autre chose extrêmement chère, portera cette perte plus patiemment que ne ferait tout autre.

Eh bien ?

Voyons maintenant s’il sera tout-à-fait insensible à cette perte, ou si, une telle insensibilité étant une chimère, il mettra du moins des bornes à sa douleur.

A dire vrai, c’est-là plutôt ce qu’il fera.

Dis-moi encore, dans quel temps se fera-t-il plus de violence pour surmonter sa douleur ? Sera-ce lorsqu’il sera en présence de ses semblables, ou lorsqu’il sera seul vis-à-vis de lui-même ?

Il prendra bien plus sur lui-même lorsqu’il sera devant le monde.

Mais se voyant sans témoins, il laissera sans doute échapper bien des plaintes qu’il aurait honte qu’on entendît ; il fera mille choses dans lesquelles il ne voudrait pas être surpris.

Il est vrai.

Ce qui lui ordonne de se roidir contre la douleur, c’est la loi et la raison : au contraire, ce qui le porte à s’y abandonner, c’est la passion.

J’en conviens.

Or, lorsque l’homme éprouve ainsi deux mouvements contraires par rapport au même objet, c’est une preuve, disons-nous, qu’il y a en lui deux parties aux prises.

Assurément.

L’une qui est prête à obéir à la loi en tout ce qu’elle prescrit.

Comment cela ?

Par exemple, la loi dit qu'il est beau de conserver le plus de calme possible dans les malheurs et de ne pas se laisser emporter au désespoir ; et cela parce qu'on ignore si ces accidents sont des biens ou des maux, qu'on ne gagne rien à s'en affliger, que les événements de la vie ne méritent pas que nous y prenions un si grand intérêt, et surtout que l'affliction est un obstacle à ce qu'il faut s'empresser de faire en ces rencontres.

Que faut-il donc faire alors ?

Prendre conseil de la raison sur ce qui vient d'arriver ; réparer sa mauvaise fortune comme on répare un mauvais coup que les dés ont amené, c'est-à-dire par les moyens que la raison aura reconnus les meilleurs, et n'aller pas au premier choc, portant la main, comme des enfants, à la partie blessée, perdre le temps à crier ; mais plutôt accoutumer son âme à appliquer le plus promptement possible le remède à la blessure, à relever ce qui est tombé, et à se soigner au lieu de se lamenter.

C'est ce qu'un homme peut faire de mieux dans les malheurs qui lui arrivent.

C'est, disons-nous, la plus saine partie de nous-mêmes qui sait prendre ainsi conseil de la raison.

Évidemment.

Et cette autre partie qui nous rappelle sans cesse le souvenir de nos disgrâces, qui nous porte aux lamentations, et qui ne peut s'en rassasier ; craindrons-nous de dire que c'est quelque chose de déraisonnable, de lâche et de timide ?

Nous le dirons sans balancer.

Or, ce dernier principe, celui des douleurs violentes, offre à l'imitation une matière riche et variée ; le caractère sage et tranquille au contraire, toujours semblable à lui-même, n'est ni facile à imiter, ni, une fois rendu, facile à bien concevoir, surtout pour cette multitude confuse qui s'assemble d'ordinaire dans les théâtres ; car ce serait lui offrir l'image d'une disposition qui lui est tout-à-fait étrangère.

Sans contredit.

Il est donc évident que le génie du poète imitateur ne le porte pas vers cette partie de l'âme, et qu'il ne s'attachera point à lui plaire, s'il tient à obtenir les suffrages de la multitude, mais qu'il s'accommode bien mieux des caractères passionnés et mobiles qui sont faciles à imiter.

Cela est évident.

Nous avons donc une juste raison de le condamner, et de le mettre dans la même classe que le peintre. Il a cela de commun avec lui, de ne composer que des ouvrages qui ne valent rien, rapprochés de la vérité ; il lui ressemble encore en ce qu'il s'adresse à la partie de l'âme qui ne vaut pas non plus grand-chose, au lieu de s'adresser à ce qu'il y a de meilleur en elle. Nous sommes donc bien fondés à lui refuser l'entrée d'un État qui doit être gouverné par de sages lois, puisqu'il réveille et remue la mauvaise partie de l'âme, et qu'en la fortifiant, il détruit l'empire de la raison ; ainsi qu'il arriverait dans un État où on livrerait le pouvoir aux mauvais citoyens et où on ferait périr les bons ; car c'est l'image du désordre que le poète imitateur introduit dans le gouvernement intérieur de chaque homme, par l'excessive complaisance qu'il a pour cette partie insensée de notre âme qui ne sait pas distinguer ce qui est plus grand et ce qui est plus petit, qui tantôt exagère, tantôt

rapetisse les mêmes objets, produit des fantômes, et est toujours à une distance infinie du vrai.

Tu as bien raison.

Et cependant nous n'avons rien dit encore de la plus grave accusation qu'il y aurait à porter contre elle. N'est-ce pas en effet quelque chose de bien fâcheux, de voir qu'à l'exception d'un très petit nombre, elle est capable de corrompre les gens sages ?

Certainement, s'il en est ainsi.

Écoute, et tu jugeras. Tu sais que tous tant que nous sommes, je dis même les plus raisonnables, lorsque nous entendons réciter les endroits d'Homère ou de quelque autre poète tragique, où l'on représente un héros dans l'affliction, déplorant son sort dans un long discours, poussant des cris et se frappant la poitrine ; tu sais, dis-je, que nous ressentons alors un plaisir secret auquel nous nous laissons aller insensiblement, et qu'à la compassion pour le héros qui nous intéresse se joint l'admiration pour le talent du poète qui nous met en quelque sorte dans le même état que son héros.

Je le sais, et comment pourrais-je l'ignorer ?

Cependant tu as pu remarquer que dans les disgrâces qui nous arrivent à nous-mêmes, nous croyons qu'il est de notre honneur de prendre le parti contraire, je veux dire d'être fermes et tranquilles, persuadés que ce parti convient à un homme, et qu'il faut laisser aux femmes ces mêmes plaintes que nous venons d'applaudir.

Il est vrai.

Mais où est le bon sens, je ne dis pas de voir sans indignation, mais d’approuver avec transport dans un autre une situation que nous croirions indigne de nous, et où nous rougirions de nous trouver ?

En vérité, cela n’est guère raisonnable.

Non, sans doute, surtout si nous regardons la chose du côté qu’il la faut regarder.

De quel côté ?

Si nous considérons que cette partie de notre âme contre laquelle nous nous roidissons dans nos propres malheurs, qui est affamée de pleurs et de lamentations, qui voudrait s’en rassasier, et qui, de sa nature, est portée à les rechercher, est la même que les poètes flattent et s’étudient à satisfaire : que dans ces occasions, cette autre partie de nous-mêmes, qui est la plus excellente, n’étant pas encore assez fortifiée par la raison et par l’habitude, néglige de surveiller la partie pleureuse, alléguant qu’après tout celle-ci est simple spectatrice des malheurs d’autrui, et qu’il n’est pas honteux pour elle de donner des marques d’approbation et de pitié aux larmes qu’un autre, qui se dit homme de bien, verse mal à propos. On compte comme un gain le plaisir que l’on goûte alors, et on ne consentirait pas à s’en priver par la condamnation de tout le poème. En effet, peu de gens font réflexion qu’on s’applique nécessairement à soi-même ce qu’on a accordé aux douleurs d’autrui, et qu’après avoir nourri l’excès de notre sensibilité par ces maux étrangers, il est bien difficile de la modérer dans les nôtres.

Cela est certain.

N’en dirons-nous pas autant du ridicule ? Si tu écoutes non-seulement sans aversion, mais avec des éclats de gaîté, soit au théâtre, soit dans les conversations, des bouffonneries que tu rougirais toi-même de dire, il t’arrivera la même chose que pour les émotions pathétiques. Ce désir de faire rire, que la raison réprimait auparavant en toi, dans la crainte où tu étais de passer pour bouffon, tu lui donnes carrière ; et après avoir nourri à la comédie ce goût de plaisanterie, tu laisses souvent échapper, dans tes relations avec les autres, même sans y prendre garde, des traits qui font de toi un farceur de profession.

Il pourrait bien en être ainsi.

La poésie imitative produit en nous le même effet pour l’amour, la colère, et toutes les passions de l’âme, agréables ou pénibles, dont nous avons reconnu que nous sommes sans cesse obsédés. Elle nourrit et arrose en nous ces passions, elle les rend maîtresses de notre âme, quand il faudrait au contraire les laisser périr faute d’aliments et nous en rendre maîtres nous-mêmes, si nous voulons devenir heureux et vertueux, et non pas médians et misérables.

Je ne puis m’empêcher d’en convenir.

Ainsi, mon cher Glaucon, lorsque tu rencontreras des admirateurs d’Homère disant que ce poète a formé la Grèce, qu’il mérite qu’on lise sans cesse ses ouvrages pour apprendre à gouverner, a bien conduire les affaires humaines et pour régler sa vie entière à l’aide de cette poésie ; il faudra avoir toutes sortes d’égards et de considération pour ceux qui tiennent ce langage, comme ayant tout le mérite possible, et leur accorder qu’Homère est le plus grand des poètes et le premier des poètes tragiques ; mais en même temps souviens-toi qu’il ne faut admettre dans notre république d’autres

ouvrages de poésie que les hymnes à l'honneur des dieux et les éloges des grands hommes. Mais du moment que tu y recevras la muse voluptueuse, soit épique, soit lyrique, le plaisir et la douleur régneront dans ton État à la place de la loi et de cette raison qui a été reconnue dans tous les temps comme le meilleur guide en toutes choses.

Rien n'est plus vrai.

Puisque nous sommes revenus sur la poésie, voilà de quoi nous justifier de l'avoir bannie de notre république ; la raison nous en faisait un devoir. Au reste, de peur que la poésie elle-même ne nous accuse en cela de dureté et de rusticité, disons-lui que ce n'est pas d'aujourd'hui qu'elle est brouillée avec la philosophie. Témoins ces traits : *Cette chienne hargneuse qui aboie contre son maître… Ce grand homme parmi les vains entretiens des fous… La troupe des sages qui s'élève au-dessus de Jupiter… Ces contemplatifs subtils à qui la pauvreté aiguise l'esprit* ; et mille autres qui témoignent de leur ancienne querelle. Malgré cela, protestons hautement que si la poésie imitative, et qui a pour but le plaisir, peut nous prouver par de bonnes raisons qu'on ne doit pas l'exclure d'un État bien policé, nous la recevrons à bras ouverts, parce que nous ne pouvons nous dissimuler à nous-mêmes la force et la douceur de ses charmes ; mais il n'est pas permis de trahir ce qu'on regarde comme la vérité. Autrement, mon cher ami, n'est-il pas vrai que l'enchanteresse te séduit aussi, surtout lorsqu'elle se présente à toi dans Homère ?

Oui, assurément.

Il est donc juste de l'admettre à défendre sa cause devant nous, soit dans une ode, soit dans un poème d'un autre rythme.

Sans doute.

Nous ne demandons pas mieux aussi que d’entendre ses défenseurs officieux, qui, sans faire eux-mêmes des vers, sont amateurs de la poésie, nous montrer en prose qu’elle n’est pas seulement agréable, mais qu’elle est encore utile aux États et dans la pratique générale de la vie ; et nous les écouterons volontiers, car ce sera un vrai profit pour nous s’ils nous font voir qu’elle est aussi utile qu’agréable.

Oui, vraiment, nous y gagnerions.

Mais, s’ils ne peuvent venir à bout de nous le prouver, n’imiterons-nous pas, mon cher ami, la conduite des amans, qui se font violence pour s’arracher à leur passion, après qu’ils en ont reconnu le danger ? Grâce à l’amour que nous ont inspiré dès l’enfance pour cette poésie les belles institutions politiques où nous avons été élevés, nous ne demanderons pas mieux que d’avoir à la reconnaître pour très bonne et très amie de la vérité : mais tant qu’elle n’aura rien de bon à alléguer pour sa défense, nous l’écouterons en nous prémunissant contre ses enchantements par les raisons que je viens d’exposer, et nous prendrons garde de retomber dans la passion que nous avons ressentie pour elle étant jeunes, et dont le commun des hommes est atteint. Ainsi nous demeurerons persuadés qu’il ne faut pas prendre au sérieux cette espèce de poésie, comme si elle avait rien de sérieux elle-même et visait à la vérité, que tout homme qui craint pour le gouvernement intérieur de son âme, doit être en garde contre elle et ne l’écouter qu’avec précaution, qu’enfin il faut s’en tenir à tout ce que nous en avons dit.

J’y consens de grand cœur.

Car c’est un grand combat, mon cher Glaucon, oui, bien grand, et tout autre qu’on ne l’imagine, celui où il s’agit de devenir vertueux ou méchant, combat d’une telle importance

que ni la gloire, ni la richesse, ni la puissance ni enfin la poésie, ne méritent pas que nous négligions pour elles la justice et les autres vertus.

J’en conviens après ce qui a été dit, et je ne crois pas qu’on puisse penser autrement.

Cependant nous n’avons pas encore parlé des plus grandes récompenses proposées à la vertu.

Il faut qu’elles soient d’un prix infini, si elles surpassent celles que nous venons d’exposer.

Peut-on appeler grand ce qui se passe en un petit espace de temps ? En effet, l’intervalle qui sépare notre enfance de la vieillesse, est bien peu de chose en comparaison de la durée entière.

Ce n’est même rien.

Mais quoi ! penses-tu qu’un être immortel doive borner ses vues à un temps si court, au lieu de les étendre à toute la durée ?

Je ne le pense pas. Mais à quoi tend ce discours ?

Ne sais-tu pas que notre âme est immortelle, et qu’elle ne périt jamais ?

À ces mots, Glaucon me regardant avec un air de surprise : Je n’en sais rien, me dit-il ; et toi, pourrais-tu le prouver ?

Oui, repartis-je, si je ne me trompe ; je crois même que tu en pourrais faire autant, car la chose n’est pas difficile.

Elle l’est pour moi ; et tu me feras plaisir de me démontrer cette chose si facile.

Écoute-moi.

Parle.

Reconnais-tu qu’il y a du bien et du mal ?

Oui.

As-tu de l’un et de l’autre la même idée que moi ?

Quelle idée ?

Que le mal est tout ce qui détruit et corrompt ; le bien, ce qui conserve et améliore.

Oui.

Chaque chose n’a-t-elle pas son mal et son bien ? L’ophtalmie, par exemple, est le mal des yeux ; la maladie, celui de tout le corps ; la nielle est le mal du blé, la pourriture celui du bois, la rouille celui du fer et de l’airain ; en un mot, n’admets-tu pas comme moi que toute chose dans la nature a son mal et sa maladie particulière ?

Cela est vrai.

Ce mal ne gâte-t-il point la chose à laquelle il s’attache ? Ne finit-il point par la dissoudre et la ruiner totalement ?

Oui.

Ainsi chaque chose est détruite par le mal et par le principe de corruption qu’elle porte en elle ; de sorte que si ce mal n’a pas la force de la détruire, il n’est rien qui soit capable de le faire. Car le bien ne peut produire cet effet à l’égard de quoi que ce soit, non plus que ce qui n’est ni un bien ni un mal.

Comment cela pourrait-il être ?

Si donc nous trouvons dans la nature une chose que son mal rend à la vérité mauvaise, mais qu'il ne saurait dissoudre pour la détruire, dès ce moment, ne pourrons-nous pas assurer de cette chose qu'elle ne peut périr ?

Il y a toute apparence.

Mais quoi ! n'est-il rien qui rende l'âme mauvaise ?

Oui, certes ; ce sont les vices dont nous avons fait mention, l'injustice, l'intempérance, la lâcheté, l'ignorance.

Y a-t-il un seul de ces vices qui puisse la faire périr par dissolution ? Prends garde que nous ne tombions dans l'erreur, en nous imaginant que, quand l'homme injuste et insensé est condamné à mort pour son injustice, sa mort soit l'effet de l'injustice, qui est le mal de son âme. Considère plutôt la chose de cette manière. N'est-il pas vrai que la maladie, qui est le vice naturel du corps, le mine peu à peu, le détruit, et le réduit au point qu'il n'a plus la forme de corps : que toutes les autres choses dont nous avons parlé ont leur mal propre qui s'attache à elles, les corrompt par le séjour qu'il y fait, et les amène au point de n'être plus ce qu'elles étaient ?

Oui.

Hé bien, fais l'application de ceci à l'âme. Est- il vrai que l'injustice et les autres vices, venant à se loger chez elle et à s'y fixer, la corrompent, la ruinent, jusqu'à ce qu'ils la conduisent à la mort et la séparent d'avec le corps ?

Nullement.

D'un autre côté, il serait contre toute raison de dire qu'un mal étranger détruit une chose que son propre mal ne peut détruire.

Je l’avoue.

Fais en effet attention, mon cher Glaucon, qu’à l’égard même du corps, nous ne pensons pas que sa destruction puisse être l’effet immédiat du vice propre des aliments, comme la moisissure, la trop grande ancienneté, ou tout autre vice. Mais si la mauvaise nourriture engendre dans le corps le mal qui lui est propre, nous dirons qu’à l’occasion de la nourriture, le corps a été ruiné par la maladie, qui est proprement son mal ; et jamais nous ne prétendrons que les aliments, qui sont d’une nature différente de celle du corps, aient par leur mauvaise qualité la vertu de le détruire, à moins que ce mal étranger ne fasse naître en lui le mal qui lui est propre.

Très bien.

Par la même raison, à moins que la maladie du corps n’engendre celle de l’âme, ne disons jamais que celle-ci, qui ne participe pas du mal de l’autre, puisse périr par un mal étranger, sans l’intervention du mal qui lui est propre.

Rien n’est plus raisonnable.

Ainsi, établissons la fausseté de cette démonstration, ou tant qu’elle demeurera entière, gardons-nous bien de dire que ni la fièvre, ni aucune autre espèce de maladie, ni le fer, ni quoi que ce soit, le corps en dût-il être haché par morceaux, puisse en aucune façon causer la ruine de l’âme ; à moins qu’on ne nous fasse voir que l’effet de ces accidents du corps est de rendre l’âme plus injuste et plus impie. Et ne souffrons pas qu’on dise que ni l’âme, ni quelque autre substance que ce soit, périt par le mal qui survient à une substance de nature différente, si le mal qui lui est propre ne vient à s’y joindre.

Or, Socrate, jamais personne ne nous montrera que les âmes de ceux qui meurent deviennent plus injustes par la seule raison qu'ils meurent.

Si quelqu'un néanmoins était assez hardi pour combattre ce que nous venons de dire, et pour soutenir que la mort rend l'homme plus méchant et plus injuste, afin de n'être pas obligé de reconnaître l'immortalité de l'âme, nous conclurions que, si ce qu'il dit est vrai, l'injustice conduit naturellement à la mort comme la maladie, qu'elle tue par une force qui est en elle, et que ceux qui lui donnent entrée dans leur âme, meurent plus ou moins promptement selon qu'ils sont plus ou moins médians ; ce qui est contraire à l'expérience de tous les jours, laquelle nous montre que ce n'est pas la justice mais les supplices auxquels on les condamne, qui font mourir les méchants.

Certainement, Socrate, si l'injustice était capable en soi de donner la mort aux méchans, ce ne serait plus une chose si terrible ; car ce serait un remède à tous les maux. Je pense au contraire qu'évidemment elle tue les autres, autant qu'il est en elle, tandis qu'elle conserve plein de vie, et de plus bien éveillé, celui en qui elle fait sa demeure ; tant elle est éloignée de lui donner la mort.

Tu dis bien. Car si la perversité propre de l'âme, si son propre mal ne peut la tuer et la détruire, il est impossible qu'un mal, destiné par sa nature à la destruction d'une autre substance, fasse périr ni l'âme ni toute autre chose que celle sur qui il doit produire naturellement cet effet.

Impossible, ce me semble.

Mais il est évident qu'une chose qui ne peut périr, ni par son propre mal, ni par un mal étranger à elle, doit nécessairement

exister toujours, et que, si elle existe toujours, elle est immortelle.

Oui.

Posons donc cela comme un principe incontestable. Or, s'il en est ainsi, tu conçois que ces mêmes âmes doivent toujours exister ; car puisque aucune d'elles ne périt, leur nombre ne saurait diminuer : et il ne peut pas non plus augmenter ; car si le nombre des êtres immortels devenait plus grand, tu n'ignores pas[6] qu'ils se formeraient de ce qui était mortel, et que toutes choses finiraient ainsi par être immortelles.

Il est vrai.

Or, c'est ce que la raison ne nous permet pas de croire, non plus que de penser que notre âme, considérée dans le fond même de son être, soit d'une nature composée, pleine de dissemblance et de diversité.

Comment dis-tu ?

Il est difficile que ce qui résulte de l'assemblage de plusieurs parties soit éternel, à moins que la composition n'en soit aussi parfaite que vient de nous paraître celle de l'âme.

En effet, cela n'est pas vraisemblable.

Les raisons que nous venons d'alléguer, et bien d'autres[7], démontrent donc invinciblement l'immortalité de l'âme. Mais pour bien connaître sa véritable nature, on ne doit pas la considérer, comme nous faisons, dans l'état de dégradation où la mettent son union avec le corps et d'autres maux ; il faut la contempler attentivement des yeux de l'esprit, telle qu'elle est en elle-même, dégagée de tout ce qui lui est étranger. Alors on verra qu'elle est infiniment plus belle : on connaîtra plus

distinctement la nature de la justice et de l’injustice, et des autres choses dont nous avons parlé. Tout ce que nous avons dit de l’âme est vrai par rapport à son état présent. Mais comme que ceux qui verraient Glaucus le Marin[8], auraient peine à reconnaître sa première forme, 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 de coquillages, d’herbes marines et de cailloux ; de sorte qu’il ressemble plutôt à un monstre qu’à un homme tel qu’il était auparavant ; ainsi l’âme s’offre à nos regards défigurée par mille maux. Mais, mon cher Glaucon, voici par quel endroit il convient de la regarder.

Par où ?

Par son goût pour la vérité. Il faut considérer à quelles choses elle s’attache, quels commerces elle recherche, comme étant par sa nature de la même famille que ce qui est divin, immortel, impérissable ; il faut considérer ce qu’elle peut devenir, lorsque se livrant tout entière à cette poursuite, elle s’élève par ce noble élan du fond des flots qui la couvrent aujourd’hui, et se débarrasse des cailloux et des coquillages qu’amasse autour d’elle la vase dont elle se nourrit, croûte épaisse et grossière de terre et de sable qu’elle doit à ces bienheureux festins, comme on les appelle. Un tel spectacle ferait bien connaître la vraie nature de l’âme, si elle est simple ou composée ; en un mot, quelle est son essence. Quant à présent, du moins, nous avons assez bien expliqué, ce me semble, les passions et les diverses inclinations de l’âme, telles qu’elles apparaissent dans la vie actuelle.

Je le crois.

Or, de la manière dont nous avons raisonné, n’avons-nous pas dépouillé la justice de tout ce qui lui est accessoire, et écarté

les récompenses et les honneurs que vous lui avez attribués sur la foi d'Homère et d'Hésiode ? N'avons-nous pas démontré que la justice est par elle-même le grand bien de l'âme, que celle-ci doit accomplir ce qui est juste, soit qu'elle dispose ou non de l'anneau de Gygès[9], et si l'on veut encore, outre cela, du casque de Pluton[10] ?

Tu dis très vrai.

On ne peut donc pas trouver mauvais, mon cher Glaucon, de nous voir maintenant restituer à la justice et aux autres vertus, indépendamment de ces avantages qui leur sont propres, les récompenses que les hommes et les dieux y ont attachées et pendant la vie et après la mort.

Non, certes.

Mais vous, ne me rendrez-vous pas les concessions que vous m'avez demandées[11] ?

Quoi donc ?

J'ai bien voulu vous accorder que l'homme juste peut passer pour méchant, et l'homme méchant pour juste. Vous avez cru qu'on devait vous accorder ce point dans l'intérêt de votre recherche, quand même il serait impossible de tromper en cela les hommes et les dieux, pour qu'on pût apprécier nettement la justice et l'injustice, prises l'une et l'autre en elles-mêmes. Ne t'en souviens-tu pas ?

J'aurais grand tort de ne pas m'en souvenir.

Puisque les voilà appréciées, je vous somme, au nom de la justice, de reconnaître vous-même tout le cas que font d'elle les dieux et les hommes, afin qu'elle remporte aussi les prix de l'opinion et les distribue à ses partisans, après qu'il a été

démontré qu’elle donne déjà les biens réels et ne trompe pas ceux qui l’embrassent sincèrement.

Tu ne demandes rien que de juste.

Vous allez donc d’abord me rendre ce point, savoir, que les dieux, du moins, ne se méprennent pas sur ce que sont les deux espèces d’hommes en question.

Soit, nous te le rendrons.

S’il en est ainsi, nous reconnaîtrons que l’un est chéri, l’autre haï des dieux, comme nous en sommes convenus dès le commencement.

Cela est vrai.

Ne conviendrons-nous pas ensemble que l’homme chéri des dieux n’a de leur part du moins que des biens à attendre, sauf quelque mal nécessaire que lui attirent les fautes de sa vie passée ?

Sans contredit.

Il faut donc reconnaître, à l’égard de l’homme juste, que, soit qu’il se trouve indigent ou malade, ou dans quelque autre situation regardée comme malheureuse, ces maux prétendus tourneront à son avantage durant sa vie ou après sa mort. Les dieux en effet 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 a été donné à l’homme.

Il n’est pas naturel qu’un homme de ce caractère soit négligé de l’être auquel il ressemble.

Et ne faut-il pas penser tout le contraire de l’homme injuste ?

Sans doute.

Ainsi, du côté des dieux, les fruits de la victoire demeurent au juste.

Du moins c’est mon sentiment.

Et de la part des hommes, n’est-ce pas ainsi que les choses se passent, puisque enfin il faut dire la vérité ? N’arrive-t-il pas aux fourbes et aux scélérats la même chose qu’à ces athlètes, qui courent fort bien en partant de la barrière, mais non pas lorsqu’il faut y revenir ? Ils s’élancent d’abord avec rapidité ; mais sur la fin de la course ils deviennent un sujet de risée, lorsqu’on les voit, les oreilles entre les épaules, se retirer précipitamment sans être couronnés ; au lieu que les véritables coureurs arrivent au but, remportent le prix et reçoivent la couronne. Les justes n’ont-ils pas d’ordinaire le même sort ? n’est-il pas vrai qu’arrivés au terme de chacune de leurs entreprises, de leur conduite et de leur vie, ils acquièrent une bonne renommée et obtiennent des hommes les récompenses qui leur sont dues ?

Tu as raison.

Tu souffriras donc que j’applique aux justes ce que toi-même tu as dit des méchans[12]. Je prétends que les justes, lorsqu’ils sont dans l’âge mûr, parviennent dans la société où ils vivent à toutes les dignités auxquelles ils aspirent, qu’ils font à leur choix des alliances pour eux et pour leurs enfants: en un mot, tout ce que tu as dit de ceux-là, je le dis de ceux-ci. Quant aux méchans, je soutiens, que quand même dans leur jeunesse ils auraient caché ce qu’ils sont, la plupart d’entre eux se trahissent et se couvrent de ridicule à la fin de leur carrière ; que devenus malheureux dans leur vieillesse, ils sont abreuvés d’outrages par les étrangers et leurs concitoyens, frappés à

coups de fouet, mis à la torture, brûlés avec des fers chauds, pour me servir des expressions que tu trouvais un peu fortes, mais qui sont vraies : en un mot, suppose que je te décrive à mon tour les supplices qu'ils ont à subir. Vois si tu veux m'accorder cela.

Très volontiers ; car tu ne dis rien que de raisonnable.

Tels sont donc les prix, le salaire, les récompenses que le juste reçoit pendant la vie de la part des hommes et des dieux, outre les biens qu'il trouve dans la pratique même de la justice.

Ce sont de belles et solides récompenses.

Mais tous ces résultats ne sont rien ni pour le nombre ni pour la grandeur, en comparaison des biens et des maux réservés dans l'autre vie à la vertu et au vice. C'est ce qu'il nous faut entendre, afin que le juste et le méchant remportent l'un et l'autre de cet entretien tout ce qu'il leur appartient d'y trouver.

Fais-nous ce récit ; il est bien peu de choses que je sois aussi curieux d'entendre.

Ce n'est point le récit d'Alcinoùs que je vais vous rapporter, mais celui d'un homme de cœur[13], Er l'Arménien, originaire de Pamphylie. Il avait été tué dans une bataille : dix jours après, comme on enlevait les cadavres déjà défigurés de ceux qui étaient tombés avec lui, le sien fut trouvé sain et entier ; on le porta chez lui pour faire ses funérailles, et le douzième jour, lorsqu'il était sur le bûcher, il revécut et raconta ce qu'il avait vu dans l'autre vie : Aussitôt, dit-il, que son âme était sortie de son corps, il s'était mis en route avec une foule d'autres âmes, et était ainsi arrivé en leur compagnie dans un lieu merveilleux, où se voyaient dans la terre deux ouvertures voisines l'une de l'autre, et deux autres au ciel qui répondaient

à celles-là. Entre ces deux régions étaient assis des juges : dès qu'ils avaient prononcé leur sentence, ils ordonnaient aux justes de prendre leur route à droite par une des ouvertures du ciel, après leur avoir attaché, par devant un écriteau contenant le jugement rendu en leur faveur ; et aux méchans de prendre leur route à gauche par une des ouvertures de la terre, ayant derrière le dos un semblable écrit où étaient marquées toutes leurs actions. Lorsqu'il s'était présenté à son tour, les juges avaient déclaré qu'il devait porter aux hommes la nouvelle de ce qui se passait en cet autre monde, et ils lui avaient ordonné d'écouter et d'observer tout ce qui s'offrirait à lui. Il vit donc d'abord les âmes de ceux qu'on avait jugés, celles-ci monter au ciel, celles-là descendre sous terre, par les deux ouvertures qui se répondaient ; tandis que par l'autre ouverture de la terre, il vit sortir des âmes couvertes d'ordure et de poussière, en même temps que par l'autre ouverture du ciel descendaient d'autres âmes pures et sans tache : elles paraissaient toutes venir d'un long voyage, et s'arrêter avec plaisir dans la prairie, comme dans un lieu d'assemblée. Celles qui se connaissaient se saluaient les unes les autres, et se demandaient des nouvelles de ce qui se passait aux lieux d'où elles venaient, le ciel ou la terre. Les unes racontaient leurs aventures avec des gémissements et des pleurs, que leur arrachait le souvenir des maux qu'elles avaient soufferts ou vu souffrir pendant le temps de leur voyage sous terre, et la durée en était de mille ans ; les autres qui revenaient du ciel faisaient le récit des plaisirs délicieux qu'elles avaient goûtés et des choses merveilleuses qu'elles avaient vues. Il serait trop long, mon cher Glaucon, d'entrer dans les nombreux détails de l'Arménien à ce sujet ; mais voici en somme ce qu'il disait : chacune des âmes portait dix fois la peine des injustices qu'elle avait commises dans la vie ; la durée de chaque punition était de cent ans, durée naturelle de la vie humaine ;

afin que le châtiment fut toujours décuple pour chaque crime. Ainsi, ceux qui se sont souillés de plusieurs meurtres, qui ont trahi des états et des armées, les ont réduits en esclavage, ou qui se sont rendus coupables de quelque autre crime semblable, étaient tourmentés au décuple pour chacun de ces crimes. Ceux au contraire qui ont fait du bien autour d'eux, qui ont été justes et vertueux, recevaient dans la même proportion la récompense de leurs bonnes actions. Er donnait d'autres détails, mais qu'il est superflu de rappeler, au sujet des enfants morts peu de temps après leur naissance. Il y avait encore, selon son récit, de plus grandes peines pour l'impie, le fils dénaturé, l'homicide qui tue de sa propre main, et de plus grandes récompenses pour l'homme religieux et le bon fils. Il avait été présent, ajoutait-il, lorsqu'une âme avait demandé à une autre où était le grand Ardiée. Cet Ardiée avait été tyran d'une ville de Pamphylie, mille ans auparavant ; il avait tué son vieux père, son frère aîné, et commis, à ce qu'on disait, plusieurs autres crimes énormes. Il ne vient point, avait répondu l'âme, et il ne viendra jamais ici : nous avons toutes été témoins à son occasion d'un affreux spectacle. Lorsque nous étions sur le point de sortir de l'abîme souterrain, après avoir accompli nos peines, nous vîmes tout à coup Ardiée et un grand nombre d'autres, dont la plupart étaient des tyrans comme lui ; il y avait aussi quelques particuliers, qui, dans une condition privée, avaient été de grands scélérats. Au moment qu'ils s'attendaient à sortir, l'ouverture leur refusa le passage, et toutes les fois qu'un de ces misérables dont les crimes étaient sans remède, ou n'avaient pas été suffisamment expiés, essayait de sortir, elle se mettait à mugir. Alors des personnages hideux, au corps enflammé, qui se trouvaient là, accoururent à ces mugissements. Ils emmenèrent d'abord de vive force un certain nombre de ces criminels ; quant à Ardiée et aux autres, ils leur lièrent les pieds, les mains, la tête, et les

ayant jetés à terre, et écorchés à force de coups, ils les traînèrent hors de la route, à travers des ronces sanglantes, répétant aux ombres, à mesure qu'il en passait quelqu'une, la raison pour laquelle ils les traitaient de la sorte, et qu'ils allaient les précipiter dans le Tartare. Cette âme ajoutait que parmi les terreurs de toute espèce dont elles avaient été agitées pendant la route, aucune n'égalait celle que le mugissement ne se fît entendre, quand elles s'avanceraient pour sortir, et que c'avait été pour elles un moment de vive joie de ne pas l'avoir entendu en sortant. Tels étaient à peu près les jugements des âmes, leurs châtiments, ainsi que les récompenses qui y correspondent. Après que chacune de ces âmes eut passé sept jours dans cette prairie, il leur avait fallu en partir le huitième, et se rendre en quatre jours de marche dans un lieu d'où l'on voyait une lumière traversant toute la surface de la terre et du ciel, droite comme une colonne et semblable à l'Iris, mais plus éclatante et plus pure. Elles y étaient arrivées après un autre jour de marche ; là elles avaient vu que les extrémités du ciel aboutissaient au milieu de cette bande lumineuse qui leur servait d'attache, et reliait le ciel, en embrassant toute sa circonférence, comme ces pièces de bois qui ceignent les flancs des galères. À ces extrémités était suspendu le fuseau de la Nécessité, lequel donnait le branle à toutes les révolutions des sphères. La tige et le crochet de ce fuseau étaient d'acier ; le peson était un mélange d'acier et d'autres matières. Voici comment ce peson était fait: il ressemblait pour la forme aux pesons d'ici-bas ; mais d'après la description donnée par l'Arménien, il faut se le représenter comme contenant dans sa vaste concavité un autre peson plus petit, de forme correspondante, comme des vases qui s'ajustent l'un dans l'autre ; dans le second peson il y en avait un troisième, dans celui-ci un quatrième, et de même quatre autres encore. C'étaient donc en tout huit pesons enveloppés les uns dans les

autres, dont on voyait d’en haut les bords circulaires, et qui tous présentaient la surface continue d’un seul peson à l’entour du fuseau, dont la tige passait par le centre du huitième. Les bords circulaires du peson extérieur étaient les plus larges ; puis ceux du sixième, du quatrième, du huitième, du septième, du cinquième, du troisième et du second, allaient en diminuant de largeur selon cet ordre. Le cercle formé par les bords du plus grand peson était de différentes couleurs ; celui du septième était d’une couleur très éclatante ; celui du huitième se colorait de l’éclat du septième ; la couleur des cercles du second et du cinquième était presque la même, et tirait davantage sur le jaune ; le troisième était le plus blanc de tous ; le quatrième était un peu rouge ; enfin, le second surpassait en blancheur le sixième. Le fuseau tout entier roulait sur lui-même d’un mouvement uniforme ; et dans l’intérieur, les sept pesons concentriques se mouvaient lentement dans une direction contraire. Le mouvement du huitième était le plus rapide. Ceux du septième, du sixième et du cinquième étaient moindres, et égaux entre eux pour la vitesse. Le quatrième était le troisième pour la vitesse, le troisième était le quatrième ; le second n’avait que la cinquième vitesse. Le fuseau lui-même tournait entre les genoux de la Nécessité. Sur chacun de ces cercles était assise une Sirène qui tournait avec lui, faisant entendre une seule note de sa voix, toujours sur le même ton ; mais de ces huit notes différentes, résultait un seul effet harmonique. Autour du fuseau, et à des distances égales, siégeaient sur des trônes les trois Parques, filles de la Nécessité, Lachésis, Clotho et Atropos, vêtues de blanc et la tête couronnée d’une bandelette. Elles accompagnaient de leur chant celui des Sirènes ; Lachésis chantait le passé, Clotho le présent, Atropos l’avenir. Clotho, touchant par intervalles le fuseau de la main droite, lui faisait faire la révolution extérieure ; pareillement Atropos, de

la main gauche, imprimait le mouvement aux pesons du dedans, et Lachésis touchait tour à tour de l'une et de l'autre main, tantôt le fuseau, tantôt les pesons intérieurs. Aussitôt que les âmes étaient arrivées, il leur avait fallu se présenter devant Lachésis. Et d'abord un hiérophante les avait fait ranger par ordre l'une auprès de l'autre ; ensuite ayant pris sur les genoux de Lachésis les sorts et les différentes conditions humaines, il était monté sur une estrade élevée et avait parlé ainsi : « Voici ce que dit la vierge Lachésis, fille de la Nécessité : Ames passagères, vous allez recommencer une nouvelle carrière et renaître à la condition mortelle. Vous ne devez point échoir en partage à un génie : vous choisirez vous-même chacune le vôtre. Celle que le sort appellera, choisira la première, et son choix sera irrévocable. La vertu n'a point de maître : elle s'attache à qui l'honore, et abandonne qui la néglige. On est responsable de son choix : Dieu est innocent. » A ces mots, il avait répandu les sorts[14], et chaque âme ramassa celui qui tomba devant elle, excepté notre Arménien, à qui on ne le permit pas. Chacune connut alors quel rang lui était échu pour choisir. Ensuite l'hiérophante étala sur terre devant elles des genres de vie de toute espèce, en beaucoup plus grand nombre qu'il n'y avait d'âmes assemblées ; la variété en était infinie ; il s'y trouvait à la fois toutes les conditions des animaux ainsi que des hommes. Il y avait des tyrannies, les unes qui duraient jusqu'à la mort ; les autres brusquement interrompues et finissant par la pauvreté, l'exil, la mendicité. On y voyait des conditions d'hommes célèbres, ceux-ci pour leurs avantages corporels, la beauté, la force, l'aptitude aux combats ; ceux-là pour leur noblesse et les grandes qualités de leurs ancêtres ; on en voyait aussi d'obscures par tous ces endroits. Il y avait pareillement des conditions de femmes de la même variété. Quant à l'âme, les rangs n'étaient pas réglés, chaque âme changeant

nécessairement suivant son choix. Du reste, il y avait des partages plus ou moins contrastés de richesse et de pauvreté, de santé et de maladie, ainsi que des partages moyens entre ces extrêmes. Or, c'est évidemment là, cher Glaucon, l'épreuve redoutable pour l'humanité ; voilà pourquoi chacun de nous doit laisser de côté toute autre étude pour rechercher et cultiver celle-là seule qui nous fera découvrir et reconnaître l'homme, dont les leçons nous mettront à même de pouvoir et de savoir discerner les bonnes et les mauvaises conditions, et choisir toujours la meilleure en toute circonstance ; et ce sera sans doute en considérant sans cesse les vérités dont nous nous sommes entretenus aujourd'hui, les rapprochements et les distinctions que nous avons établis sur ce qui intéresse la moralité de notre vie. C'est ainsi que nous apprendrons, par exemple, ce que peut apporter de bien ou de mal, la beauté jointe à la pauvreté ou à la richesse, et avec telle ou telle disposition de l'âme ; la naissance illustre et commune, les dignités et la vie privée, la force et la faiblesse, le talent et la médiocrité, et toutes les qualités de raisons entre elles ; en sorte qu'après avoir réfléchi sur tout cela et ne perdant pas de vue la nature de notre âme, nous saurons faire le discernement entre le bon et le mauvais partage en cette vie, appelant mauvais celui qui aboutirait à rendre l'âme plus injuste, et bon celui qui la rendrait plus vertueuse, sans avoir aucun égard à tout le reste ; car nous avons vu que c'est le meilleur parti qu'on puisse prendre, soit pour cette vie, soit pour ce qui la suit. Il faut donc conserver jusqu'à la mort son âme ferme et inébranlable dans ce sentiment, afin qu'elle ne se laisse éblouir là-bas ni par les richesses ni par les autres maux de cette nature ; qu'elle ne s'expose point, en se jetant avec avidité sur la condition de tyran ou sur quelque autre semblable, à commettre un grand nombre de maux sans remède et à en souffrir encore de plus grands, mais plutôt

qu’elle sache se fixer pour toujours à un état médiocre, et éviter également les deux extrémités, autant qu’il dépendra d’elle, soit dans la vie présente, soit dans toutes les autres par où elle passera, c’est à cela qu’est attaché le bonheur de l’homme. Aussi, selon le rapport de notre messager, l’hiérophante avait dit : Celui qui choisira le dernier, pourvu qu’il le fasse avec discernement, et qu’ensuite il soit conséquent dans sa conduite, peut se promettre une vie pleine de contentement et très bonne. Que celui qui choisira le premier se garde de trop de confiance, et que le dernier ne désespère point. Après que l’hiérophante eut ainsi parlé, celui à qui le premier sort était échu, s’avança avec empressement, et choisit la tyrannie la plus considérable, emporté par son imprudence et son avidité, et sans regarder suffisamment à ce qu’il faisait ; il ne vit point cette fatalité attachée à l’objet de son choix, d’avoir un jour à manger la chair de ses propres enfants, et bien d’autres crimes horribles. Mais quand il eut considéré à loisir le sort qu’il avait choisi, il gémit, se lamenta, et, oubliant les avertissements de l’hiérophante, ce n’était pas à sa propre faute qu’il s’en prenait, c’était à la fortune, aux dieux, à tout, excepté à lui-même. Cette âme était du nombre de celles qui venaient du ciel ; elle avait vécu précédemment dans un État bien gouverné, et avait fait le bien par la force de l’habitude plutôt que par philosophie. Voilà pourquoi, parmi celles qui tombaient en de semblables mécomptes, les âmes venues du ciel n’étaient pas les moins nombreuses, faute d’avoir été éprouvées par les souffrances ; au contraire, la plupart de celles qui, ayant passé par le séjour souterrain, avaient souffert et vu souffrir, ne choisissaient pas ainsi à la hâte. De là, indépendamment du hasard des rangs pour être appelées à choisir, une sorte d’échange des biens et des maux pour la plupart des âmes. Ainsi, un homme qui, à chaque renouvellement de sa vie d’ici-bas, s’appliquerait

constamment à la saine philosophie, et aurait le bonheur de ne pas être appelé des derniers à choisir, il y a grande apparence, d'après tout ce récit, que non-seulement il serait heureux dans ce monde, mais encore que dans son voyage d'ici là-bas, et dans le retour, il marcherait par la voie unie du ciel, et non par le sentier pénible de l'abîme souterrain. L'Arménien ajoutait que c'était un spectacle curieux de voir de quelle manière chaque âme faisait son choix. Rien n'était plus étrange, plus digne à la fois de compassion et de risée. C'était la plupart du temps d'après les habitudes de la vie antérieure que l'on choisissait. Er avait vu, disait-il, l'âme qui avait appartenu à Orphée, choisir l'âme d'un cygne en haine des femmes qui lui avaient donné la mort autrefois[15], ne voulant devoir sa naissance à aucune d'elles : l'âme de Thamyris[16] avait choisi la condition d'un rossignol, et réciproquement un cygne, ainsi que d'autres animaux, musiciens comme lui, avait adopté la nature de l'homme. Une autre âme, appelée la vingtième à choisir, avait pris la nature d'un lion : c'était celle d'Ajax, fils de Télamon, ne voulant plus de l'état d'homme, en ressouvenir du jugement qui lui avait enlevé les armes d'Achille. Après celle-là vint l'âme d'Agamemnon, qui, ayant aussi en aversion le genre humain à cause de ses malheurs passés, prit la condition d'aigle. L'âme d'Atalante[17] appelée à choisir vers la moitié, ayant considéré les grands honneurs rendus aux athlètes, n'avait pu résister à l'envie de devenir athlète elle-même. Epée[18], fils de Panopée, était devenu une femme industrieuse. L'âme du bouffon Thersite[19] qui se présenta des dernières, revêtit le corps d'un singe. L'âme d'Ulysse, à qui le hasard avait donné le dernier sort, vint aussi pour choisir : mais le souvenir de ses longs revers l'ayant désabusée de l'ambition, elle chercha longtemps, et découvrit à grand-peine dans un coin la vie tranquille d'un homme privé que toutes les autres âmes avaient laissée dédaigneusement à

l’écart. En l’apercevant enfin, elle dit que, quand elle aurait été la première à choisir, elle n’aurait pas fait un autre choix. Pareillement les animaux changent leur condition pour la condition humaine, ou pour celle d’autres animaux ; ce qui a été injuste passe dans les espèces féroces, ce qui a été juste dans les espèces apprivoisées : de là des échanges de toute sorte. Après que toutes les âmes eurent fait choix d’une condition, elles s’approchèrent de Lachésis dans l’ordre suivant lequel elles avaient choisi ; la Parque donna à chacune le génie qu’elle avait préféré, afin qu’il lui servît de gardien durant le cours de sa vie mortelle et qu’il lui aidât à remplir sa destinée. Ce génie la conduisait d’abord à Clotho, qui de sa main et d’un tour du fuseau confirmait la destinée choisie. Après avoir touché le fuseau, il la menait de là vers Atropos, qui roulait le fil pour rendre irrévocable ce qui avait été filé par Clotho. Ensuite, sans qu’il fût désormais possible de retourner en arrière, on s’avançait vers le trône de la Nécessité, sous lequel l’âme et son génie passaient ensemble. Aussitôt que toutes eurent passé, elles se rendirent dans la plaine du Léthé[20], où elles essuyèrent une chaleur insupportable, parce qu’il n’y avait ni arbre ni plante. Le soir étant venu, elles passèrent la nuit auprès du fleuve Amélès[21], dont aucun vase ne peut contenir l’eau. Chaque âme est obligée de boire de cette eau en certaine quantité. Celles qui ne sont pas retenues par la prudence, en boivent plus qu’il ne faut ; à mesure que chacune boit, elle perd toute mémoire. On s’endormit après ; mais vers le milieu de la nuit, il survint un éclat de tonnerre, avec un tremblement de terre ; et aussitôt les âmes furent dispersées çà et là vers les divers points de leur naissance terrestre, comme des étoiles qui jailliraient tout à coup dans le ciel. Quant à lui, disait Er, on l’avait empêché de boire de l’eau du fleuve ; cependant il ne savait pas par où ni comment son âme s’était rejointe à son corps ; mais le matin,

ayant tout à coup ouvert les yeux, il s’était aperçu qu’il était étendu sur le bûcher.

Ce mythe, mon cher Glaucon, a été préservé de l’oubli, et il peut nous préserver nous-mêmes de notre perte si nous y ajoutons foi ; nous passerons heureusement le fleuve Léthé, et nous maintiendrons notre âme pure de toute souillure. Et si c’est à moi, mes amis, qu’il vous plaît ajouter foi, persuadés que l’âme est immortelle, et qu’elle est capable par sa nature de tous les biens comme de tous les maux, nous marcherons sans cesse par la route qui conduit en haut, et nous nous attacherons de toutes nos forces à la pratique de la justice et de la sagesse, afin que nous soyons en paix avec nous-mêmes et avec les dieux, et que, durant cette vie terrestre et quand nous aurons remporté le prix destiné à la vertu, comme des athlètes victorieux qu’on mène en triomphe, nous soyons heureux ici-bas et dans ce voyage de mille années que nous venons de raconter.

Notes

1. ↥ Rapprochez de l'opinion de Platon celle d'Aristote. *Art. poét.* , c. 4.
2. ↥ C'est là la source de la phrase célèbre d'Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. I, chap. IV, édit. Bekk, , p. 1096.
3. ↥ Voyez sur Thalès de Milet, Hérodote, I ; Aristote, *Polit.* , I, 2 ; et Diogène de Laërce , 1 , 24 et sqq. ; sur Anacharsis, Diogène de Laêrce, I, 105.
4. ↥ Le nom de Créophyle se compose des mots *viande* et *race*. Il paraît qu'il circulait dans l'antiquité des traditions peu honorables pour ce personnage, auxquelles Platon fait ici allusion. Il en est parvenu jusqu'à nous quelques-unes, fort incohérentes, sur ses relations avec Homère, soit comme son gendre ou son hôte, soit comme ayant reçu en don un de ses poèmes, qu'il aurait, après la mort de l'auteur, publié sous son propre nom. Voyez Fabricius, Bibl. Gr., I, 4.
5. ↥ Liv. III.
6. ↥ Allusion à l'argument des contraires, développé dans le *Phédon*, t. Ier, p. 217.
7. ↥ Voyez le *Phèdre* et le *Phédon*.
8. ↥ Voyez sur ce personnage fabuleux le Scholiaste, Athénée, VII, 12, et surtout la dissertation d'Hermann, De Glaucis *Æ*schyli, Lips., 1812.
9. ↥ Voyez le livre II.
10. ↥ Homère, *Iliade*, V, v. 845. Ce casque rendait ceux qui le portaient invisibles aux dieux, comme l'anneau de Gygès les rendait invisibles aux hommes.
11. ↥ Livre II, discours d'Agathon.
12. ↥ Livre II.
13. ↥ Le récit d'Ulysse à Alcinoüs (*Odyssée*, liv. IX, X, XI, XII), où, parmi beaucoup de fictions étranges, se

rencontre un tableau de la condition des âmes après la mort, était décrié et devenu proverbe, comme une fable mensongère. L'épithète d'*homme de cœur* est opposée au nom d'Alcinoüs, à cause du caractère indolent, frivole et crédule que le poème d'Homère avait fait attribuer aux Phéaciens. Il y a en grec entre cette épithète et le nom d'Alcinoüs une ressemblance de son, qui fait jeu de mots, et ne peut être rendue.

14. ↥ C'est à-dire les numéros dans l'ordre desquels chaque âme était appelée à choisir une condition.
15. ↥ Ovide, *Métam*., XI.
16. ↥ Homère, *Iliade*, II, v. 595.
17. ↥ Atalante, Ovide, *Métam*., X.
18. ↥ Epée est celui qui construisit le cheval de bois dont les Grecs se servirent pour prendre Troie. Homère, *Odyssée*, VIII, v. 493 ; Virgile, *Énéide*, II, v. 264.
19. ↥ Homère, *Iliade*, II, v. 212 et suiv.
20. ↥ Oubli.
21. ↥ Absence de soucis ou de pensées sérieuses.

NOTES

L**IVRE PREMIER.**

___

PAGE I. — J’étais descendu hier au Pirée…

BEKKER, *Part*. III, vol. I, p. 3 : κατέβην χθὲς…

Euphorion et Panætius, dans Diogène de Laerte, III, 37, rapportent que ce morceau fut trouvé dans les tablettes de Platon après sa mort, remanié plusieurs fois pour l’ordre dans lequel les premiers mots se succédaient les uns aux autres. Voyez aussi Denys d’Halicarnasse *sur la composition des mots*, chap. 25, et Quintilien, liv. VIII, chap. dernier. Nous devons avoir ici le dernier mot de Platon ; car il paraît impossible de rien ajouter à la belle simplicité et à la perfection de ce début.

Ibid. — Pour faire notre prière à la déesse et voir aussi comment se passerait la fête, car c’était la première fois qu’on la célébrait…

BEKKER, *ibid* : προσευξόμενός τε τῇ θεῷ καὶ ἅμα τὴν ἑορτὴν βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἅτε νῦν πρῶτον ἄγοντες.

Il me semble évident que τῇ θεῷ et τὴν ἑορτὴν sont inséparables, et se rapportent l’un à l’autre. Or, quoi qu’en dise le Scholiaste, ἑορτὴν ne peut signifier les Panathénées, ni grandes ni petites, puisque Platon ajoute que cette fête se célébrait alors pour la première fois. Il s agit donc ici des Bendidées, comme le dit Platon à la fin de ce livre, ταῦτα…

εἰστιάσθω ἐν τοῖς Βενδιδείοις, et j'admets, avec Schneider, l'explication d'Origène {*contra Celsum*, VI, p. 277, édit. Spenc.) προσευξόμενοι ὡς θεῷ τῇ Ἀρτέμιδι. Les Bendidées se célébraient deux jours avant les petites Panathénées. Cette fête était une importation du culte des Thraces ; voilà pourquoi dans ce passage les Thraces font partie de la pompe.

PAGE 3. — Ne savez-vous pas, dit Adimapte, que ce soir la course des flambeaux en l'honneur de la déesse se fera à cheval ? — A cheval, m'écriai-je, cela est nouveau ! Comment, c'est à cheval qu'on se passera les flambeaux et qu'on disputera le prix ! BEKKER, p. 4 : οὐδ' ἴστε ὅτι λαμπὰς ἔσται πρὸς ἑσπέραν τῇ θεῷ ἀφ' ἵππων ; Ἀφ ἵππων ; ἦν δ' ἐγώ· καινόν γε τοῦτο. Λαμπάδια ἔχοντες διαδώσουσιν ἀλλήλοις ἀμιλλώμενοι τοῖς ἵπποις ;

D'après ce passage, il est évident que c'était alors la première fois que la course des flambeaux, à cheval était célébrée à Athènes. Je laisse aux archéologues à rechercher où ce mode de Lampadédromie se clébrait avant l'époque dont il s'agit ? si venu à Athènes avec une fête de Thrace, il était particulier à ce pays renommé pour ses chevaux ainsi que la Thessalie, ou si, se rapportant au culte de Diane, il représente, comme le conjecture Muret avec plus d'esprit que de vraisemblance, la lune portée dans l'espace sur un char attelé de chevaux. C'est aux archéologues aussi qu'il appartient de déterminer avec précision comment avait lieu cette course, soit à pied soit à cheval ; car il y a une contradiction manifeste entre le texte de notre auteur et les autres passages de l'antiquité relatifs aux Lampadédromies. Le Scholiaste d'Aristophane, sur les *Grenouilles*, vers 131, dit positivement qu'il y avait à Athènes trois courses aux flambeaux, l'une en l'honneur de Prométhée, l'autre en l'honneur de Vulcain, l'autre en l'honneur de Minerve, et que ces courses avaient lieu dans le Céramique.

Pausanias, *Attique*, chap. 30, décrit avec précision, l'une d'elles, celle en l'honneur de Prométhée. Elle consistait à courir depuis l'autel de Prométhée, qui était dans l'Académie, jusqu'à la ville, en tenant des flambeaux allumés ; et il s'agissait, τὸ δὲ ἀγώνισμα ἐστί, de conserver son flambeau allumé en courant. Si le premier coureur le laissait éteindre, il perdait ses prétentions à la victoire, et elles passaient au second. Si le second ne conservait pas son flambeau allumé, c'est le troisième qui était vainqueur ; et si tous les flambeaux s'éteignaient, le prix n'était donné à personne. Rien n'est plus précis que ce passage de Pausanias ; mais Platon ajoute ici une circonstance particulière qui change entièrement la condition du combat ; λαμπάδια ἔχοντες διαδώσουσιν ἀλλήλοις. Il fallait donc que les concurrents se transmissent l'un à l'autre les flambeaux qu'ils portaient à la main, ce qui ne pouvait avoir lieu dans l'hypothèse de Pausanias ; car, selon Pausanias, celui dont le flambeau, s'éteignait se retirait de la lutte et ne pouvait transmettre à l'autre que ses prétentions. Ainsi, selon Platon, comme l'a fort bien remarqué Schleiermacher, il semble qu'il ne s'agissait pas d'arriver le premier au but avec un flambeau allumé, mais de se le passer l'un à l'autre sans l'éteindre. C'est aux monuments eux-mêmes à décider cette question ; mais le texte de Platon est formel : ἀλλήλοις se rapporte à διαδώσουσιν, et non pas à ἀμιλλώμενοι. Et il ne faut pas croire que Platon n'attribue cette circonstance qu'aux courses de flambeaux à cheval ; dans les *Lois,* liv. VI, est un pas- sage analogue, où il n'est question que des courses aux flambeaux en général : καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντας ἄλλοις ἐξ ἄλλων, d'où le vert célébré de Lucrèce, *et quasi cursores vitai lampada tradunt*, et tant d'autres imitations, comme : *defagitatus cursor dat integro facem,* Cicéron, ad Herennium 4 ; et le vers 61 de la satire sixième de Perse : Qui prior es cur me fn decursus

lampàda poscis imitations qui toutes supposent que les coureurs se transmettaient l'un à l'autre le flambeau encore abîmé, sans quoi la comparaison avec la vie que les hommes en mourant se transmettent les uns autres, manque de fondement.

PAGE 5. — Fais-moi donc la grâce, sans renoncer à la compagnie de ces jeunes gens, de ne pas oublier non plus un ami qui t'est bien dévoué. BEKKER, p. 6 : Μὴ οὖν ἄλλως ποίει, ἀλλὰ τοῖσδέ τε τοῖς νεανίσκοις ξύνισθι καὶ δεῦρο παρ' ἡμᾶς φοίτα ὡς παρὰ φίλους τε καὶ πάνυ οἰκείους.

Ficin : *Una cum istis juvenibus huc ad nos veni tanquam ad amicos apprime familiares*. Cette traduction suppose ξύνισθι, que donnent en efffet plusieurs manuscrits de Bekker et de Schneider, ainsi que Thomas Magister, p. 478. Mais la leçon du plus grand nombre, et entre autres du manuscrit A, est ξύνισθι, qwe tous les critiques ont admis. Grou, d'après Henri Étienne a bien lu ξύνισθι ; mais sa traduction, beaucoup trop légère, ne reproduit pas le vrai sent de la phrase de Platon. Céphale n'invite pas Socrate à venir faire la conversation avec les jeunes gens et à fréquenter leur compagnie. Il n'y avait pas besoin d'exhorter Socrate à cela ; mais Céphale l'invite à le venir voir, lui vieillard, qui naturellement devait l'attirer moins que les jeunes gens. C'est donc à Céphale que je rapporte ἡμᾶς de παρ' ἡμᾶς φοίτα… ; comme plus haut, ἡμεῖς se rapporte évidemment au seul Céphale. Cela posé, je crois qu'ici, comme en beaucoup, d'autres cas, le τε… καὶ a une force particulière. Fréquente bien ces jeunes gens, si tu veux, mais aussi ne néglige pas un vieillard qui t'aime. Le dernier membre καὶ δεῦρο παρ, ἡμᾶς φοίτα est le vrai but de fa phrasé entière, car Céphale parle ici pour lui et non pas pour ses enfants et leurs jeunes amis, que Socrate voyait de reste. Ast a manqué ce passage : *Sed cum hisce juvenibus consuesce et huc*

ad nos ventita ut adamicos et per familiares. Stallbaum et Schneider ne s'y sont pas arrêtés. Schleiermacher : *Und halte nicht nur mit diesen jungen Leuten hier zusammen, sondern besuche auch uns*… Fort bien, pour τε… καὶ ; mais il n'aurait pas dû mettre hier dans le premier membre, mais seulement dans le second, comme il est dans le texte : καὶ δεῦρο παρ' ἡμᾶς. Cette transposition modifie tout le sens de la phrase.

Ihid. — Eh bien, est-ce une partie si pénible de la vie ; comment la trouves-tu ? BEKKER : πότερον χαλεπὸν τοῦ βίου, ἢ πῶς σὺ αὐτὸ ἐξαγγέλλεις.

Le voisinage de γήραος οὐδῷ fait soupçonner à Schleiermacher que χαλεπὸν τοῦ βίου est aussi un fragment de poète. C'est une pure hypothèse inadmissible et inutile. Si l'on veut exprimer tous les sous-entendus, la phrase entière serait : πότερον ἐξαγγέλλεις αὐτὸ (τὸ γῆρας) (εἶναι τὸ ou τι μέρος) χαλεπὸν τοῦ βίου. Stallbaum lit χαλεπὸν τοῦτο τοῦ βίου pour τοῦτο μέρος τοῦ βίου. Mais outre que τοῦτο n'est dans aucun manuscrit, τοῦτο serait fort peu élégant avec αὐτό, qui suit presque immédiatement. Quelques manuscrits ont : τὸ τοῦ βίου, et cette leçon est fort convenable, elle reviendrait à la locution française : le bon, le difficile, le fâcheux de l'affaire, de la chose, etc. Schneider entend τοῦ βίου, comme une sorte d'enclitique, ainsi que dans cette locution : τοῦτο θαυμάσιον ἡγοῦμαι τοῦ βίου pour τοῦτο θαυμάζω.

PAGE 7. — Il trouvent que tu dois moins à ton caractère qu'à ta grande fortune de porter si légèrement le poids de la vieillesse. Car, disent-ils, la richesse a bien des consolations. — Oui, dit Céphale, ils ne m'écoutent pas. BEKKER, p. 8 : τοὺς πολλούς,… οὐκ ἀποδέχεσθαι ἀλλ' ἡγεῖσθαί σε… τοῖς

γὰρ πλουσίοις πολλὰ παραμύθιά φασιν εἶναι. Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις· οὐ γὰρ ἀποδέχονται. Καὶ λέγουσι μέν…

Muret fait un proverbe de la phrase : τοῖς γὰρ πλουσίοις… ; il y reconnaît même un proverbe en vers : πόλλ’ ἔστι τὰ παραμύθια. Si ce proverbe, en vers ou non, était positivement connu, on pourrait entendre φασὶν, dans son sens ordinaire et absolu, on dit, dit-on, comme le fait Grou ; mais faute de trouver quelque partee proverbe, j’ai rapporté φασὶν au sujet qui précède et domine toute la phrase, savoir τοὺς πολλοὺς, auquel sujet se rapporte évidemment ἀποδέχονται καὶ λέγουσι de la phrase suivante.

PAGE 8. — Ceux qui la doivent (leur fortune) à leur industrie, y sont doublement attachés ; ils l’aiment d’abord parce qu’elle est leur ouvrage, comme les poètes aiment leurs vers et les pères leurs enfants ; et ils l’aiment encore comme tous les autres hommes pour l’utilité qu’ils en retirent. BEKKER, p. 9 : οἱ δὲ κτησάμενοι διπλῇ ἢ οἱ ἄλλοι ἀσπάζονται αὐτά. Ὥσπερ γὰρ οἱ ποιηταὶ τὰ αὐτῶν ποιήματα καὶ οἱ πατέρες τοὺς παῖδας ἀγαπῶσιν, ταύτῃ τε δὴ καὶ οἱ χρηματισάμενοι περὶ τὰ χρήματα σπουδάζουσιν ὡς ἔργον ἑαυτῶν, καὶ κατὰ τὴν χρείαν ἧπερ οἱ ἄλλοι.

Plusieurs manuscrits, Ficin, Comarius et Ast lisent καὶ οὐ κατὰ τὴν χρείαν, aiment la fortune qu’ils ont acquise comme les poètes leurs vers, parce qu’elle est leur ouvrage, et non pas à cause du profit qu’ils en retirent. Mais d’abord οὐ ne se trouve pas dans les meilleurs manuscrits ; ensuite, pour le justifier, on est réduit à prendre διπλῇ dans un sens purement emphatique ; *multo vehementius quam*. En laissant à διπλῇ sa signification naturelle, et sans avoir besoin d’οὐ, on obtient un sens très satisfaisant : On aime doublement la fortune qu’on a

faite, et parce qu'on l'a faite et parce qu'on en jouit. Pour mieux marquer ce sens qui est le vrai, Stallbaum propose αὖ au lieu de οὐ, mais cette leçon est une pure conjecture, et formerait un parallélisme tout-à-fait opposé à la manière de Platon et à l'abandon de la conversation. Schneider, qui relève aigrement les fautes de tout le monde, en prête une ici à Stallbaum, que celui-ci n'a paa faite. Il affirme qu'il adopte la leçon οὐ avec Ast (*Paulo post* οὐ *inserens cum eodem inter* καὶ *et* κατά ; loin de là Stallbaum est tombé dans la faute contraire.

PAGE 17. — Et celui qui est le plus habile à se garder d'une maladie et à la prévenir, n'est-il pas en même temps le plus capable de la donner à un autre ? BEKKER, p. 16 : Ἆρ' οὖν καὶ νόσον ὅστις δεινὸς φυλάξασθαι καὶ μὴ παθεῖν, οὗτος δεινότατος καὶ ἐμποιῆσαι ;

Toutes les éditions et tous les manuscrits, deux seuls exceptés, donnaient avant Bekker ; φυλάξασθαι λαὶ λαθεῖν, ce qui ne fait aucun sens ; car quoi qu'en dise Stallbaum, il est impossible de prendre au sérieux l'interprétation de Ast ; et avec Schleiermacher, je n'ai point hésité à adopter la nouvelle leçon καὶ μὴ παθεῖν, trouvée par Bekker dans l'excellent manuscrit de Munich, et par Stallbaum dans un manuscrit de Florence. Stallbaum se rend aussi à cette leçon en omettant καί, omission qui » est dans aucun manuscrit et détruit l'analogie de ce passage avec les autres passages où φυλάξασθαι est pris absolument, en opposition avec πατάξαι et κλέπτειν. Παθεῖν avec ἐμποιῆσαι forme l'opposition si fréquente dans Platon et en grec de παυεῖν et ποεῖν. Pour le καὶ qui précède ἐμποιῆσαι, la plupart des manuscrits l'o- mettent, mais il est dans quelques-uns ; quoique plus élégant, à la rigueur on peut s'en passer. Je regarde donc la longue controverse établie sur ce

passage comme terminée. Ce n’est pas l’avis de Schneider, qui pour ne pas s’écarter des manuscrits, propose de mettre la virgule après φυλάξασθαι, et de rejeter καὶ λαθεῖν au second membre de phrase : καὶ λαθεῖν οὗτος δεινότατος ἐμποιήσαι, ce qui donne une pensée très alambiquée, et introduit l’idée de en cachette, qui est ici bien inutile. Socrate, comme les sophistes, joue sur les mots et passe du sens d’un mot à un autre sens, et par là du contraire au contraire ; il conclut de φυλάξαι, se garder, à φυλάξαι, garder, puis de μὴ παθεῖν à ἐμποιήσαι, enfin de φυλάξαι à κλέψαι. L’idée de λαθεῖν n’a donc rien à voir ici. De plus, il faudrait ἐμποιῆσας et non pas ἐμποιῆσαι,qui pourtant est la seule leçon des manuscrits que Schneider, dans son système exclusif, n’a pas le droit de changer, même le plus légèrement.

PAGE 20. — Ta veux donc que nous ajoutions aussi quelque chose à notre définition de la justice. Nous avions dit d’abord… Maintenant il faudrait que nous ajoutions BEKKER, p. 18…

Il avait été reconnu que προσθεῖναι peut très bien être pris dans un sens absolu, et n’a aucun besoin de τι ou de ἄλλο, qui se trouve dans un seul et mauvais manuscrit, encore moins de ἄλλως ἢ de Henri Etienne. C’est pourtant cette correction que Schleiermacher a suivie : *eine andre Bestimmung als wie zuerst sagten*, et cela contre Bekker, qui met une virgule avant ἤ. Stallbaum propose ou d’ajouter ἄλλο pour expliquer ἤ, ou de changer ἢ en καί. Schneider défend ici avec raison la leçon des manuscrits ; il montre que ἤ s’emploie aussi pour exprimer une simple modification. Bekker paraît bien avoir été de cet avis, mais il aurait dû mettre une virgule avant νῦν, et réserver le point d’interrogation pour la fin de la phrase entière après

PAGE 34. — J’apercevrai toutes tes ruses, et tes ruses éventées, tu n’espères pas remporter sur moi dans la dispute ? BEKKER, p. 31 : οὔτε γὰρ ἄν με λάθοις κακουργῶν, οὔτε μὴ λαθὼν βιάσασθαι τῷ λόγῳ δύναιο.

Tous les manuscrits donnent μὴ λαθὼν. Il est étonnant que Ficin, Grou, Etienne et Ast rejettent μὴ, et que Stallbaum lui-même, qui connaissait l’unanimité des manuscrits, s’obstine aussi à le rejeter. Le sens est pourtant bien simple : « J’apercevrai tes ruses, et, *comme je les apercevrai*, tu seras réduit à employer la force ouverte, qui ne peut te réussir contre moi. » Ce n’est pas là tout-à-fait l’interprétation de Bremi et de Dœderlein, qui rapportent trop étroitement μὴ λαθὼν à βιάσασθαι, pour φανερῶς βιάσασθαι. Schleiermacber défend la leçon de Bekker et des manuscrits, et Schneider se garde bien de s’en écarter.

PAGE 35. — Mais un art quelconque a-t-il un intérêt étranger, et ne lui suffit-il pas d’être en lui-même aussi parfait que possible ? BEKKER, p. 32 : Ἆρ’ οὖν καὶ ἑκάστῃ τῶν τεχνῶν ἔστιν τι ξυμφέρον ἄλλο οὗ προσδεῖται, ἢ ἐξαρκεῖ ἑκάστη αὐτὴ ἑαυτῇ ὥστε ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι.

Toutes les éditions avant Bekker, et tous les Manuscrits, un seul excepté, donnent seulement ξυμφέρον ἄλλο ἢ ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι. Scbleiermacber, et après lui Schneider, ont montré que la nouvelle leçon n’est pas seulement préférable, mais nécessaire. Cependant Schneider, dans son système outré d’exactitude, est embarrassé, et il doit l’être, ayant contre lui la grande majorité des manuscrits. Pour nous, nous remarquerons que si un seul manuscrit de Bekker donne la vraie leçon, ce manuscrit est un des meilleurs, celui de Munich, et qu’ensuite un de Florence collationné par Stall- baum, la donne aussi. Cette conformité de deux manuscrits élève cette leçon bien au-

dessus des simples conjectures, et la rend un fait tout comme l'ancienne leçon, tout comme la leçon καὶ μὴ παθεῖν ; et si ce fait n'a pas en sa faveur un aussi grand nombre de témoignages, c'est seulement pour nous un motif de l'examiner avec d'autant plus d'attention ; mais quand l'examen et la raison le confirment, il n'y a plus rien à lui demander.

PAGE 49. — Quoi ! la justice est un vice ! — Non, c'est une folie généreuse. — Et n'appelles-tu pas l'injustice méchanceté ! — Non, c'est prudence. BEKKER, p. 45 : Ἦ τὴν δικαιοσύνην κακίαν ; οὐκ, ἀλλὰ πάνυ γενναίαν εὐήθειαν. Τὴν ἀδικίαν ἄρα κακοήθειαν καλεῖς ; Οὔκ, ἀλλ' εὐβουλίαν, ἔφη.

Thrasymaque définit la justice, γενναία εὐήθεια. Mais εὐήθεια veut dire à la fois bonté et sottise ; d'où il suit que son contraire est à la fois κοκοήθεια, et εὐβουλία, prudence, sagesse. Socrate, s'attachant au premier sens d'εὐήθεια, bonté, en conclut qu'à ce compte le contraire de la justice, l'injustice est κακοήθεια, une perversité réelle ; mais Thrasymaque, qui ne veut pas de cette conclusion, définit l'injustice par le second contraire de εὐήθεια, savoir, εὐβουλια, habileté, esprit de conduite. Ces rapports et ces contrastes dans les idées, marqués en grec avec netteté et même avec une certaine grâce, par le rapport et le contraste des mots, n'ont plus rien de frappant ni même de clair dans la traduction française.

PAGE 50. — Quoi ! pas même pour la justice. BEKKER, p. 46 : τί δέ ; τῆς δικαίας πράξεως ;

Grou paraît avoir pensé que δικαίας πράξεως n'est pas gouverné par πλέον, mais par περὶ sous-entendu. La parfaite justice veut la parfaite égalité des choses égales, et on ne conçoit pas un homme vraiment juste qui veuille avoir plus de

puissance ni d'avantage quelconque qu'un autre juste. La seule tentation pour vouloir cette supériorité d'avantages, est la conscience qu'on en usera justement ; mais ce prétexte manque vis-à-vis d'un aussi juste que soi. Ainsi le vrai juste ne veut pas pouvoir plus qu'un autre juste, même pour la justice et pour le bien. Mais par la même raison, il doit vouloir plus de puissance que l'homme injuste. Il en est de même du médecin vis-à-vis le vrai médecin, car ce serait vouloir l'emporter sur son propre art. Il faudrait donc sous-entendre περὶ avant τῆς δικαίας πράξεως, dans le premier endroit et dans le second, comme aussi avant πράξεως, dans le dernier endroit ἀδίκου ἀνθρώπου τε καὶ πράξεως. J'ai conservé cette interprétation de Grou. Mais à la réflexion, elle présente des difficultés graves. Dans le dernier endroit, ἀδίκου ἀνθρώπου τε καὶ πράξεως est nécessairement régi par πλεονεκτήσει, d'où il suit qu'il en doit être de même dans le passage précédent, où καὶ τῆς δικαίας πράξεως est intimement lié à τοῦ δικαίου, que régit πλεονεκτεῖν. Enfin, πλεονεκτεῖν veut plutôt dire dans tout ce. morceau l'emporter qu'avoir plus de puissance. Sur le fond, voyez Proclus, *Comment. sur l'Alcibiade*, dans l'édition de Paris, t. III, p. 208.

PAGE 55. — Mais maintenant, si la justice est habileté et vertu. BEKKER, p. 5. : νῦν δέ γε, ἔφην…

Ἔφην est évidemment la bonne leçon. C'est le signe d'une pause que fait le même personnage, savoir, Socrate. Mais je n'ai pas jugé nécessaire de l'exprimer dans la traduction.

PAGES 60— 61. — S'ils s'acquittent bien de leurs fonctions par la vertu qui leur est propre, et mal par un vice contraire. BEKKER, p. 54 : εἰ τῇ οἰκείᾳ μὲν ἀρετῇ τὸ αὐτῶν ἔργον εὖ ἐργάσεται τὰ ἐργαζόμενα.

Au premier coup d’œil il paraît tout simple d’entendre τὰ ἐργαζόμενα par tout agent ; mais cette généralisation serait ici déplacée. On n’en est encore qu’aux yeux, tout à l’heure viendront les oreilles, et plus tard l’ame. Cette marche est tout-à-fait socratique. Il faut donc ne pas sortir ici de l’exemple particulier, savoir, les yeux. Grou, Schleiermacher, Stallbaum et Schneider généralisent. Ast fait de τὰ ἐργαζόμενα le nominatif de la phrase, comme s’il y avait τὰ ὄμματα τὰ ἐργαζόμενα. J’aimerais encore mieux omettre, avec Ficin, τὰ ἐργαζόμενα, que de l’entendre dans un sens général.

LIVRE DEUXIÈME.

___

PAGE 67. — Quelle est, selon l’opinion commune, la nature et l’origine de la justice. BEKKER, p. 60 : τί οἴονται καὶ ὅθεν…

J’adopte sans hésiter la leçon οἴονται de Bekker, que Schneider approuve aussi, d’après les deux bons manuscrits de Florence et de Munich, au lieu de la leçon ordinaire τί τε ὂν τυγχάνει, et de τί ὅν τε et οἷον d’un grand nombre de manuscrits. Il faut οἴονται puisque ce n’est pas ici son opinion personnelle que Glaucon va développer, mais l’opinion commune, comme on le voit clairement dans ce qui précède et dans la phrase suivante : πεφύκεναι γὰρ δή φασι. Τί remplace parfaitement οἷον pour exprimer la nature de la justice. En effet, il s’agit de montrer et la nature et l’origine de la justice, deux choses qui sont développées dans ce qui suit, et plusieurs fois rappelées : γένεσίν τε καὶ οὐσίαν, et plus bas : ἡ μὲν οὖν δὴ φύσις δικαιοσύνης, ὦ Σώκρατες, αὕτη τε καὶ τοιαύτη, καὶ

ἐξ ὧν πέφυκε τοιαῦτα, ὡς ὁ λόγος. Il ne faut donc pas, comme le veut Schneider, mettre une virgule après οἴονται, et traduire : *de eo accipe quid opinentur, mais qualem opinentur et unde ortam esse justitiam*. Il faut aussi γεγονέναι, et non pas γέγονε, d'après les mêmes excellens manuscrits qui donnent οἴονται. Ici, contre son système, Schneider emprunte οἴονται à ces deux manuscrits, et γέγονε aux autres. Lui aussi fait donc ce qu'il reproche à Bekker, *multis inspectis codicibus quod quisque maxime placens obtulit, recipit*, et il est éclectique malgré lui.

PAGES 68 — 69. — Gygès, l'aïeul du Lydien. BEKKER, p. 61 : τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ.

C'est la leçon de presque tous les manuscrits. Bekker et Schneider l'adoptent. Il en résulte qu'il serait ici question d'un ancêtre de Gygès, personnage dont il n'est parlé nulle autre part, et dont Platon ne dit point le nom. Contre ce sens je fais deux objections : 1° Le mot πρόγονος est ici déplacé, puisque ce mot ne peut s'appliquer qu'à de véritables ancêtres, et non pas à de simples prédécesseurs. Or, Gygès ne descendait pas du roi dont il est ici question, car lui-même était un usurpateur qui avait commencé par être un homme de rien. 2° Il est assez étrange que cet aïeul de Gygès ait eu des aventures semblables, sous certains rapports, à celles de son descendant, par exemple d'être arrivé d'une condition inférieure au suprême pouvoir, et d'avoir tué le roi, son maître, en s'en tendant avec la reine. (Hérodote, I,8). Au lieu d'admettre ces invraisemblances, il est beaucoup plus simple de lire, avec plusieurs manuscrits : τῷ Γύγῃ. En effet, Gygès est le fondateur d'une nouvelle dynastie lydienne, dont le descendant, Crésus, fît tant de bruit dans la Grèce, et peut très bien être désigné ici sous le simple nom du Lydien. La seule objection que l'on fasse contre cette leçon, est l'absence de τῷ

devant τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ ; mais le τῷ Γύγῃ, qui domine la phrase, en peut tenir lieu. Schleiermacher trouve ce sens très raisonnable, mais il n'ose pas se prononcer entièrement en sa faveur ; ne connaissant encore qu'un seul manuscrit qui eût τῷ Γύγῃ. Depuis Stallbaum a trouvé cette leçon dans deux autres manuscrits. Stallbaum n'aurait donc pas dû hésiter ; mais il aime mieux, tout en gardant τῷ Γύγῃ, retrancher τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ. Ast lit : Γύγου τοῦ Λυδοῦ, en retranchant à la fois τῷ et προγόνῳ. Mais c'est là refaire le texte et non pas l'interpréter. En lisant τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ, on ne suppose rien qui ne soit dans les manuscrits, et on obtient un sens satisfaisant.

Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/358
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/359
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/360
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/361
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/362
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/363
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/364
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/365
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/366
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/367
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/368
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/369
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/370
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/371
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/372
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/373
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/374
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/375
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/376
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/377

Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/378
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/379
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/380
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/381
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/382
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/383
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/384
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/385
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/386
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/387
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/388
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/389
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/390
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/391
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/392
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/393
Page:Platon - Œuvres, trad. Cousin, IX et X.djvu/394

LIVRE SIXIÈME.

———

PAGE 3. — Puisqu'il l'emporterait par l'endroit le plus important. BEKKER, p. 276 : τοὐτῳ γὰρ αὐτῷ σχεδόν τῷ μεγίστῳ ἂν προέχοιεν.

Schleiermacher : *Denn in Bezug auf dieses selbst hätten sie ja wol den grossten Vorzug*. Il semble qu'il ait rapporté τῷ μεγίστῳ à προέχοιεν, *maxime præstare*, tandis que τῷ μεγίστῳ se rapporte à τοὐτῳ αὐτῷ, comme l'a fort bien entendu Stallbaum.

lbid. — Reconnaissons qu'il est dans la nature des philosophes de s'attacher à la poursuite de la science, qui peut leur dévoiler cette essence immuable, inaccessible aux vicissitudes de la génération et de la corruption. — Oui. — Qu'ils aiment cette science tout entière , sans renoncer volontairement à aucune de ses parties… BEKKER, p. 276:… δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας… καὶ ὅτι πάσης αὐτῆς…

On peut fort bien vouloir lire avec Ast, d'après une leçon fournie par Themistius, qui cite ce passage (*Orat*., XXI) : δηλοῖ ἐκείνην τὴν οὐσίαν, ou sous-entendre τι en maintenant ἐκείνης τῆς οὐσίας avec tous les autres critiques On peut aussi douter s'il faut rapporter πάσης αὐτῆς à ἐκείνης τῆς οὐσίας avec Schneider, ou bien avec Ast et Stallbaum à ἐποστήμης ou μαθήσεως implicitement renfermés dans μαθήματος qui précède. Cependant, quoique cette dernière explication soit fort soutenable, il est étrange d'avoir recours à cet expédient quand le texte présente un relatif naturel dans ἐκείνης τῆς οὐσίας ; et Schneider prouve que l'essence des choses, bien qu'immuable et une en elle-même, a pourtant comme diverses parties dans les diverses idées harmoniques entre elles, mais pourtant distinctes, qui la caractérisent. Il ne faut donc pas dire avec Stallbaum : *erunt qui* οὐσίας *intelligendum censeant ; sed hi videant ne intelligendo nihil intelligant*. Schleiermacher traduit un peu vaguement : *sie dieses ganz begehren*. La vraie relation de *dieses*, dans la phrase de Schleiermacher , est presque aussi obscure que celle de πάσης αὐτῆς dans Platon ; littéralité excessive qu'il nous est impossible d'approuver. À la reflexion donc, nous inclinons à modifier notre traduction de la manière suivante : « *Quils aiment cette essence tout entière*. »

Page 10. — Figure-toi- donc un patron d'un ou de plusieurs vaisseaux, tel que je vais te le décrire. BEKKER, p. 281 : νόησον γὰρ τοιουτονὶ γενόμενον εἴτε πολλῶν νεῶν πέρι εἴτε μιᾶς ναύκληρον…

Phrase très simple et très claire que Schneider bouleverse en mettant un point après μιᾶς, en renvoyant ναύκληρον à la phrase suivante, et en faisant de τοιουτονὶ γενόμενον un neutre : *Fac hujusce modi aliquid de multis navibus sive de una mavis accidisse*. Mais d'abord il ne s'agit point ici de ce qui se passe en général dans un vaisseau, mais très particulièrement de ce qui regarde le pilotage ou le pilote d'un vaisseau ; ensuite il parait assez difficile de prendre au neutre τοιουτονὶ γενόμενον, et il semble qu'il faudrait νόησον γὰρ τὸ γενόμενον ; enfin dans ce cas περὶ exigerait un accusatif, comme plus bas : τοιούτων δὴ περὶ τὰς ναῦς γιγνομένων. Ναύκληρος περὶ νεῶν veut dire un pilote de vaisseau, comme Platon dit très bien ailleurs διδασκαλοὺς περὶ ἀρετῆς. Je maintiens donc l'ancienne ponctuation et le sens qui en résulte.

Ibid. — Soit qu'ils se récrient , soit qu'ils applaudissent… BEKKER, p. 289 : καὶ ἐκβοῶντες καὶ κροτοῦντες…

En expliquant ainsi ἐκβοᾷν, on a l'avantage de développer ἑκάτερα ὑπερβαλλόντως, et par conséquent l'idée fondamentale de la phrase ; mais ce sens d'ἐκβοᾷν est un peu forcé, ou du moins trop marqué : toute la différence entre ἐκβοῶντες et κροτοῦντες est celle du bruit que l'on fait avec la voix et avec la main. Corriger ainsi : « *Ils blâment ou approuvent à grand bruit certaines paroles et certaines actions, toujours outrés dans un sens ou dans un autre, poussant des cris , battant des mains, et forçant les murs et les*

lieux d'alentour à redoubler de leur écho retentissant le fracas du blâme et de la louange. »

PAGE 21. — Quels cris il a coutume de pousser en chaque occasion… BEKKER. p. 291 : καὶ φωνὰς δὴ ἐφ' οἷς ἕκαστος εἴωθε φθέγγεσθαι…

Bekker a maintenu ἕκαστος, que donnent la plupart des manuscrits et les anciennes éditions, malgré l'impossibilité de donner un sens raisonnable à cette leçon. Deux manuscrits, Ficin, Stallbaum et Schleiermacher : ἃς ἐφ' ἑκαστοῖς, ce qui présente un sens très naturel. Mais, outre que φωνὰς δὴ ἃς est assez peu élégant, cette leçon a l'inconvénient de faire disparaître la forme ἐφ' οἷς que donnent presque tous les manuscrits. Il est donc mieux de lire avec un manuscrit de Vienne, Ast et Schneider : ἐφ' οἷς ἑκάστοτε. Le changement est très peu de chose et la phrase excellente.

PAGE 22. — S'en remettant à la discrétion de la foule, c'est pour lui une nécessité suprême, invincible, etc… BEKKER, p. 291-292 : κυρίους αὐτοῦ ποιῶν τοὺς πολλούς, πέρα τῶν ἀναγκαίων, ἡ Διομηδεία λεγομένη ἀνάγκη…

Malgré la double autorité de Bekker et de Schneider, je rapporte avec tous les autres critiques, πέρα τῶν ἀναγκαίων à ce qui suit, afin de préparer et de motiver ἡ Διομηδεία λεγομένη ἀνάγκη).

PAGES 27 et 28.

Ce passage, ainsi que le précédent, pages 23, 24 et 25 , couvre une foule d'allusions contemporaines. Dans le jeune homme né pour la philosophie, mais que la flatterie égare , tout le monde a reconnu Alcibiade, et Schleiermacher pense que ce passage est la source du *premier Alcihiade*. Dans un autre

point de vue on pourrait dire que ce passage en est le résumé, comme nous rencontrerons plus tard de véritables résumés du *Gorgias* et du *Philèbe*. Le noble esprit perfectionné par l'éducation, qui, relégué dans l'exil, demeure fidèle à la philosophie, est peut-être Xénophon. La grande ame qui, née dans un petit État, néglige et dédaigne les charges publiques, ressemble bien à Héraclite. L'esprit heureusement doué qui déserte avec raison toute autre profession, pour se livrer à la philosophie, sera Simon le cordonnier, ou quelque autre, comme Boeckh l'a soupçonné (in *Minoem*., 48). L'homme attaché à la philosophie et préservé des tentations de l'ambition par la faiblesse de sa santé, est Théages. Socrate déclare que pour lui ce qui le porte à la philosophie est une inspiration divine. Enfin, l'homme naturellement fait pour la politique, mais qui en est détourné par la situation de son pays, la dépravation générale, et l'évidente impossibilité de faire aucun bien, et qui, alors condamné à une condition privée, vit dans la retraite, et se borne à la méditation et à la philosophie, avec la conscience toutefois de n'avoir pas rempli sa plus haute destinée, faute d'avoir vécu sous une forme convenable de gouvernement, cet homme là n'est-il pas Platon lui-même ?

PAGE 34. — Et l'État lui-même dans la nécessité de les écouter… BEKKER, p. 302 : καὶ τῇ πόλει κατήκοοι γενέσθαι…

Tout le monde avant Schleiermacher entendait : *Exauçant les vœux de leur ville* ; mais ce sens doit être abandonné; car l'hypothèse est ici que l'État ne veut pas des philosophes et les regarde comme inutiles ; il ne suffit donc pas que les circonstances forcent les philosophes à songer aux affaires publiques, il faut encore que le public consente à les écouter. Voilà le sens nécessaire qu'il s'agit de retrouver dans les mots du texte. Schleiermacher ne le pouvant trouver dans καὶ τῇ

πόλει κατήκοοι γενέσθαι, propose de lire κατηκόῳ, et Stallbaum adopte cette correction. Mais nul manuscrit ne la donne; et avec elle il y aurait deux sujets différens pour les deux propositions τούτοις… πολέως ἐπιμεληθῆναι et τῇ πόλ. κατ. γεν… ; et peut-être, dans ce cas, au lieu de καὶ pour lier ces deux propositions, à sujets différens, il faudrait τῇ δὲ πόλ. Le Scholiaste : κατήκοοι ἀντὶ τοῦ· κατακουόμενοι. Ficin, comme le Scholiaste : *vel a civibus exaudiantur*.

PAGE 36. — Se complaisent dans… les insultes… BEKKER,p. 3o3 : λοιδορουμένους τε αὐτοῖς…

Le sens d'αὐτοῖς est fort controversé. On ne peut pas lire αὐτοῖς, comme le veut Schneider ; car il ne s'agit point des querelles des philosophes entre eux, mais de leur mauvaise sagesse qui querelle le public au lieu de l'éclairer. Il faut donc lire αὐτοῖς, mais il ne sert à rien de le rapporter , avec Stallbaum , aux philosophes implicitement renfermés dans φιλοσοφίαν, ce qui reviendrait par un détour au sens de Schneider, parfaitement étranger au sujet ; on peut, je crois, rapporter αὐτοῖς à τοὺς πολλούς.

PAGE 38. — Ils regarderont l'ame de chaque citoyen comme une toile qu'il faut commencer par rendre nette. BEKKER, p. 305 : ὥσπερ πίνακα…καθαράν…

Évidemment, d'après l'ensemble de ce passage, il s'agit de la toile, ou du fond quel qu'il fût, d'un tableau, en latin *tabula*. Ce mot de *tabula* isolé de ce passage, et mal entendu, est devenu la *tabula rasa*, la table rase des modernes. C'est la même idée sous deux métaphores très différentes, qui ont pourtant une origine commune. Ainsi les mots ont aussi leur fortune.

Ibid. — Quand ils en viendront à l'œuvre, ils auront , je pense, à jeter souvent les yeux sur deux choses alternativement , l'essence de la justice, de la beauté, de la tempérance et des autres vertus, et ce que l'humanité comporte de cet idéal, et ils formeront ainsi par le mélange et la combinaison , et à l'aide d'institutions convenables, l'homme véritable… BEKKER, p. 305 : ἔπειτα, οἶμαι, ἀπεργαζόμενοι πυκνὰ ἂν ἑκατέρωσ' ἀποβλέποιεν, πρός τε τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σῶφρον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, καὶ πρὸς ἐκεῖνο αὖ τὸ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἐμποιοῖεν, συμμειγνύντες τε καὶ κεραννύντες ἐκ τῶν ἐπιτηδευμάτων τὸ ἀνδρείκελον…

Telle est la leçon de la plupart des manuscrits et des éditions, et elle donne un sens très satisfaisant. Il faut avoir les yeux et sur l'idéal et sur ce que l'humanité en peut admettre, pour composer, à l'aide de ce mélange, l'homme véritable. Ainsi, deux modèles, ἑκαθέρωσε, le bien en soi, τὸ φύσει δδίκαιον, et le bien relatif, τὸ ἐν ἀνθρώποις, et, pour résultat, un tableau formé sur ce double modèle, à savoir, l'homme véritable, l'Etat à la fois idéal et humain, fruit d'une combinaison de l'absolu et du relatif. Schneider qui n'admet pas qu'il puisse y avoir deux modèles, ni par conséquent un second différent du premier, est conduit par là à rejeter la leçon αὖ τὸ ἐν τ. α., et à réhabiliter la vieille leçon ἐκεῖνο αὖ, ὃ ἐν…, entendant parla le tableau même que l'artiste politique veut faire pour l'humanité, c'est-à-dire le résultat même de son travail ; mais il ne s'agit pas encore ici de la fin, mais de l'un des moyens. Par cette raison seule, il faudrait maintenir la nouvelle leçon qui a d'ailleurs pour elle la majorité des manuscrits.

PAGES 43 et 44. — Tu n'ignores pas que les hommes doués d'une conception prompte, d'une heureuse mémoire, d'une imagination vive, d'un esprit pénétrant, et des autres qualités

analogues, ne sont pas ordinairement capables de joindre à la chaleur des sentimens et à l'élévation des idées l'ordre, le calme et la constance ; mais qu'ils se laissent aller où la vivacité les emporte, et ne présentent rien de stable. BEKKER, p. 309 : εὐμαθεῖς καὶ μνήμονες καὶ ἀγχίνοι καὶ ὀξεῖς καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἕπεται, οἶσθ’ ὅτι οὐκ ἐθέλουσιν ἅμα φύεσθαι, καὶ νεανικοί τε καὶ μεγαλοπρεπεῖς τὰς διανοίας οἷοι κοσμίως μετὰ ἡσυχίας καὶ βεβαιότητος ἐθέλειν ζῆν…

Sur cette phrase, très controversée, je me range à l'avis de Heindorf, *ad Theæt*., p. 289, avis adopté par Stallbaum, et qui consiste à retrancher καὶ devant νεανικοί, et à l'ajouter devant οἷοι, ce qui donne le sens suivant : Quand on est ingénieux, vif, etc., on ne peut pas avoir en même temps les qualités que celles-là supposent, par exemple, être τυρανισκοὶ καὶ μαγαλοπρεπεῖς, et être en même temps rangés et capables de constance, ces dernières qualités étant incompatibles avec les premières. On pourrait à la rigueur laisser καὶ devant νεανισκοί, mais il faut nécessairement l'ajouter devant οἷοι pour correspondre à ἅμα φύεσθαι. Malheureusement nul manuscrit ne donne καί οἷοι.

Toutes les autres hypothèses sont encore moins admissibles, Schleiermacher, au lieu de lier νεανικ. καὶ μεγαλ. à ce qui précède, εὐμαθεῖς καὶ… en forme une seconde classe de qualités parallèle à la première, et il rattache aussi οἷοι à ἅμα φύεσθαι. Alors même il faudrait mettre καὶ avant οἷοι, pour unir le dernier membre de phrase à ἅμα φύεσθα.

Schneider bouleverse toute la construction et prend le sujet à la fin même de la phrase : οἷοι κοσμίως… ἐθέλειν ζῆν, οὐκ ἐθέλουσιν ἅμα φύεσθαι εὐμαθεῖς… καὶ νεανικοί τε καὶ μαγαλοπ…

Bekker qui met une virgule après φύεσθαι, aurait dû en mettre une aussi avant οἷοι, pour autoriser le sens de Schleiermacher, si c'est là le sens qu'il adopte. Mais je ne vois pas trop celui qui est caché sous sa ponctuation.

Ce n'est pas la peine de faire remarquer que le sens de Ficin et de Grou est insoutenable ; c'est celui qui se présente d'abord, mais qui ne résiste pas à la réflexion : on ne peut pas être en même temps εὐμαθεῖς… et νεανικ… μεγαλ… οἷοι κοσμίως ζῆν ; et il est clair que si, à la rigueur, on peut faire aller ensemble μεγακοπ… et κοσμίοι, il est tout-à-fait impossible de placer νεανικοί ette même catégorie.

PAGE 47. — Cette réflexion est très sensée. BEKKER, p. 312 : καὶ μαλά, ἔφη, ἄξιον τὸ διανόημα.

Ficin, Ast et Stallbaum rapportent μάλα ἄξιον διανόημα, à la manière de voir, critiquée par Socrate. Ast changeait d'abord ἄξιον en γέλοιον, et il a fini par regarder la phrase entière comme très suspecte. Stallbaum soupçonne qu'il faut lire ἀνάξιον, qui se rapporterait ironiquement à ἀξιοῦν qui précède. Schleiermacher inclinerait assez à l'avis de Ficin et d'Ast, mais il est retenu par les manuscrits qui tous donnent ἄξιον. Schneider pense avec raison qu'il n'y a pas lieu à remuer cette phrase. Ἄξιον est dans tous les manuscrits, et résiste absolument à toute autre interprétation que celle de *sensée, précieuse*. Ensuite διανόημα, comme le remarque très bien Schneider, est un mot grave et platonicien. La pensée même est une des plus familières à Socrate, et c'est un des reproches habituels qu'il faisait à tout le monde, de rechercher ce qui n'a pas d'importance et de négliger ce qui en a.

PAGE 48. — Ou de connaître tout, à l'exception du bien. BEKKER, p. 312 : ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ…

Stallbaum, d'après Morgenstern, retranche ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, parce que ce qui suit lui paraît suffire et rendre inutile ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ. Mais il ne faut pas se hâter de corriger un texte, et surtout un texte de Platon, par de simples raisons de goût. Stallbaum tend sans cesse à réduire la phrase large et abondante de Platon aux formes analytiques de la phrase moderne. Ici, par exemple, il veut supprimer une partie de la phrase, parce que l'autre suffirait, tandis qu'il est dans la manière de Platon de soutenir et de développer les diverses parties d'une phrase les unes par les autres. Plus bas, Stallbaum change δοκεῖν en διωκεῖν, qui lui semble plus naturel ; et, par cette correction arbitraire, il transforme une belle pensée en une phrase commune et assez mal tournée. Platon avait dit, qu'à l'égard du juste et de l'honnête, bien des gens se contentent de faire et de posséder, et de paraître faire et posséder, des choses qui, sans être justes ni honnêtes, en ont l'apparence, tandis que lorsqu'il s'agit de notre intérêt, l'apparence ne suffit plus et on s'attache à la réalité. L'incise : *paraître faire et posséder*, est donc fort importante, et tous les manuscrits ont δοκεῖν. Au lieu de cela, Stallbaum, d'après Ast, fait dire à Platon que bien des gens se contentent de faire, de posséder et de rechercher…, substitution assez plate et très superflue , l'idée de διωκεῖν, que l'on met à la place de δοκεῖν, étant déjà renfermée dans πραττειν et dans κεκτήσθαι. — Stallbaum et Schleiermacher ont très bien montré que tout ce morceau est un résumé du *Philèbe*. Tout y est bref et en même temps moins sec que dans ce premier dialogue ; il y a à la fois moins de dialectique et plus de clarté ; ce qui , à mon sens, est l'indice d'un travail postérieur et d'une plus haute perfection.

PAGE 58. — Soit, par exemple, une ligne coupée en deux parties inégales. BEKKER, p. 321 : ἀν' ἴσα τμήματα.

Il s'agit de savoir s'il faut lire ἄνισα ou bien ἀν' ἴσα τμήματα. Je n'y vois pas une très grande importance, et je ferais volontiers comme le Scholiaste qui ne prend aucun parti. Il nous apprend même que les commentateurs les plus célèbres de l'antiquité étaient déjà partagés à cet égard , et qu'Archytas et Jamblique lisaient εἰς ἴσα, tandis que plusieurs manuscrits de Platon portaient εἰς ἄνισα. Proclus, dans le fragment qui nous a été conservé de son commentaire sur la *République*, laisse entendre aussi (p. 431) que les commentateurs étaient partagés , et il se décide pour ἄνισα ; c'est l'avis de Bekker, de Schleiermacher et de Schneider, sur ce motif, que la suite prouve assez l'inégalité. Cela est très vrai, s'il s'agit de l'inégalité morale , relativement aux espèces intelligibles et sensibles que ces lignes représentent ; mais il en est autrement, si l'on considère seulement leur division en elle-même. Ce qu'elles représentent peut être inégal , sans qu'elles cessent pour cela d'être égales entre elles, d'avoir la même étendue. Ἴσαa aussi l'avantage de moins compliquer les idées, qui sont déjà assez difficiles à suivre. Mais, d'un autre côté, ἂν ἴσα est grammaticalement difficile à défendre. Ἄν, particule potentielle, comme le veut Ast, est insoutenable. Ἄν, dans le sens d'ἀνὰ ἴσα τμήματα, et comme faisant le pendant de ἀνὰ τὸν λόγον, vaut mieux ; mais, alors, pourquoi Platon n'a-t-il pas mis ἀνά ? Je suis la grammaire et la majorité.

LIVRE SEPTIÈME.

———

PAGE 70. — L'antre souterrain, c'est ce monde visible.

Cette allégorie de l'idée du bien et des choses sensibles doit être comparée avec celle du *Phèdre*, et la différence de clarté et de rigueur qui se remarque ici, comme l'a très bien vu Schleiermacher, mesure l'intervalle qui sépare ces deux belles compositions.

PAGE 92. — Leur langage est plaisant vraiment, quoique nécessaire. Ils parlent dequarrer, de prolonger, d'ajouter, et emploient d'autres expressions semblables, comme s'ils opéraient réellement, et que toutes leurs démonstrations tendissent à la pratique. Mais cette science n'a tout entière d'autre objet que la connaissance… BEKKER, p. 349 : λέγουσι μέν που μάλα γελοίως τε καὶ ἀναγκαίως· ὡς γὰρ πράττοντές τε καὶ πράξεως ἕνεκα πάντας τοὺς λόγους ποιούμενοι λέγουσι, τετραγωνίζειν τε καὶ παρατείνειν καὶ προστιθέναι καὶ πάντα οὕτω φθεγγόμενοι· τὸ δ’ ἔστι που πᾶν τὸ μάθημα γνώσεως ἕνεκα ἐπιτηδευόμενον.

Stallbaum voit dans ἀναγκαίως une allusion indirecte à l'ἀνάγκη γεωμετρικὴ, allusion qui m'échappe entièrement. Je n'ose pas non plus entendre ἀναγκαίως dans le sens de mesquin, *nothdürftig*, comme le veut Schleiermacher, et je m'arrête au sens de Grou, qui est le plus naturel : *ils ne peuvent en tenir un autre*. En effet, il n'y a guère d'autres mots possibles que τετραγωνίζειν, παρατείνειν, etc., pour désigner les procédés en question ; en cela donc Platon absout les géomètres ordinaires ; mais il les trouve étranges d'employer ce langage nécessaire dans un sens trop matériel. Ce passage tombe sur les positifs du temps de Platon, qui peut-être matérialisaient un peu trop la géométrie dans sa langue même, comme le pense Schneider, ou qui s'autorisaient de cette langue pour démontrer avec des figures, comme le croit Wolf, ou pour sacrifier la science à ses applications , comme le prétend Faehse. Il ne faut pas oublier non plus que le grand

idéaliste aura pu pousser un peu loin ses scrupules à cet égard, et qu'il y a peut-être ici quelque exagération. J'aime mieux faire cette concession que de tourmenter le sens naturel des mots, comme le fait Schleiermacher. PAGE 95. — Méprisé et entravé par le vulgaire, entre les mains de gens qui y travaillent sans comprendre toute son utilité… BEKKER, p. 352 : ἐπεὶ καὶ νῦν ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀτιμαζόμενα καὶ κολουόμενα, ὑπὸ δὲ τῶν ζητούντων λόγον οὐκ ἐχόντων καθ’ ὅτι χρήσιμα…

Tout le monde, et Schleiermacher lui-même, rattache ὑπὸ δὲ à ἀτιμαζόμενα et à κολουόμενα, auquel se rattache déjà et nécessairement ὑπὸ μέν. Cependant, si le vulgaire méprise et entrave la géométrie, on ne peut pas dire que les géomètres qui travaillent sans comprendre toute son utilité, la méprisent et l'entravent aussi ; ils la servent au contraire et lui font faire des progrès, comme Platon le dit plus bas. Je me suis donc hasardé à prendre ὑπὸ δὲ isolément : *par le seul secours de*, *sous la main de*…

PAGE 98. — Néanmoins, comme toute cette magnificence appartient à l'ordre des choses visibles, j'entends qu'il la faut considérer comme très inférieure à cette magnificence véritable, que produisent la vraie vitesse et la vraie lenteur dans leurs mouvemens respectifs, et dans ceux des grands corps auxquels elles sont attachées, selon le vrai nombre et toutes les SUR LA RÉPUBLIQUE. 3i 7 vraies figures. Bekker, p. 354 : ταῦτα μὲν τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα, ἐπείπερ ἐν ὁρατῷ πεποίκιλται, κάλλιστα μὲν ἡγεῖσθαι καὶ κριβέστατα τῶν τοιούτων ἔχειν, τῶν δὲ ἀληθινῶν πολὺ ἐνδεῖν, ἃς τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτὴς ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι φοράς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόντα φέρει.

Toutes les difficultés de cette phrase ont successive- ment cédé aux efforts de la critique. Ἀληυινῶν se rap- porte évidemment à ποικιλμάτων. Ἂς τὸ ὂν τάχος est régulier, pour κατὰ τὰς φορὰς καθ' ἅς. Πρὸς ἄλληλα φέρεται sont les rapports des mouvemens entre eux; car la vitesse et la lenteur sont aussi des mouvemens. Τὰ ἐνόντα φέρει sont les choses mues , les corps sensi- bles auxquels sont attachées la lenteur et la vitesse, et qu'elles entraînent dans leurs mouvemens. Page io3. — Celui qui se livre à la dialectique, qui , sans aucune intervention des sens , s'élève parla raison seule jusqu'à l'essence des choses, et ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la pensée l'essence du bien, celui-là.... Bekker, p. 358 : ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ, ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ’ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ…

Telle est la leçon unanime des manuscrits, et elle donne un sens qui m'a paru satisfaisant. Ὅταν gouverne ἐπιχειρῇ, ὁρμᾷ καὶ μὴ ἀποστῇ, et je ne vois pas pourquoi on veut faire régir μὴ ἀποστῇ par une autre préposition qu'ὅταν, par exemple, ἐὰν, que propose Henri Etienne, d'après Ficin, et qu'adoptent Stallbaum et Sschleiermacher. Je conçois encore moins pourquoi Ast, et surtout Schneider, si scrupuleux à maintenir la leçon des manuscrits, donnent ὁρμᾷν au lieu de ὁρμᾷ, sur l'autorité très équivoque de Clément d'Alexandrie, dans une phrase, où citant Platon de mémoire, Clément arrange la phrase à sa manière et met ὁρμᾷν, comme plus bas il met καὶ μὴ ἀποστατεῖν. Schneider n'adopte pas ce second infinitif ; pourquoi donc adopte-t-il le premier? Je m'en tiens à Bekker et à l'unanimité bien constatée des manuscrits.

PAGE 104. — Rappelle-toi l'homme de la caverne. BEKKER, p. 359 : ἡ δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, λύσις…

Tous les éditeurs et les critiques, Schneider excepté, introduisent dans le texte ἐνταῦθα δὲ πρὸς φαντάσματα, sur la foi d'un seul manuscrit, celui de Venise B, que Aide a suivi. Il est impossible d'admettre que tant de manuscrits aient tort contre un seul, qui d'ailleurs est assez médiocre. Il faut donc conserver la leçon qu'ils donnent, si elle n'est pas contraire à la raison. Or, la raison exigerait elle-même le retranchement de ἐνταῦθα δὲ πρὸς φαντάσματα. En effet, l'économie générale de la phrase est une similitude entre la πορεία de l'homme enchaîné dans l'antre qui brise ses chaînes et arrive à regarder le soleil, et la πορεία διαλεκτικὴ du philosophe jusqu'à l'idée du bien. Ce second terme de la similitude commence seulement à πᾶσα ἡ πραγματεία. Or, introduire ἐνταῦθα δέ πρὸς φαντάσματα à la place qu'on lui donne, c'est introduire la similitude avant son temps et bouleverser la phrase entière. De plus, si on conservait ἐνταῦθα, le ἐκεῖ qui est plus haut, paraîtrait son parallèle, c'est-à-dire le monde visible, ce qui n'est point, exei marquant seulement un degré dans le progrès de la vision. Schneider, par son respect pour les manuscrits, a rejeté ἐνταῦθα δὲ πρὸς φαντάσματα, et parfaitement expliqué le nominatif absolu de ἡ λύσις et la forme πᾶσα ἡ πραγματεία. C'est l'anacolouthie ordinaire du style de la conversation.

PAGE 107. — Tu as raison, c'est à la pensée à éclairer les termes… BEKKER, p. 36 1 : οὐ γὰρ οὖν, ἔφη· ἀλλ' ὁ ἂν μόνον δηλοῖ πρὸς τὴν λέξιν σαφηνεία, ὃ λέγοι ἐν ψυχῇ.

Cette phrase est visiblement corrompue, et nulle variante n'aide à retrouver la leçon légitime. La plupart des éditeurs la regardent comme une glose qu'ils retranchent. J'ai tiré du texte de Bekker le sens le plus vraisemblable.

PAGE 108. — Incapables de rendre raison de leur pensée comme ces lignes qu'on appelle irrationnelles. BEKKER, p. 363 : ἀλόγους ὄντας ὥς περ γραμμάς…

Ὥσπερ γραμμὰς a beaucoup tourmenté les critiques. Évidemment, toute explication non géométrique doit être rejetée, le passage entier étant rempli d'allusions à la géométrie. Schneider a résolu la difficulté par la citation d'une phrase d'Euclide, où les lignes qui ne sont pas exactement commensurables par telle autre ligne donnée, ἀσυμμετροί, sont dites ἀλόγοι, irrationnelles, c'est-à-dire n'ayant pas leur raison dans celle-là. Euclide, livre X.

PAGES 120 et 121.

Ainsi on ne serait admis au gouvernement qu'à l'âge de 50 ans. C'est une imitation de la gérontocratie lacédémonienne, en y ajoutant la condition de la philosophie.

PAGE 122. — Eh bien, mes amis, admettez-vous maintenant… BEKKER, p. 374 : ξυγχωρεῖτε…

Ce pluriel était ici nécessaire à la fin de la longue digression qui embrasse le 5^{e} , le 6^{e} et le 7^{e} livre, et où plusieurs interlocuteurs sont intervenus. Aussi la plupart des manuscrits donnent ξυγχωρεῖτε. Plusieurs manuscrits et toutes les éditions avant Bekker ξυγχωρεῖς. Je m'étonne que Schleiermacher ait suivi l'ancienne leçon.

LIVRE HUITIÈME.

———————

PAGE 124. — Les chefs y seront des hommes supérieurs, comme philosophes et comme guerriers. BEKKER, p. 176 : βασιλέας δὲ αὐτῶν…

Βασιλέας est ici pour ἄρχοντας, comme on le voit plus bas, avec cette nuance que ce sont les chefs des guerriers, οἱ ἄρχοντες, ἄγοντες τοὺς στρατιώτας. Cette dénomination est visiblement empruntée à Lacédémone, où les deux rois étaient les commandans de l'armée.

PAGE 130. — lly a un nombre géométrique… BEKKER, p. 381-382. Voici la phrase non traduite : 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 ὁμοιούντων τε καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων, πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ἀπέφηναν· 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 δυεῖν, ἑκατὸν δὲ κύβων τριάδος. Σύμπας δὲ οὗτος ἀριθμὸς γεωμετρικός…

Ce qui me confond le plus dans cette phrase, d'une obscurité devenue proverbiale, c'est qu'elle n'ait pas plus tourmenté les philosophes grecs, venus après Platon, et qu'ils la citent, la critiquent, la commentent, en n'ayant pas l'air de n'y rien comprendre. Le Scholiaste, qui probablement avait sous les yeux le grand commentaire de Proclus, ne donne assurément pas une explication bien satisfaisante, en nous renvoyant à la cause intelligente qui comprend les mouvemens périodiques du ciel (τὸν τέλειον δ' ἀριθμὸν οὐ μόνον χρῆ νοεῖν ἐπὶ

δακτύλων τιθέντας…, ἀλλὰ τὴν αἰτίαν τούτου νοέραν μὲν οὖσαν, περιέχουσαν δὲ τὸν πεπερασμένον ὅρον τῆς τοῦ κόσμου πάσης περιόδου) ; mais, enfin , il paraît avoir compris ce passage d'une manière quelconque. Aristote va bien plus loin encore. Voici comment il s'exprime au liv. V, chap. 10 de sa *Politique* , trad. de Thurot , p. 381 :

« Dans la République de Platon , Socrate parle aussi de ces révolutions, mais il n'en parle pas bien ; car il ne fait pas connaître proprement le changement qui peut arriver dans la première et meilleure forme de gouvernement. 11 prétend, en effet, que rien ne peut se maintenir, parce qu'il doit toujours survenir des changemens dans une période donnée, et que cela arrive lorsque les nombres dont la racine cubique est ajoutée à un multiple de cinq font deux harmonies, c'est-à-dire lorsque le nombre de cette figure devient solide (ἀρχὴν δ' εἶναι τούτων, ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς δύο ἁρμονίας παρέχεται, λέγων ὅταν ὁ τοῦ διαγράμματος ἀριθμὸς τούτου γένηται στερεός) ; attendu qu'alors la nature produit des êtres dépravés et qui résistent à toute éducation. Peut-être cela n'est-il pas sans quelque vérité… mais… » Suit une critique fort développée.

De ce passage, bien ou mal entendu, il résulte certainement : 1° qu'Aristote prenait au sérieux cet endroit de Platon ; 2° qu'il croyait le comprendre, puisqu'il le résume pour le critiquer, et convient même qu'il contient quelque chose de vrai. Or, si Aristote a trouvé cet endroit intelligible, c'est qu'il l'est incontestablement. Ceci est un point qu'il n'est pas sans importance d'établir contre l'opinion de ceux qui pensent se tirer d'affaire, en affirmant qu'il y a là quelque extravagance mystique, et que Platon ne se comprenait pas lui-même. Je déclare humblement que cette ma- nière d'interpréter les passades difficiles des grands penseurs de l'antiquité est au-

dessus de ma portée, et je demeure très convaincu qu'une phrase écrite par Platon et commentée par Aristote, est fort intelligible en elle-même, alors même quelle ne le serait plus pour nous.

Il n'y aurait à cela, en effet, aucune contradiction. D'abord, les manuscrits peuvent avoir été altérés à cet endroit, où la plus petite erreur de copiste suffit pour tout embrouiller, et où il était si aisé à des copistes de commettre quelque erreur. D'un autre coté, la langue de la géométrie ancienne ne nous est point assez bien connue pour que nous ayons une idée exacte de la valeur précise de tous les mots techniques de la phrase de Platon et du résumé d'Aristote. Aristote et les commentateurs grecs, dont le Scholiaste est un débris , entendaient la pensée de Platon, parce qu'ils entendaient sa langue mathématique, et c'est vraisemblablement parce que l'intelligence de l'une nous manque aujourd'hui que celle de l'autre nous échappe. Il n'appartient donc qu'à des hommes qui ont fait une étude particulière de la géométrie ancienne, d'aborder la présente difficulté avec quelque chance de succès ; et comme je ne suis nullement dans ce cas, l'inutilité de mes efforts n'est pas une raison pour moi de désespérer qu'avec le temps et une connaissance plus approfondie de la géométrie des Grecs , de plus habiles ne viennent à bout de résoudre ce nœud embarrassé.

Quant au résumé d'Aristote, on peut voir dans Schneider, tome II, page 358, les diverses opinions des commentateurs modernes, qui sont presque tous du xv^{e} siècle. Sur notre passage de Platon, indépendamment du travail de Barocius, qui est à peu près de la même époque, Bologne 1566, nous avons les travaux de trois savans de notre temps, M. Schneider de Breslau, *de Numero Platonis*, 1821, in-4°, lequel en 1831 a repris et défendu son opinion dans son édition de la

République ; M. Fries, professeur de philosophie et de mathématiques à l'université de Jéna, *Platon's Zahl, eine Vermuthung,* Heidelberg, 1823, in-4°; enfin, Schleiermacher, dans ses notes sur la *République*.

Fries, qui est plus philosophe et mathématicien que philologue, se tire d'affaire en changeant souvent le texte, et arrive par là à une solution ingénieuse, mais incertaine. Le fond de la solution de Schneider consiste à supposer deux nombres au lieu d'un. Schleiermacher combat et Schneider et Fries, et après de grands efforts il est obligé de conclure loyalement que lui-même n'aboutit à rien de fort satisfaisant. Pour moi j'avoue que je doute de tout, même de mes doutes, et que je n'ai p;is même assez de confiance en eux pour les produire en public. Le seul tribut que je puisse apporter ici est un extrait de la savante note de Schleiermacher, laquelle faisant bien connaître et l'opinion personnelle de ce grand critique et celle de ses deux devanciers, donnera au moins au lecteur français une idée exacte de l'état des opinions sur ce passage célèbre.

Voici d'abord comment Schleiermacher le traduit : « Es hat aber das göttliche erzeugte einen Umlauf, welchen eine vollkommene Zahl umfasst, das menschliche aber eine Zahl, in welcher, als der ersten Vermehrungen — hervorgebrachte und hervorbringende — nachdem sie drei Zwischenraume und vier Glieder von theils ähnlich und unähnlich theils überschüssig und abgängig machenden Zahlen empfangen baben, alles gegen einander messbar und ausdrükbar darstellen ; wovon dann die vierdrittige Wurzel mit der funf zusammengespannt dreimal vermehrt zwei Harmonieen darstellt, die eine gleichvielmal gleiche, hundert eben so viel mal , die andere gleichlänglich zwar der länglichten aber von hundert Zahlen von den aussprechbaren Durchmessern der

Fünf, jeder uni Eins verkürzt, unaussprechbaren aber zwei und von hundert Würfeln der drei. »

Schleiermacher commence par déclarer que c'est l'impossibilité d'entendre ce passage, et l'espérance toujours renaissante et toujours trompée de finir par l'entendre, avec le secours des autres et ses propres efforts , souvent renouvelés, qui lui a fait interrompre pendant douze années entières sa traduction de Platon. Il comptait beaucoup sur la dissertation de Barocius qu'il ne pouvait se procurer à Berlin, et que Boeckh lui envoya d'Heidelberg. il l'étudia, dit-il, avec le plus grand soin, mais sans pouvoir adopter sur tous les points la solution de Barocius. Dans l'intervalle parurent les deux dissertations de Schneider et la conjecture de Fries. Mais rien de tout cela ne le satisfit. Le mérite et les défauts de la solution de Barocius ayant été parfaitement exposés par Schneider, Schleiermacher abandonne le dessein qu'il avait formé d'en donner un examen critique, et il se contente de répondre à ses deux contemporains et compatriotes Fries et Schneider.

« Je veux, dit Schleiermacher, exposer jusqu'à quel point j'adopte ou je rejette la solution de l'un ou de l'autre, et pourquoi aucun des deux n'a pu me satisfaire entièrement. »

« Le premier point sur lequel je ne m'accorde pas avec Schneider, c'est que, suivant moi, il ne peut être question ici de deux nombres, mais d'un seul[1], et que le *numerus periodorum* ne saurait être autre que le *numerus fatalis*. Il serait tout-à-fait étrange que si Platon avait voulu parler de deux nombres, il n'eût indiqué en aucune manière où il finit de parler du premier, et où commence la description du second : je ne vois rien dans le ὧν après ἀπέφησαν qui m'offre cette indication. »

« En second lieu, je ne puis croire, avec Schneider, que Platon ait laissé à dessein indéterminée la dernière opération par

laquelle le nombre doit être obtenu, pour censurer légèrement, sous le personnage des Muses, comme une témérité indiscrète, la prétention de ramener à des nombres les lois divines. Le ton équivoque sur lequel on parle du sérieux des Muses, peut bien n'être fondé que sur ce que l'on ne pouvait mettre dans la bouche de Socrate une telle application du moral au physique comme une chose tout-à-fait sérieuse de sa part, et en partie aussi sur ce que Platon pouvait n'avoir pas la ferme conviction d'avoir trouvé le nombre qui comprend et explique ce mystère. »

« Toujours est-il certain qu'il en a choisi un remarquable par sa construction, au moyen duquel il pouvait indiquer aux connaisseurs quelque chose qu'il préférait ne pas énoncer directement; car je ne puis en aucune façon admettre qu'il ait voulu tourmenter ses lecteurs et faire en sorte qu'après avoir pris beaucoup de peine ils fussent condamnés à rester à la fin dans l'embarras. J'aimerais bien mieux croire qu'avec notre connaissance passablement défectueuse de la langue mathématique des Grecs, nous ne sommes peut-être pas en état d'ariver ici à quelque chose de certain. »

« De son côté, Fries n'a pu me convaincre de la solidité de sa supposition, savoir, que le nombre est ici le même que celui dont il est question dans les *Lois*[2]. Cette supposition repose sur une interprétation beaucoup trop large des mots ξύμπας οὗτος ἀριθμος… κύριος… γενέσεων, ou, peut-être encore, sur ce qu'au lieu de ἃς ὅταν ἀγνοήσαντες Fries s'est avisé de lire ὃν ὅταν ἀγνοήσαντες. Mais s'il s'agissait d'un nombre qui eût dû être établi dès l'institution de l'État, la faute ne serait plus, comme il est dit positivement ici , aux magistrats chargés de présider aux unions, à une époque postérieure. Ensuite, outre le poids des autorités en faveur de la leçon ἀποστάσεις, on ne peut guère justifier le sens donné à ἀποκαταστάσεις ; et je ne

puis davantage concevoir que αὐξήσεις δυνάμεναι et δυναστεύομεναι ne présentent que cette opposition d'élévation à la puissance, et de multiplication arbitraire avec des facteurs différons entre eux. Or, c'est là-dessus que repose le système par lequel on ramène les données dont il s'agit au nombre des *Lois*. »

« Maintenant, pour revenir à Schneider, je ne puis accorder qu'avec ὧν commence la description d'un nouveau nombre, du véritable *numerus fatalis*, ni que Platon ait laissé incomplète l'indication des données nécessaires pour trouver ce nombre. Mais je crois pouvoir considérer comme certain que ce dernier article du passage en question ne contient aucune indication nouvelle de ces données ; seulement une nouvelle propriété de ce nombre me paraît ici décrite, savoir, que ce nombre ajouté avec un autre présente deux harmonies. À mon sens Schneider a parfaitement raison de dire qu'on ne voit point clairement ce qu'on fera des élémens de cette harmonie considérés en eux-mêmes ; et mon avis est aussi que l'intention de Platon n'était pas qu'on en fît quelque chose. Nous pouvons donc nous rassurer d'avance en songeant que, quand même on ne réussirait pas à déchiffrer ce dernier article, il ne s'ensuivrait point que le discours de la muse fût entièrement perdu pour nous. Car c'est la première partie de ce passage qui contient l'essentiel, et je ne nierai point que Schneider ne me paraisse l'avoir éclaircie d'une manière très satisfaisante. »

« Il faut convenir que la manière dont Platon indique l'élévation à la troisième puissance, par cette expression recherchée et étudiée, αὐξήσεις δυνάμεναι καὶ δυναστευόμεναι… τραῖς ἀποστάσεις, τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι, fait d'abord supposer une intention de parler obscurément, et cette intention devait percer aussi dans la traduction. Celle-ci ne laisse pas pour cela d'être

scrupuleusement conformé au sens ; car quand on dit de la racine qu'elle peut donner son carré (*ihr Quadrat vermag*), cela veut dire qu'elle peut le tirer d'elle-même (*hervorzubringen*), et réciproquement, elle est dans le nombre carré ce qui a la propriété de le donner (*das ursprünglich hervorbringende*). Il est aussi bien naturel pour le lecteur de rapporter les quatre termes (*Gliedern*) et les trois intervalles (*Zwischenräumen*) aux deux nombres proportionnels entre les deux premiers cubes dans la série des nombres, l'unité exceptée[3]. Ainsi on aurait 8. 12. 18. 27. pour les quatre termes dont les deux extrêmes sont les cubes de 2 et de 3, et les deux moyens sont les nombres proportionnels entre ces extrêmes, puisque, comme entre 2 et 3, on trouve le rapport de une fois et demie, dans 8 et 12, 18 et 27 ; et les trois intervalles seraient 4, 6 et 9. Or, il est évident que toutes ces quantités sont appréciables et déterminables, puisque non-seulement les trois intervalles (4 : 6 et 6 : 9) sont entre eux dans le même rapport (de 1 1/2 fois) que les quatre termes, mais qu'encore on a de 9 à 27 le même rapport que de 6 à 18 et de 4 à 12 ; et encore de 4 à 8, de 6 à 12 et de 9 à 18. Seulement dans le calcul pour vérifier comment les termes doivent être les uns semblables , les autres dissemblables , les uns surabondans, les autres défectueux, Schneider a commis une petite erreur[4]. En effet, si les nombres semblables sont ceux dont la longueur et la largeur sont dans le même rapport, il s'ensuit que 8 et 27 ne sont point semblables entre eux, mais bien 8 et 18, parce que 2 : 4 = 3 : 6, et de même 12 et 27, parce que 2 : 6 = 3 : 9 ; tandis que 8 et 12 sont dissemblables, et de même 18 et 27. De même encore si les nombres surabondans sont ceux qui contiennent plus que la somme de leurs diviseurs, et si les nombres défectueux sont ceux qui contiennent moins que cette somme , il s'ensuit que 8 et 27 sont surabondans, parce que 8 >

2 + 4, et 27 > 3 + 9 ; tandis que 12 et 18 sont défectueux, parce que 2 + 3 + 4 + 6 < 12, et 2 + 3 + 6 + 9 > 18. »

« Or, si on demande quel est enfin le nombre dans lequel se trouvent toutes ces conditions, sans doute personne ne pourra dire que ce soit 35 comme somme de 8 et de 27 ; car si dans 35 on trouve contenus 12 et 18, ils n'y sont que comme tout autre nombre plus petit que 35, mais non pas dans un rapport déterminé. La réponse à faire serait bien plutôt que c'est le cube de 6[5], comme offrant le produit de 8 par 27, et dans lequel, outre ces deux nombres, sont contenus comme diviseurs 12 et 18. Mais si nous avons raison de penser qu'ici se termine la construction du nombre dont il s'agit, et que les mots ξύμπας οὗτος ἀριθμός, « le nombre tout entier, » reviennent sur cette construction, alors le mot ξύμπας peut facilement faire naître l'idée que le nombre cherché n'est pas le produit des deux cubes[6] l'un par l'autre, mais celui des quatre termes, et par conséquent le carré du cube de 6[7]. Quoi qu'il en soit, je me déciderais tou- jours entre ces deux nombres (216 et 133,056), pour celui auquel s'adapterait le mieux ce qui suit. Mais pour ce qui suit, je ne l'entends plus; et quand même, faisant un choix entre Fries et Schneider, j'accorderais volontiers à ce dernier que la racine du rapport 4 : 3 puisse être 4, et ne doive pas être précisément 4/3 ; qu'elle soit ce qu'on voudra, je n'en croirai pas davantage, que ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγείς, « la racine 4/3 combinée avec cinq » soit le diagramme du triangle rectangle rationnel[8], ni, quelque forte que soit à cet égard la conviction de Schneider, que συζυγείς signifie une addition. Quand j'accorderais sans regret à Fries que ἑκατὸν τοσαττάκις « cent fois le même nombre de fois, « n'irait pas bien pour « représente un nombre égal à cent fois sa centième partie », et qu'ainsi la révolution entière du nombre aboutissant à une fraction que Schneider donne, n'est

pas suffisamment fondée, et que toute cette explication est forcée ; il me faudrait convenir aussi que les change- mens de texte de l'un de ces savans (Fries), me paraissent aussi peu valables que les interprétations de l'autre me choquent par l'affectation et l'arbitraire. »

« La seule obligation qui me reste sur ce passage difficile, est d'éclaircir ma traduction autant qu'il est possible, sans avoir pris de parti sur l'ensemble du sens, afin que le lecteur allemand puisse, si bon lui semble, essayer ses dents à cette noix. »

« Et d'abord le lecteur doit entendre par *Vermehrungen hervorgebrachte* et *hervorbringende* les multiplications du produit par le produisant, c'est-à-dire du carré par la racine, c'est-à-dire enfin, multiplications cubiques. »

« Or, deux nombres cubiques, car il ne nous en faut pas admettre moins de deux et deux nous suffisent, comportent quatre membres et par conséquent trois intervalles, lorsqu'on envisage leurs deux termes moyens proportionnels. »

« Le premier nombre dans lequel on trouve comme diviseurs deux nombres cubiques, c'est (puisque nous ne comptons pas l'unité) 216, cube de 6 : en effet, il n'existe pas de plus petit nombre qui ait pour diviseurs 8 et 27, qui sont les deux plus petits nombres cubiques. »

« On voit aussi évidemment que les moyens proportionnels 12 et 18 y sont compris comme diviseurs, ainsi que les différences 4, 6 et 9, et que par conséquent ce nombre répond à toutes les conditions ; enfin, nous avons déjà dit plus haut comment toutes ces quantités sont exprimables et commensurables {*ausdrükbar und messbar),* les unes par rapport aux autres. »

« Quant au reste du passage, je rappellerai d'abord qu'Aristote, *Polit.* V, chap. 10, commence sa description du nombre fatal à ces mots ὧν ἐπίτριτος πυθμήν « dont la racine 4/3, » et la continue seulement jusqu'à περέχεται, et qu'ensuite il éclaircit la description par ces mots λέγων ὅταν ὁ τοῦ διαγράμματος ἀριθμὸς τούτου γένηται στερεός, « voulant dire quand le nombre de cette figure est devenu cubique. » De là je ne crois nullement devoir conclure qu'Aristote ait aussi pensé que notre passage comprend deux nombres, et qu'il ne s'occupe que du second ; en effet, son expression : « Que rien ne demeure, mais que tout change dans une période donnée, » prouve assez manifestement le contraire , surtout en y joignant les mots qui suivent immédiatement, «la nature engendrant quelquefois de mauvais produits, etc. : » mais ce qui me paraît résulter de cette observation, c'est qu'Aristote a admis que les mots cités épuisent la description du nombre, et en cela nous croyons devoir le suivre sans hésiter. »

« Quant aux mots ἁρμονίας παρέχεται, on ne trouve rien dans la description d'Aristote qui y corresponde, et ainsi il ne les a mis là que pour avoir une phrase complète. »

« Au contraire, les mots τρὶς αὐξηθείς, « multiplié trois l'ois, « appartiennent encore évidemment à sa description , comme réellement correspondant à συζυγείς. »

« Mais il me serait difficile de voir dans les termes d'Aristote une explication de ceux de Platon, si l'on n'admettait pas que les mots, « le nombre de cette figure, » répondent aux mots, « la racine 4/3 combinée avec 5 , » et que les mots , « quand il est devenu cubique, » répondent à, « multiplié trois fois ». Or cela ne peut se concevoir qu'autant qu'on se rappelle que 216 cube de 6 est également la somme des trois cubes de 3, 4 et 5. »

« Conséquemment, Aristote semble avoir entendu par la racine 4/3 les deux nombres 3 et 4 ; ces deux nombres, avec 5, forment une figure, et c'est cette construction en une figure qu'il entend par cette expression indéterminée συζυγείς. »

« Ces nombres sont sans doute ceux du triangle rectangle rationnel, parce que $3^2 + 4^2 = 5^2$ mais ce triangle n'a rien à faire ici. »

« Maintenant de ce qu'Aristote, dans son explication, n'a pas admis les mots ἁρμονίας δύο παρέχεται, « offre deux harmonies, » ni la comparaison de ces deux harmonies ; je conclus qu'il est aussi d'avis que ces mots n'appartiennent plus à la constitution du nombre, et qu'ils énoncent subsidiairement une propriété de ce nombre. »

« Quant au reste, je n'y entends rien, et ne veux point passer pour y rien entendre. »

« Je ne veux pas, par exemple , soutenir que par les deux harmonies on doive entendre deux intervalles musicaux : car le mot grec comporte maint autre usage différent ; et, d'ailleurs, je ne conçois pas ce que peut être une harmonie *carrée*, car ce mot est incontestablement équivalent à ἰσάκις ἴσην. De même, pour moi, il n'est rien moins que certain que ἰσομήκη soit la même chose que ἰσάκις ἴσην ; au contraire, le sens pourrait bien être que la seconde harmonie est de même longueur que la première , et l'addition , « τῇ προμήκει δέ, » signifierait ensuite que la première ne doit pas être construite carrément, mais dans une forme oblongue. Pour ce qui regarde le diamètre rationnel exprimable de 5, quoiqu'il soit juste de dire que par diamètre d'un nombre il faille entendre la racine de son double carré, ce nombre, par rapport à 5, est inappréciable ou irrationnel ; ainsi, sous le mot rationnel ou

exprimable, on peut difficilement entendre autre chose que la racine du carré de deux fois 25 à une unité près, c'est-à-dire 7. Et, quant à la formule, δεομὲνων ἑνὸς ἑκάστων, de savoir si elle s'applique à la diminution du carré, ou si elle contient l'avertissement de raccourcir y d'une unité, c'est ce qui est pour moi entièrement douteux. Si l'on voulait prendre à la rigueur l'expression suivante, ἀρρήτων δὲ δυεῖν, il faudrait la rapporter aux mots qui précèdent, διαμέτρων ῥήτων πεμπάδος, mais alors cela introduirait un élément irrationnel dans le nombre. Mais je me croirais d'autant moins excusable d'avoir substitué ici quelque chose arbitrairement, qu'il reste encore la possibilité de construire cette expression prise ensemble avec la précédente, de telle sorte qu'on devrait diminuer de un les diamètres rationnels de cinq, et de deux les diamètres irrationnels; en ce cas, la fraction infinie serait prise pour une unité, et les deux diamètres se rapporteraient ainsi au nombre six. »

« Enfin, quant au dernier point , savoir, comment avec ces élémens et les cent cubes de trois, ἑκατὸν κύβων τριάδος, on peut construire l'harmonie d'égale longueur, ἰσοήρη… ἁρμονίαν, je n'ai nul éclaircissement à donner là-dessus, et la traduction ne pouvait que reproduire le texte de la manière la plus incertaine possible. »

« Ainsi, que ce problème demeure encore réservé à la bonne fortune de quelque autre ; pour moi je ne puis le considérer comme résolu par les travaux tentés jusqu'ici ; et je me trouverais heureux si les soupçons que je viens d'énoncer, donnent lieu à quelque nouvelle tentative de la part d'un connaisseur. »

PAGE 133. — D'autre part, craindre, etc… BEKKER, p. 384 : τὸ δέ γε φοβεῖσθαι…

Si le plus grand nombre de manuscrits donnent τῷ φοβ., il y en a plusieurs, et de très bons, qui donnent τὸ φ., leçon beaucoup plus d'accord avec la construction de la phrase et avec τὰ πόλλα τῶν τοιούτων. Il est donc inutile de supposer une anacolouthie, avec Schneider, quand sans cela il se présente un sens naturel et satisfaisant. Il ne faut pas alléguer le τῷ μέν de la phrase précédente, parce que cette tournure est aussi nécessaire avec μιμήσεται, que τὸ φοβ. avec τὰ πόλλα ἴδια ἕξει. — Je maintiens contre Ast ἁπλουστέρους, que donnent tous les manuscrits. Les caractères simples sont estimables, mais il ne faut pas, dit Platon, qu'ils le soient trop non plus, comme par exemple des guerriers qui ne seraient que guerriers. Τοὺς πρὸς πόλ. explique très bien ἁπλουστέρους, des hommes *spéciaux*, comme on dirait aujourd'hui, mais qui pourtant ne doivent pas l'être trop; — Bekker fait une construction assez bizarre en mettant une virgule après αὗ(αὐτὴ ἑαυτῇ αὖ) ; ce qui, d'ailleurs, donne un sens qui ne vaut rien. Il s'agit de gouvernemens faits uniquement pour la guerre et non pas de gouvernemens en guerre avec eux-mêmes. C'est un vrai contre-sens, et je tiens ici contre Bekker, avec Schleiermacher, Stallbaum et Schneider.

PAGES 136-137. — Quand on les attaque devant les tribunaux dans des affaires civiles ou politiques. BEKKER, p. 387 : λοιδορούμενον ἰδίᾳ τε ἐν δικαστηρίοις καὶ δημοσίᾳ.

Ἐν δικαστηρίοις est placé de telle sorte qu'on ne peut le rapporter exclusivement ni à δημοσίᾳ, comme l'ont fait Ast et Schleiermacher, ni à ἰδίᾳ ; je le rapporte à l'un et à l'autre.

PAGE 147. — Il n'y a pas d'apparence ; autrement il n'aurait pas pris un guide aveugle. BEKKER, p. 396 : οὐ γὰρ ἂν τύφλον ἡγεμόνα τοῦ χοροῦ ἐστήσατο.

Le chœur, chez les anciens, ne chantait pas seulement ; il faisait sur le théâtre des marches et des mouvemens que le chef devait bien voir pour les bien diriger ; de façon qu'un aveugle aurait été un très mauvais chef de chœur. La métaphore ne peut se traduire eu français. Stallbaum subtilise fort mal à propos : τοῦ χοροῦ *eleganter de cæteris cupiditatibus dictum*. — Καὶ ἔτι μάλα εὖ, ἦν δὲ ἐφώ· τὸ δὲ σκώπει. Cette leçon est très bonne, soit qu'on lise μάλιστα, ou μάλα. Schneider propose la plus triste correction : ἡγεμόνα τοῦ χοροῦ ἐστήσατο καὶ τίμᾳ μάλιστα, liant deux phrases qui doivent rester séparées et les gâtant toutes les deux. Ce n'est pas la peine d'afficher un système de littéralité si sévère, pour se permettre de pareils écarts.

PAGE 149. — Comme il craint d'éveiller en lui-même les passions prodigues , et d'en faire ses auxiliaires, mais aussi des rivales dangereuses de sa passion dominante. BEKKER, p. 397 : καὶ ξυμπαρακαλεῖν ἐπὶ ξυμμαχίαν τε καὶ φιλονεικίαν…

Grou : *II craint… de les appeler à son secours dans la dispute*. Mais on ne voit pas pourquoi notre homme craindrait d'appeler les passions prodigues à son secours, dans une querelle où il a besoin d'elles pour vaincre. J'entends que l'avare craint d'appeler à son secours les passions prodigues, parce que, en s'en faisant des auxiliaires (ξυμμαχίαν), relativement au combat, au concours dans lequel il est engagé, il s'en ferait aussi des ennemis, relativement au désir qu'il a de s'enrichir. La dépense le servirait d'un côté et lui nuirait de l'autre. Remarquez la locution de τε καί, qui a presque toujours une signification assez énergique. Enfin, ce qui est décisif, cette phrase doit être, pour l'homme oligarchique, ce qu'est pour l'Etat oligarchique la phrase qui précède, page 391 : τὸ ἀδυνάτους εἶναι ἴσως πόλεμόν τινα πολεμεῖν διὰ τὸ ἀναγκάζεσθαι ἢ χρωμένους τῷ πλήθει ὡπλισμένῳ δεδιέναι

μᾶλλον ἢ τοὺς πολεμίους…, c'est-à-dire que l'Etat oligarchique craint à la fois de ne pas appeler le peuple à son secours contre ses ennemis, et en même temps de l'appeler à son secours, de peur de le voir se tourner contre lui. L'alternative marquée dans cette phrase par ἤ… ἤ… est résumée ici par τε καί. La répétition de ὀλιγαρχικῶς, dans les deux phrases, rend leur rapport manifeste, ainsi que le sens qui en dérive. Peut-être les autres traducteurs, Ficin [*ad propugnandum contendendumque*) ; Ast [*ad auxilium ferendum, certandique studium*) ; et Schleiermàcher [*zum Bündniss und Wetteifer*) ont-ils déjà entendu ceci comme moi ; mais leur littéralité, qui ne compromet pas le traducteur, n'éclaire point assez le lecteur. Schneider qui relève ici les variantes les plus indifférentes des manuscrits, aurait bien pu dire un mot sur un point qui n'est pas sans importance.

PAGE 151. - Cependant ces usuriers avides, tout attachés à leur affaire et sans paraître voir ceux qu'ils ont ruinés… BEKKER, p. 398-399 : οἱ δὲ δὴ χρηματισταὶ ἐγκύψαντες, οὐδὲ δοκοῦντες τούτους ὁρᾷν…

Faut-il entendre ἐγκύψαντες au propre ou au figuré ? Il se prend volontiers dans les deux sens. Ici je préfère le figuré, avec tout le inonde, excepté Schneider, qui dit : *Demisso capite inter cives versantium et innocentiæ specie prædam captantium.* Mais il s'agit de dureté et d'âpreté au gain, et non d'hypocrisie. Platon ne veut pas peindre des usuriers honteux, tremblans devant celui qu'ils ruinent, mais des oligarques aussi altiers qu'avides, marchant à leur but sans pitié, sans faire attention à ceux qu'ils ruinent, et faisant tout autant de nouvelles dupes qu'il s'en présente.

PAGE 158. — Mais le désir qui va au-delà et se porte sur des mets plus recherchés. BEKKER, p. 404 : τὶ δέ; ἡ πέρα τούτων καὶ ἀλλοίων ἐδεσμάτων ἢ τοιούτων ἐπιθυμία.

J'entends, d'après la ponctuation de Bekker et l'interprétation très simple de Ast et de Stallbaum, le désir qui va au-delà de ces mets simples et nécessaires, et se porte sur des mets différent de ceux-là. Schleiermacher supposant probablement qu'on ne peut dire ἀλλοίος ἢ…, traduit ἀλλοίων ἢ τοιούτων… par : *des mets étrangers ou d'autres semblables*. Et Schneider semble avoir entendu, comme Schleiermacher, puisqu'il met une virgule avant ἢ τοιούτων. Cependant ἀλλοίος ἢ, *diversus a, alius quam*, est partout. Voyez le *Lex*. de Schneider.

PAGE 161. — Dans la première compagnie où on s'enivre de lotos. BEKKER, p. 407 : εἰς ἐκείνους τοὺς Λωτοφάγους ἐλθών…

Schleiermacher observe très bien qu'il ne peut s'agir ici des Lotophages d'Homère, *Odyssée*, IX, 94, lesquels étaient des hommes simples et innocens. Toute la force de celte expression, et de l'allusion, s'il y en a, doit porter sur le lotos, dont on ne pouvait manger, dit-on, sans oublier le passé, et par conséquent sans tomber dans l'extravagance. Le Scholiaste dit que les Lotophages sont là *allégoriquement* pour les maximes fausses et présomptueuses dont il a été parlé. Mais allégorie pour allégorie, je croirais plutôt qu'il s'agit ici, non des mauvaises opinions, mais des mauvais désirs, que l'on a comparés plus haut au miel des frelons, μελίτος κηφηνῶν. Ce miel dont notre homme avait goûté d'abord, il y revient et s'en enivre comme de lotos. Μωτοφάγους st ici à peu près pour κηφηνάς. Il est assez étonnant que Stallbaum et Schneider se taisent sur celle difficulté.

PAGE 165. — Voyons donc, mon cher ami, comment se forme le gouvernement tyrannique. BEKKER, p. 410 : τίς τρόπος τυραννίδος, ὦ φίλε ἑταῖρε, γίγνεται ;

Schneider prétend qu'il s'agit ici seulement du caractère et non de la formation de la tyrannie, et que yiyvsTat est là pour ἔστι, comme en beaucoup d'autres cas ; il soutient que si immédiatement après il y a ἐκ δημοκρατίας μεταβάλλει, cela n'est qu'un incident rapide après lequel vient le sujet véritable et annonce plus haut, savoir, ὁ τρόπος τῆς τυραννίδος. Tout cela est inexact : 1° γίγνεται est l'expression usitée dans tout ce livre pour marquer la formation des gouvernemens ; 2° la vraie question n'est pas ὁ τρόπ. τ. τ., mais comment de la démocratie vient la tyrannie. Elle vient de la démocratie, nul doute à cet égard ; là est l'incident ; mais comment en vient-elle ? Là est la question. Le mode de formation de la tyrannie n'est donc pas un incident, mais le sujet véritable de tout ce passage. Le sens est donc incontestable. Quant aux mots, peut-être sont-iis un peu altérés, comme le pense Schleiermacher ; mais peut-être aussi l'unanimité des manuscrits doit-elle nous engager à les maintenir. Τὶς τρόπος τυραννίδος γίγνεται est évidemment pour τινὰ τρόπον, ou bien τινὶ τρόπῳ τυρ… γίγ…, ou bien encore τὶς τρόπος ὦ τυρανν… γίγν. L'erreur de Stallbaum est de vouloir introduire cette interprétation dans le texte même.

PAGE 174. — De même lorsque le chef du peuple… BEKKER, p. 417 : ἆρ' οὖν οὕτω καὶ ὅς…

Parce que toute cette phrase est vive et poétique, Stallbaum en conclut que Platon avait sous les yeux quelque passage de poète ; mais il ne fait pas attention que Platon est un poète aussi, qui s'anime de sa propre verve. Je n'aurais pas relevé cette erreur si elle ne revenait plus d'une fois dans Stallbaum.

PAGE 182. — Le peuple, en voulant éviter, comme on dit, la fumée de la dépendance sous des hommes libres, tombe dans le feu du despotisme des esclaves, échangeant une liberté excessive et extravagante contre le plus dur et le plus amer esclavage. BEKKER, p. 424 : εἰς πῦρ δούλων δεσποτείας… δούλων δουλείαν…

Cette belle expression δούλων δεσποτείας est presque gâtée par la répétition ambitieuse et insignifiante δούλων δουλείαν. Je suis bien tenté de regarder le second δούλων comme transporté ici mal à propos de la phrase précédente par l'erreur de quelque copiste. Plusieurs manuscrits le suppriment ; mais il faut avouer que la plupart l'ont, et que nul critique ne l'a contesté ; seulement Grou et Schleiermacher le négligent et ne le traduisent pas.

LIVRE NEUVIEME.

———

PAGE 185. — BEKKER, p. 426 : τὸ λογιστικόν… τὸ ἐπιθυμητικόν… τὸ θυμοειδές.

Ces expressions qui reviennent sans cesse dans Platon, ont passé de Platon dans les Alexandrins, de ceux-ci dans les Pères grecs, et des Pères grecs dans les Pères latins, lesquels les ont traduites en *principium rationale*, *concupiscibile*, *irascibile*, formules devenues presque les formules officielles

de la théologie scholastique et même de la morale chrétienne. Il fallait à tout prix les éviter dans une traduction de Platon. Il en est résulté que de peur d'être chrétienne et scholastique, notre langue a été vague et incertaine, tandis que celle du philosophe grec, sans cesser d'être élégante, est fixe et bien arrêtée. La *raison* traduit assez bien τὸ λογιστικόν ; le *désir*, ou plutôt la *passion*, τὸ ἐπιθυμητικόν ; mais un équivalent fixe de τὸ θυμοειδές est bien difficile à trouver, quand on veut éviter le principe irascible. J'ai presque toujours traduit τὸ θυμοειδές par la *colère*, et toujours à regret, parce que la colère est déjà un défaut, une détermination particulière et vicieuse de cette tendance générale de l'ame qui, selon les circonstances, peut devenir la colère ou le courage, et toutes les passions bonnes ou mauvaises d'un certain ordre.

PAGE 187. — Car crois-tu qu'un pareil amour soit autre chose.... BEKKER, p. 429 : τὸν τῶν τοιούτων ἔρωτα.

Je défendrais fort bien cette leçon avec les manuscrits, Schleiermacher et Schneider, et j'avertis que si j'ai eu l'air d'adopter la correction de Stallbaum, τὸν τοιούτων ἔρωτα, c'est uniquement pour la commodité de la traduction.

PAGE 191. — Cependant les sentimens d'honneur et de probité qu'il avait dès l'enfance… BEKKER, p. 432 : δόξας ἐκ παιδὸς περὶ καλῶν τε καὶ αἰσχρῶν, τὰς δικαίας ποιουμένας…

Schleiermacher ne pouvant trouver un sens satisfaisant aux mots τὰς δικαίας ποιουμένας, les retranche. Stallbaum propose δόξας… δικάς ποιουμένας περὶ καλ. *les opinions qui déterminent les jugemens sur le bien et le mal*, leçon qui est dans plusieurs éditions avant Bekker et dans beaucoup de manuscrits. Mais Schneider observe qu'on ne dit guère δικάς mais δικὴν ποεῖσθαι, et il explique δικαίας ποιουμένας par

ποιουμένας χρήστας, qui est plus haut, *quæ probæ existunt*. Je me range volontiers à ce sentiment. — Après ὥσπερ πόλιν, Stallbaum et Schneider sous-entendent κυβερνῶν, en le rapportant à μονάρχος ὤν. J'aime mieux sous-entendre ὁ τυράννος ἄγει, ce qui est plus dans l'antithèse générale de ce passage.

PAGE 194. — Restituons donc le parfait scélérat ; c'est celui qui réalise le portrait que nous venons de faire. Bekker, p. 434-435 : ἔστι δέ που, οἷον ὄναρ διήλθομεν, ὃς ἂν ὕπαρ τοιοῦτος ᾖ.

Schleiermacher, après Ficin, tire de ce passage un sens plus ingénieux que solide. Il entend que le parfait scélérat est celui qui, éveillé, est tel que l'on a dépeint l'homme rêvant. Ce sens a l'avantage de rattacher cette conclusion à l'ensemble de tout le morceau où domine cette idée profonde que le méchant est un homme qui, pendant l'état de veille, n'a pas plus d'empire sur lui-même que l'homme qui rêve. Mais d'abord on pourrait reprocher à cette conclusion d'être un peu trop identique à son principe, et de ne pas re- produire le progrès de la discussion. Ensuite le passage sur l'homme éveillé et l'homme dormant est déjà loin. Enfin, οἷον ὄναρ διήλθομεν ne peut guère vouloir dire οἷον διήλθομεν αὐτὸν εἶναι ὄναρ, mais le sujet d'ὄναρ doit être celui de διήλθομεν. J'ai donc suivi l'interprétation de Serres, Grou, Stallbaum : *Tel en réalité que nous venons d'en tracer l'image*. En effet , ὄναρ et ὕπαρ expriment souvent la simple opposition de la réalité et de l'image. Platon vient de parcourir tous les degrés de la scélératesse par pure hypothèse ; il lui est donc fort naturel de conclure que le vrai scélérat est celui qui ressemble à ce portrait. Une preuve encore que cette phrase n'est pas un simple résumé de ce qui a été dit sur la veille et sur les songes, c'est qu'elle se rapporte à

une discussion toute différente, instituée dans le premier livre, et où Glaucon a souvent pris la parole ; voilà pourquoi il la reprend ici pour appuyer une conclusion conforme à la sienne. Schneider qui connaissait le dissentiment de Schleiermacher, et de Stallbaum, ne se prononce ni pour l'un ni pour l'autre.

PAGE 204. — Il y a lieu, ce me semble , à tirer de là une nouvelle démonstration. BEKKER, p. 443 : δίεξεται, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ ἑτέραν ἀπόδειξιν.

Tout le monde a pris δέξεται absolument, pour τὸ πρᾶγμα δέξεται, à peu près comme ἐνδέχεται. Il est évident que τὸ λογιστικὸν δέξ, que donnent la plupart des manuscrits, est une glose marginale sur ᾧ μάνθανει, qu'un copiste sans esprit aura transportée dans le texte hors de son lieu. Schneider défend en vain cette leçon ridicule.

PAGE 207. — Quant au philosophe… BEKKER, p. 445 : τὸν δὲ φιλόσοφον…

Bekker, d'après les manuscrits, construit très bien cette phrase. 1° Il n'y a point ici d'interrogation. Platon s'exprime et devait s'exprimer positivement sur la supériorité incontestable des plaisirs des philosophes, comparés aux autres plaisirs ; et on ne voit pas pourquoi , lorsqu'un sens aussi naturel sort de la leçon des manuscrits, Stallbaum s'avise d'une correction hypothétique comme celle de μὴ οἰώμεθα au lieu de ποιώμεθα. 2° L'addition οὐδέν, dans quelques manuscrits et dans quelques éditions, anciennes et nouvelles, prouve seulement que ces copistes et ces éditeurs n'ont pas saisi l'économie de la phrase de Platon. Avec cette addition gratuite, ils se sont mis dans l'impossibilité de comprendre cette expression : τῆς ἡδονῆς οὐ πάνυ πόρρω, et ils ont été forcés de l'altérer , jetés ainsi d'une hypo- thèse dans une autre. 3°

Avec Schleiermacher, contre Schneider, j'entends νομίζειν τὰ ἄλλας ἡδονὰς τῆς ἡδονῆς οὐ πάνυ πόρρω, *penser que les autres plaisirs ne vont pas bien loin dans le plaisir*. En effet, ces plaisirs sont superficiels et passagers ; le *Philèbe* explique parfaitement ce défaut ici reproché aux plaisirs ordinaires, et relève ceux de la science, comme plus profonds et plus durables. Stallbaum change οὐ en οὕσας : νομίζειν οὕσας πάνυ πόρρω τῆς ἡδονῆς, ce qui est exagéré et beaucoup moins élégant que la phrase de Platon. Schneider suppose que cet οὐ, malgré sa position, se rapporte indirectement à ποιώμεθα, et cela dans le seul but d'obtenir une interrogation, laquelle n'est nullement nécessaire : *Ne supposerons-nous pas que le philosophe regarde les autres plaisirs comme très loin du plaisir* ? Exagération vulgaire dans laquelle était déjà tombé Stallbaum. Ainsi, le sens que donnent toutes ces corrections arbitraires est défectueux, tandis que celui qui repose sur la grande majorité des manuscrits est beaucoup plus satisfaisant. Ce n'était donc pas la peine de changer le texte ; il eût mieux valu l'étudier et le comprendre.

PAGES 223-224 — BEKKER, p. 456-457.

Sur un passage aussi controversé j'ai conserve provisoirement la traduction de Grou, mais sans vouloir la défendre dans toutes ses parties. Je pense même qu'il est possible de tirer de ce passage un sens beaucoup plus simple, et qui a écbappé aux commentateurs par sa simplicité même.

Pour rendre plus frappante la supériorité du bonheur du roi sur le bonheur du tyran, Platon la traduit, sous forme d'exemple, par une expression arithmétique qui se convertit d'elle-même en une expression géométrique. Cette transition de l'arithmétique à la géométrie est le nœud de la difficulté,

laquelle porte sur κατὰ τὸν τοῦ μήκους ἀριθμόν, mineure du raisonnement dont ἐπίπεδον ἄρ' est la conclusion.

Platon a établi d'abord que le tyran est éloigné du vrai plaisir le triple du triple, c'est-à-dire 9, d'où il suit qu'il est 9 fois moins heureux que le roi. Mais il ne s'en tient pas à ce simple rapport, bien que 9 soit déjà un carré, le carré de 3, τριπλάσιον τριπλασίου, et pour mieux faire ressortir la différence du bonheur du tyran et de celui du roi, il considère 9 comme un nombre à la première puissance qu'il élève successivement à la seconde et à la troisième, c'est-à-dire au carré et au cube, ce qui donne 9, 81, 729.

Suivons cette opération et expliquons-la dans le texte même :

Τριπλασίου ἄρα… le tyran est donc éloigné du vrai plaisir le triple du triple, c'est-à-dire 9 ; ici pas la inoindre difficulté.

Ἐπίπεδον ἄρ', ἔφην, ὡς ἔοικε, τὸ εἰδωλον κατὰ τὸν τοῦ μήκους ἀριθμὸν ἡδονῆς τυραννικῆς ἂν εἴη : D'après ce nombre linéaire, le fantôme du plaisir du tyran serait donc un carré. En effet, ἐπίπεδον ἄρ' est évidemment ici une conclusion de κατὰ τὸν τοῦ μήκους ἀριθμόν, qui résume ce qui précède, et par conséquent représente le nombre 9. La forme corrélative des deux phrases qui commencent, l'une par τριπλασίου ἄρα…, l'autre par ἐπίπεδον ἄρ'…, indique assez leur intime liaison. Ἐπίπεδον ἄρ'… qui se trouve en tête de la seconde, se rapporte et ne peut se rapporter qu'à la précédente dont il est la conclusion.

Platon donne déjà une idée convenable de la distance qui sépare le bonheur du roi de celui du tyran, en faisant observer que 9 est un carré. Que sera-ce donc en élevant ce nombre lui-même au carré, puis au cube, κατὰ δὲ δύναμιν καὶ τὴν τρίτην

αὔξην ! Là est la transition de l'arithmétique à la géométrie. Platon, il est vrai, ne dit pas qu'il va construire une surface, puis un solide ; mais il s'élève à deux nombres qui sont, l'un, l'expression d'un carré, d'un plan, d'une surface ; l'autre, l'expression d'un solide, d'un cube, et qui représentent d'une manière plus frappante les termes qu'il compare.

Dans l'enfance des sciences mathématiques, l'arithmétique s'appuyait sur des figures géométriques ; et nous voyons, d'après le Scholiaste et le passage célèbre du *Théétète*, que μῆκος signifie simplement un nombre qui n'est considéré ni comme carré ni comme cube, c'est-à-dire un nombre qui n'a qu'une seule dimension, la longueur. On dit encore aujourd'hui les dimensions d'un nombre, et un *nombre linéaire* pour un nombre racine ; cette expression traduit parfaitement τὸν τοῦ μήκους ἀριθμόν. Suivant le Scholiaste lui-même, un nombre considéré comme μῆκος et πλάτος nous donne le carré, une surface, un plan, c'est-à-dire un nombre qui a deux dimensions, longueur et largeur ; enfin μῆκος, πλάτος et βάθος donnent le cube, le solide, ou un nombre qui a les trois dimensions, longueur, largeur et profondeur.

Cela prouve que 9 est considéré sous deux points de vue, comme carré de 3, ἐπίπεδον, et comme nombre *linéaire*, qui a une seule dimension, la longueur, μῆκος, et que Platon va élever successivement au carré et au cube, κατὰ δὲ δύναμιν καὶ τὴν τρίτην αὔξην, négligeant ici les expressions géométriques πλάτος et βάθος, pour les expressions arithmétiques δύναμιν et αὔξην, ce qui donne toujours le même résultat, et ce qui est identique au fond, d'après la corrélation in- time des deux sciences et la similitude de leur terminologie (nombre *linéaire*, *carré*, *cube*).

Telle est l'explication que nous proposons et qui nous semble la plus naturelle et la plus conforme au texte.

Grou a traduit : « Par conséquent le fantôme de plaisir du tyran, *à le considérer selon sa longueur*, peut être exprimé par un nombre plan. » Cette traduction a d'abord l'inconvénient d'être peu claire en français ; on ne sait pas trop ce que veut dire « le fantôme de plaisir du tyran, considéré selon sa longueur, et qui donne un nombre plan. » Il n'y a pas d'analogie entre ces termes, et ἐπίπεδον semblerait se rapporter à la phrase qui suit , au lieu de se rapporter à la phrase qui précède. Toutefois Grou a fort bien entrevu le passage de l'arithmétique à la géométrie, et il en a donné dans sa note une explication assez satisfaisante ; mais il a, ce nous semble, exagéré ce rapport, indiqué par les mots κατὰ τὸν τοῦ μήκους ἀριθμόν, mais qui ne se continue pas dans les termes de la phrase suivante, où paraissent les expressions arithmétiques δύναμις et αὔξη, bien que le résultat soit le même, comme nous l'avons montré plus haut. Nous corrigerons donc la phrase de Grou, et traduirons κατὰ τὸν τοῦ μήκους ἀρίθμόν par « d'après ce nombre *linéaire*, » qui reproduit fidèlement la transition de l'arithmétique à la géométrie marquée dans le grec.

Schleiermacher, tout en signalant le sens que nous avons adopté pour ἐπίπεδον, n'a pas cru devoir l'adopter, et il rapporte ἐπίπεδον, non pas à la phrase qui précède, mais à celle qui suit. Ἐπίπεδον n'est plus 9 carré de 3, mais 81 carré de 9. La construction de la phrase nous semble s'opposer formellement à cette interprétation. Ἐπίπεδον placé en tête de la phrase, avec ce signe de conclusion ἄρ’, indique un rapport intime avec ce qui précède, ainsi que nous croyons l'avoir démontré. Schleiermacher explique encore κατὰ δὲ δύναμιν

καὶ τὴν τρίτην αὔξην : « D'après cette racine (*Wurzel*) et la troisième puissance. » Mais on prendrait alors δύναμις comme synonyme de κατὰ τὸν τοῦ μήκους, traduit lui-même par racine, ce qui paraît assez singulier. Notre explication nous semble plus naturelle. Le fantôme du plaisir du tyran exprimé par 9, nombre linéaire, κ. τ. τ. μ. ἀριθμόν, est déjà un carré, ἐπίπεδον, le carré de 3 ; puis on élève ce nombre au carré et au cube, on le multiplie par lui-même, κατὰ δύναμιν, et on l'élevé à la troisième puissance, κατὰ τὴν τρίτην αὔξην.

Au reste, pour défendre le lecteur contre notre propre explication, nous joindrons ici celles du Scho- liaste, de Grou et de Schleiermacher, avec de courtes observations.

Extrait du Scholiaste. — « Soit le bonheur du roi représenté par l'unité (κατὰ τὴν μονάδα αὐτήν) ; celui de l'oligarque par 3, l'unité ayant été multipliée par 3 ; et celui du tyran par 9, 3 ayant été multiplié par lui-même. Le tyran est donc éloigné du véritable bonheur le triple du triple, ce qui donne 9. Ce nombre 9 est donc un nombre plan (ἐπίπεδον) , comme produit de la longueur qui est 3 , et de la largeur qui est 3 elle-même. Platon appelle puissance (δύναμις) ce nombre 3, comme multipliant la monade ou l'unité ; ce nombre 3 est multiplié par lui-même, ce qui donne 9, et ce nombre 9 est multiplié par 3, ce qui donne 3, puis 9, puis 27. Il appelle troisième puissance (τρίτην αὔξην) la multiplication du nombre 9 par la puissance (δύναμις) 3, ce qui donne 27 ; 27 est donc un nombre solide. La seconde puissance (δεύτερα αὔξη) est la multiplication de 3 par lui-même, ce qui donne 9, ou un plan pour la largeur, comme la première puissance était l'unité multipliée par 3, ce qui faisait la longueur (μῆκος). Il ne restait plus qu'à achever la multiplication de 27 par lui-même pour avoir 729. »

Cette explication du Scholiaste nous semble inadmissible ; l'opération par laquelle il passe du nombre 27 à 729 n'est pas dans le texte. Platon dit bien : Vous aurez 729, l'opération ou plutôt la multiplication terminée , τελεωθείσῃ τῇ πολλαπλασιώσει. Mais quelle est cette multiplication ? celle de 27 par lui-même, comme l'entend le Scholiaste ? Cela ne se peut ; cette opération n'est pas si simple que Platon n'eût dû l'indiquer dune manière précise, si telle avait été sa pensée. D'ailleurs l'expression τελευθείσῃ suppose une opération indiquée déjà, laquelle se rapporte évidemment à κατὰ δὲ δύναμιν καὶ τὴν τρίτην αὔξην. Nous maintenons qu'il s'agit de 9 multiplié par lui-même et élevé à la troisième puissance, ce qui donne pour le carré 81, et pour le cube 729.

Notons toutefois deux explications de mots fort importantes, données par le Scholiaste.

Par δύναμις il entend un nombre qui multiplie l'unité, ou un nombre à la première puissance ; ainsi 3 qui dans le passage de Platon multiplie la monade ou l'unité. Ce sens est adopté par Schleiermacher.

Μῆκος. De plus, ce nombre lui-même, en tant qu'à la première puissance, est justement ce qui fait la longueur, τὸ μῆκος ; il ne représente qu'une dimension ; en d'autres termes , c'est un nombre linéaire, pour nous servir de la terminologie correspondante à τὸν τοῦ μήκους ἀριθμόν. On voit ici l'alliance intime de l'arithmétique et de la géométrie. Que donne un nombre multiplié par lui-même ? un carré, un plan ; il y a là deux dimensions comme il y a deux nombres, μῆκος et πλάτος, longueur et largeur, et par conséquent un ἐπίπεδον. Enfin, en élevant un nombre à la troisième puissance, on obtient un solide, un cube ; nous avons trois nombres et par

conséquent trois dimensions, μῆκος, πλάτος et βάθος, longueur, largeur et profondeur.

Les expressions arithmétiques carré et cube sont empruntées elles-mêmes à la géométrie, et le nombre linéaire ou nombre à la première puissance est, comme nous l'avons dit, la traduction exacte du grec τοῦ μήκους ἀριθμός.

Note de Grou. — « Le bonheur du tyran a trois fois moins de réalité que celui de l'oligarchique; celui de l'oligarchique en a trois fois moins que celui du roi ; le bonheur du tyran a donc neuf fois moins de réalité que celui du roi. Le nombre neuf est un nombre plan, puisque c'est le carré de trois. Ensuite Platon considérant ces deux bonheurs, l'un réel, l'autre apparent, comme deux solides, dont toutes les dimensions sont proportionnelles, et leurs distances de la réalité, 1 et 9, comme une de leurs dimensions ; leur longueur, par exemple, multiplie chacun de ces nombres deux fois par lui-même, pour avoir le rapport de ces deux solides, qui par là se trouve être celui de 1 à 729, c'est-à-dire que le bonheur du tyran est 729 fois moindre que celui du roi. Ce calcul est fondé sur ce théorème de géométrie : *Les solides , dont toutes les dimensions sont proportionnelles, sont entre eux en raison triplée, ou comme les cubes d'une de leurs dimensions.* »

Le vice déjà signalé de cette interprétation est la prédominance du point de vue géométrique sur le point de vue arithmétique, lequel est le vrai, alors même qu'il est exprimé par des termes empruntés à la géométrie.

Voici maintenant la note de Schleiermacher, dont je reconnais toujours les vues ingénieuses et profondes, alors même que je ne puis pas les partager.

« C'est à Platon lui-même à justifier cette prétention, de déterminer par un nombre la différence entre la condition du tyran et celle de l'aristocrate ou du roi. Platon était lié par un principe qu'il a soutenu de toute son autorité, savoir, qu'en toute chose il n'y a de véritablement scientifique que ce qui contient les conditions de la mesure et du nombre. Il ne nous appartient ici que d'éclaircir autant que possible en lui-même le calcul dont il s'agit : encore pourrons-nous difficilement parvenir à donner toute satisfaction sur ce point. »

« Premièrement, la question étant de savoir de combien le tyran est éloigné du roi, il serait naturel de mesurer les intervalles : au lieu de cela, ce sont les rangs que l'on compte. Ainsi, au lieu de dire, du roi au ti- mocrate une longueur, du timocrate à l'oligarque une seconde longueur, de sorte que l'oligarque s'éloigne du roi de deux intervalles ; on dit : le roi est le premier, le timocrate le second et l'oligarque le troisième. Ensuite on ne poursuit pas même ce compte d'après lequel il faudrait dire que le démocrate est le quatrième et le tyran le cinquième : on s'arrête à l'oligarque, et sur ce motif qu'entre l'oligarque et le tyran il n'y a qu'un seul intermédiaire, de même qu'il n'y en avait qu'un entre le roi et l'oligarque ; on dit maintenant que l'oligarque est au tyran dans le même rapport que le roi est à l'oligarque ; d'après quoi le tyran devient 9, comme l'oligarque était 3 ; mais évidemment le calcul ne vaut rien, puisqu'il transforme le rapport de 1 à 5 en celui de 1 à 9. Mais admettons que telle est la distance du tyran à partir du point où est placé le véritable plaisir, ou le roi ; maintenant, par un nouveau procédé, tout aussi arbitraire, il nous faut mesurer, comme une surface, le fantôme de plaisir propre au tyran. Mais la phrase même où cela est énoncé (ἐπίπεδον ἄρ', ἔφην, etc.) me paraît encore susceptible d'une double interprétation. D'une part, il se peut qu'elle ne soit qu'une explication de ce qui précède, et qu'ainsi elle se réduise

à considérer le nombre neuf sous un nouveau point de vue, savoir, comme étant un carré élevé sur trois, et c'est en ce sens que le Scholiaste paraît l'entendre[9]. D'autre part, il se peut aussi qu'il faille élever une surface [*eine Fläche*] sur ce même nombre neuf : et cette surface peut consister soit en neuf fois neuf, ou bien aussi en trois fois neuf, à raison de ce que trois est la racine de neuf. Car bien que nous rencontrions ici les deux expressions μῆκος et δύναμις, nous n'avons point à leur attribuer le sens qui leur est assigné dans le Théétète : on y voit en effet que μῆκος est pris pour racine rationnelle, et δύναμις pour racine irrationnelle; tandis qu'ici δύναμις doit signifier évidemment une racine rationnelle, et par conséquent μῆκος peut, sans avoir aucun rapport à la formation d'un carré, être pris pour le nombre 9 représentant la distance une fois donnée ; et en ce cas le nombre de la longueur serait le nombre duquel résulte 9, c'est-à-dire 3, ce qui en surface donne 27. J'avouerai pourtant que quoique j'aimasse bien mieux avoir dès à présent le nombre 27, parce qu il est la racine de 729, néanmoins je crois que partout où se rencontrent en une certaine connexion ces trois expressions, δύναμις, ἐπίπεδον, τρίτη, αὔξη, le mot ἐπίπεδον signifie le carré. Toutefois je ne voudrais pas entendre, comme le Scboliaste, le carré de 3, mais bien le carré de 9[10]. Car si on s'en tient à la racine 3, donnant pour triple multiplication (αὔξη, *Vermehrung*) 27, on n'arrive au résultat voulu ci-après, savoir 729, que par une opération qui elle-même n'est nullement donnée. Si, au contraire, c'est 9 qui est la racine, on n'a qu'a entendre les mots : κατὰ δύναμιν καὶ τρίτην αὔξην, par la racine et la troisième puissance, qui, d'ailleurs, n'offrent aucune difficulté, comme s'il y avait : Par la racine élevée à sa troisième puissance ; car 9 fois 81 font 729. Voici donc la progression que j'adopte : le nombre 9 est le chiffre de la distance du tyran, et celui d'après lequel sera calculé son plaisir et tout ce qui le

concerne ; le plaisir tyrannique en lui-même est représenté par 81, et le montant total de la félicité du tyran par 729, bien entendu que ces quantités doivent être entendues comme négatives. »

« Demandera-t-on maintenant si la valeur totale du tyran, quant à la convenance, à la beauté et au mérite réel de son existence, serait $9.^{4}$, ou bien $729.^{2}$, qui équivaudrait à $9.^{6}$; c'est-là une grande question que je ne me hasarde pas à résoudre. »

« Socrate se vante ensuite d'avoir trouvé la un nombre tout-à-fait exact, προσήκοντα βίοις : il n'est guère pro- bable qu'il ait autre chose en vue dans son énumération sur le temps, sinon que 729 est le double de 365 ; car on sait qu'en pareil cas une unité de moins n'était point comptée dans la pratique des Grecs. Cela même semble n'offrir qu'un jeu d'esprit assez insignifiant, puisque la vie des deux hommes que l'on compare, bien que sujette à la même mesure du temps, ne saurait recevoir de semblables proportions numériques. »

Je finis par une courte analyse du long commentaire du dernier interprète, Schneider.

« Pourquoi Platon va-t-il chercher un chiffre pour évaluer une valeur morale comme celle-là ? Schleiermacher dit que c'est parce que Platon a lui-même établi qu'il n'y a science que de ce qui se compte et se mesure. Mais ce même Platon a déjà expliqué mainte autre matière, incontestablement du domaine delà science, sans recourir aux nombres, par exemple, la nature de la justice et des autres vertus dans ses autres ouvrages ainsi que dans celui-ci. »

« Je ne croirai pas davantage, avec Stallbaum, que Platon a voulu plaisanter et gâter par un mauvais jeu d'esprit une discussion aussi grave. »

« J'aime mieux croire que ce philosophe, versé dans les mathématiques, a été induit, par une sorte d'analogie, à entrer dans ce procédé, afin de faire ressortir d'autant plus la grandeur de l'intervalle entre le roi et le tyran ; et afin de se séparer d'autant plus de l'opinion vulgaire qui admirait le bonheur de la tyrannie, et de graver le plus profondément possible dans les esprits la doctrine qu'il vient de développer. »

« De plus, il aura voulu faire remarquer, non pas à tout le monde, mais indirectement aux esprits exercés, la propriété cachée du nombre 729, à l'occasion de ce passage très commode pour cela : c'est pourquoi il aura choisi plutôt qu'un autre le nombre qui résulte du triple du triple. Ce nombre (729), en effet, est celui qui mesure l'année, le mois, le jour et la nuit, de telle sorte qu'il en résulte une division du temps très rapprochée de celle dont nous nous servons aujourd'hui : division dont la vérité se montre en même temps très clairement[11]. Si donc ce nombre étant posé, on demande de combien la vie du roi est plus heureuse que celle du tyran, on peut répondre que le roi a *par minute* autant de plaisir que le tyran *par jour*, et que les *heures* ou les *jours* et les *nuits* du premier égalent, sous ce rapport, les *mois* et les *années* du second. C'est là, selon moi, cette *convenientia* indiquée par Platon entre le nombre et la vie. Schleiermacher n'y comprenant rien, si ce n'est que 729 est le double de 365, a traité ceci de plaisanterie, par la raison que les personnages intermédiaires, qui vivent dans les mêmes mesures du temps, n'ont pas cependant un chiffre de distance qui convienne à ce rapport. »

Après cela Schneider en vient à la première difficulté de Schleiermacher. Celui-ci avait blâmé le calcul de la progression, qui disait roi 1, timocrate 2, oligarque 3, ce qui déjà ne fait que 2 distances ; puis démocrate 6, tyran 9, quand il n'y a au total que 5 termes et 4 distances. Schneider trouve tout simple que l'on calcule ainsi. Si on s'en étonne, c'est que plus haut on n'a pas compris comme il faut les mots ὧν νόθων εἰς τὸ ἐπείκενα ὑπερβὰς ὁ τύραννος. Ces mots veulent dire, selon Schneider, que le tyran ne connaît même pas les plaisirs faux. D'autre part, le roi qui ne connaît que les véritables ne connaît pas davantage les plaisirs faux. Cela étant, quand on arrive au troisième terme, il est juste de renforcer la progression, en supposant entre le troisième et le quatrième autant de distance qu'entre le premier et le troisième; et de même du quatrième au cinquième. Il termine par ἐπίπεδον ἄρα, et il approuve Schleiermacher de penser qu'il s'agit, non pas de ce que le nombre de longueur 9 est un carré (le carré de 3}, mais bien de ce que ce nombre pris comme racine fait d'abord un carré (multiplié par lui-même, 81) ; mais il en diffère en ce qu'il considère cette réflexion comme purement incidente et sans conséquence, et il croit que Platon, *hoc quasi corollario inserto,* en vient immédiatement à la formation du vrai nombre.

LIVRE DIXIÈME.

———

PAGE 246. — On dit en effet qu'Homère, pendant sa vie même, fut étrangement négligé par ce personnage. BEKKER, p. 476 : ὡς πολλή τις ἀμελεὶα περὶ αὐτὸν ἦν ἐπ' αὐτοῦ ἐκείνου, ὅτε ἔζη.

La tautologie est ici par trop forte. Ou bien ὅτε ἔζη est une pure glose explicative de ἐπ' αὐτοῦ ἐκείνου, ou, si l'on conserve ὅτε ἔζη, il faut lire avec Heyne et Ast ἀπ' αὐτοῦ ou ὑπ' αὐτοῦ, comme il est dit un peu plus bas ἐτιμᾶτο καὶ ἠγαπᾶτο ὑπ' αὐτῶν. — Cet argument de la mauvaise conduite de Créopbile, à l'égard d'Homère, est du même genre que celui du *Gorgias*, où Platon tourne contre Périclès et les autres politiques d'Athènes, l'ingratitude même de leurs concitoyens et les torts de leur propre famille.

PAGE 255. — Mais il me semble nécessaire d'examiner à présent ce qui a été omis pour lors.

Ici Grou avertit qu'il a mis à profit la traduction que Racine le père a faite de ce morceau sur la poésie ; mais il ne dit pas où il a vu et comment il s'est procuré cette traduction. Elle n'est imprimée nulle part, ou du moins elle a échappé à toutes mes recherches. Dans l'impossibilité de discerner ici ce qui est de Racine et ce qui est de Grou, j'étais condamné à traiter ce passage comme tous les autres, et à corriger la traduction existante, quel qu'en soit l'auteur, sur le texte de Platon.

PAGE 259. — Pour cette partie insensée de notre ame… BEKKER, p. 485.

Je lis avec Bekker et la grande majorité des Mss., τῷ ἀνοήτῳ… διαγιγνώσκοντι… γουμένῳ… εἰδωλοποιοῦντι…

ἀφεστῶτι. Quoi qu'en dise Schleiermacher, εἰδωλοποιοῦντι est très vrai ; car c'est l'imagination, *la folle de la maison*, τὸ ἀνοήτον ψυχῆς, qui évoque les fantômes et les chimères ; voilà pourquoi elle est toujours bien loin de la vérité. Schneider conserve εἰδωλοποιοῦντι, mais il s'avise de lire ἀφεστῶσα au lieu de ἀφεστῶτι, bouleversant ainsi toute l'économie de la phrase, et trouvant le secret de s'éloigner à la fois de Schleiermacher et de Bekker.

PAGES 262-263… — Il faudra… accorder qu'Homère est le plus grand des poètes et le pre- mier des poètes tragiques ; mais en même temps souviens-toi qu'il ne faut admettre dans notre république d'autres ouvrages de poésie que les hymnes à l'honneur des dieux et les éloges des grands hommes. BEKKER, p. 488 : καὶ ξυγχωρεῖν Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγῳδοποιῶν, εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν.

Cette phrase est positive et favorise singulièrement l'interprétation commune, qui rapporte à Homère le passage célèbre du livre III. Voyez la note du tome IX , p. 360.

PAGE 263… — Cette chienne hargneuse qui aboie contre son maître…BEKKER, p. 489 : ἡ λακέρυζα πρὸς δεσπόταν κυών…

Ces fragmens de poètes contre les philosophes sont repris et en quelque sorte résumés dans le XII^{e} livre des *Lois*, tom. VIII, pag. 398. On ignore à quels poètes ces différens traits satiriques sont empruntés ; mais ils ont bien l'air d'appartenir à l'ancienne comédie, dont on connaît les invectives contre la philosophie. Schneider pense qu'il s'agit plutôt des poètes lyriques que des comiques, parce que cette querelle est ici

appelée ancienne, παλαῖα ; mais cette querelle pouvait être ancienne pour Platon et venir pourtant des comiques. En effet, les Nuées qui doivent avoir été précédées de pièces du même genre, sont, comme on sait, de vingt-cinq ans avant la mort de Socrate ; et de la mort de Socrate à la *République* il y a près de cinçuante ans, si l'on admet le calcul ordinaire que Platon avait trente ans à la mort de Socrate, et environ quatre-vingts quand il mourut, corrigeant encore la *République*. D'ailleurs Schneider a raison contre Schleiermacher, quand il se refuse à reconnaître dans le second fragment un mot de philosophe, peut-être d'Héraclite, dirigé contre un poète. D'abord cette conjecture de Schleiermacher est une pure hypothèse. Ensuite le sens général exige que ce soit ici un fragment et une invective de poète, afin que la poésie paraisse dans son tort, qu'il soit prouvé qu'elle a commencé les hostilités, et que la première elle a plus vivement attaqué la philosophie que Platon ne fait ici la poésie. La philosophie ne fait donc que répondre à des attaques, ce qui l'excuse. L'esprit de tout ce morceau est manqué si l'on suppose que Platon fait aussi mention de satires philosophiques ; et puis, les philosophes raisonnent et n'invectivent pas. Ou ne conçoit pas non plus comment μέγας ἐν κενεαγοριαῖσι s'appliquerait à un poète. Enfin, il faut τῶν Δία σόφων ὄχλος κρατῶν, et, malgré la singularité de la construction, faire de Δία le régime de κρατῶν, ce qui reproduit le reproche perpétuel de l'ancienne comédie contre la philosophie. Il est évident, contre Stallbaum et Ast, que ὅτι ἆρα πένονται est un fragment poétique et non pas une réflexion de Platon ; car cette réflexion serait assez sotte, prise au sérieux, et très peu piquante, si elle voulait être badine.

Page 271. — … meurent plus ou moins promptement, selon qu'ils sont plus ou moins mé- dians. Bfkker, p. 4°/5 : , καὶ ὑπ’

αὐτοῦ, τοῦ ἀποκτιννύντος τῇ ἑαυτοῦ φύσει, ἀποθνῄσκειν τοὺς λαμβάνοντας αὐτό, τοὺς μὲν μάλιστα θᾶττον, τοὺς δ’ ἧττον σχολαίτερον, ἀλλὰ μὴ, ὥς περ νῦν διὰ τοῦτο ὑπ’ ἄλλων δίκην ἐπιτιθέντων ἀποθνῄσκουσιν οἱ ἄδικοι.

Je construis : τοὺς λαμβάνοντας αὐτὸ ἀποθνήσκειν ὑπ' αὐτοῦ τούτου ἀποκτινύντος τῇ ἑαυτοῦ φύσει. Αὐτό et ὑπ' αὐτοῦ τούτου est l'injustice qui, reçue dans l'ame, tue par sa propre force. Ὑπ' αὐτοῦ τούτου est repris plus bas par διὰ τούτου, qui ne peut être que l'injustice. 11 est étonnant queSchleiermaeher ait rapporté τῇ ἑαυτοῦ φυσ. à ἀποθνήσκειν, au lieu de le rapporter a ἀποκτιννύντος. 11 est plus étonnant encore que Schleiermacher ait joint ensemble μάλιστα et θᾶττον, *sehr früh*, ainsi que ἧττον et σχολαίτερον, tandis qu'évidemment μάλιστα et ἧττον se rapportent à λαμβάνοντας, et θᾶττον et σχολαίτερον à ἀποθνήσκειν. Les plus méchans meurent plus vite, etc.

PAGE 279. — BEKKER, p. 502.

Les difficultés philologiques de ce mythe ont été successivement éclaircies. Les plus anciens Mss. et les meilleures éditions donnant Ἦρος et non Ἦρος, j'ai rétahli Er au lieu de Her. De même il faut Ardiée et non pas Aridée. Au lieu de ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, j'incline, avec Schleiermacher, à déplacer ἐκ avant τοῦ οὐρανοῦ pour le transporter avant τῶν δεσμῶν, bien que Schneider ait donné de la leçon ordinaire une explication spécieuse. J'adopte, avec Stallbaum et Schneider, contre Bekker et Schleiermacher, la leçon εἰκοστὴν λαχοῦσαν ψυχήν, d'après l'autorité de Plutarche (*Symp*. IX, 5), lequel certainement n'a pu inventer εἰκοστὴν ; d'ailleurs il y a plus bas ἐν μεσοῖς δέ, ἐν ὑστατοῖς, ὑστατήν.

Quant au mythe en lui-même, il est probable que, comme celui du *Gorgias* et celui du *Phédon*, il repose sur une donnée première que Platon n'a pas faite, mais qu'il aura librement arrangée. J'ignore quelle est cette donnée, mais j'en admets l'existence ; et il est même vraisemblable que Platon l'aura recueillie dans ses courses du coté de l'Orient. Mais les circonstances de temps et de lieu sont ici tellement indéterminées, qu'il est impossible de se livrer à aucune conjecture raisonnable à cet égard. Je suis donc loin d'admettre les interprétations d'écrivains postérieurs, comme Clément (*Stromat*. V) et Eusèbe (*Præp. evang*. XIII), qui voient dans Er l'arménien, Zoroastre, et qui citent à l'appui de leurs conjectures le commencement d'un livre de ce sage, livre évidemment apocryphe, et dont la source aura été précisément ce même passage de Platon. C'était un système pour les philosophes alexandrins, chrétiens on païens, de rapporter la sagesse de Platon à l'Orient ; les uns à la Judée, les autres à l'Égypte ou à la Perse. Il ne faut ni adopter légèrement, ni repousser entièrement ces relations aussi obscures dans le détail qu'incontestables dans le fond.

Quant à la partie astronomique de ce mythe, Schleiermacher en a fait le sujet d'observations aussi ingénieuses que solides, que nous mettrons à profit.

PAGE 284… — La lumière qui traverse route la surface de la terre et du ciel droite comme une colonne et semblable à l'Iris, etc.

Cette lumière ne peut être autre chose que la voie lactée ; cette zone fait aux deux pôles l'office d arc-boutant et assure leur solidité. Il serait trop rigoureux d'insister sur ce que la voie lactée ne passe qu'un peu à côté du pôle et non au pôle même. L'image d'une colonne n'est relative qu'au point de vue sous

lequel ce vaste cercle se présente aux regards des ames vovageuses.

Le fuseau de la nécessité est l'emblème du système du monde étoile. Pour concevoir cet emblème, il faut se placer en dehors du plan de notre équateur, et prolonger l'axe du monde de manière que le diamètre de ce cercle, dont le centre est la terre, soit à l'axe, comme le petit axe du fuseau est à son grand axe. Ensuite, il faut se représenter le fuseau sous une forme assez différente de celle qu'on lui donne de nos jours. Ce n'est ni comme en certains pays, par exemple en Allemagne, une forme analogue à celle d'un 8, ni comme en France, une forme parabolique pointue aux deux exextrémités ; c'est plutôt une tige de grosseur uniforme, vers le milieu de laquelle est fixé le peson en forme de sphère creuse. Cette sphère contenant sept autres sphères concentriques, représente les diverses sphères des planètes ou les divers étages du ciel tournant autour de la terre, fixée à l'axe même du fuseau.

De ces huit sphères concentriques, la première, extérieurement, est celle des étoiles fixes ; la seconde, celle de Saturne ; la troisième, celle de Jupiter ; la quatrième, celle de Mars ; la cinquième, celle de Mercure ; la sixième, celle de Vénus (voir dans le *Timée*, Bekker, pag. 38, un passage où Platon commet la même erreur sur l'ordre des planètes : il aurait fallu placer Vénus au-dessus de Mercure); la septième, celle du Soleil ; et la huitième, celle de la Lune ; la Terre étant sur l'axe même du système. C'est d'en haut que ces sphères doivent être considérées, pour qu'on aperçoive leurs bords, ou les zones qui les terminent, lesquelles doivent se trouver nécessairement à l'équateur de chaque sphère. Ces bords lumineux et diversement colorés ne sont autre chose, selon Schleiermacher, que l'éclat varié des planètes (en y ajoutant au degré supérieur le zodiaque), dont le mouvement circulaire est

assez rapide pour former un ruban continu, comme le charbon allumé auquel on fait décrire le même cercle en peu d'instans. Quant à la largeur inégale de ces rubans, elle tient à ce que les planètes et le zodiaque, au lieu de parcourir l'équateur même de leur sphère et de tout le système, sont diversement inclinés à cet équateur. On voit que les couleurs de ces rubans répondent à celles des astres eux-mêmes. Le zodiaque offre une couleur variée, à raison des étoiles de nuances diverses dont il se compose. Le septième cercle, celui du Soleil, est très éclatant ; le huitième, celui de la Lune et de la Terre, se colore de son éclat. La nuance un peu jaune du deuxième et du cinquième est bien celle de Saturne et de Mercure. La blancheur du troisième et la rougeur du quatrième caractérisent parfaitement l'aspect de Jupiter et celui de Mars. Enfin, la pâleur de Saturne est plus froide que celle de Vénus, et c'est ce qui est dit à peu près du deuxième et du sixième cercle. Le troisième cercle est donné comme le plus blanc, ce qui est vrai de Jupiter.

PAGE 285. — Le fuseau tout entier roulait sur lui-même d'un mouvement uniforme, et les sept pesons concentriques intérieurs se mouvaient lentement dans une direction contraire…

On reconnaît ici le mouvement des planètes en sens contraire de celui du zodiaque, et la vitesse comparative des planètes. Seulement une vitesse semblable est attribuée au Soleil, à Mercure et à Vénus. La même erreur se retrouve dans le *Timèe*, et elle tient à ce que les anciens considéraient la révolution de Mercure et de Vénus, comme s'accomplissant autour de la Terre avec celle du Soleil, dont ces planètes ne cessent point d'être assez voisines à nos regards.

PAGE 286. — Sur chacun de ces cercles était assise une Sirène , qui tournait avec lui, faisant entendre une seule note de sa voix, toujours sur le même ton ; mais de ces huit notes différentes résultait un seul effet harmonique. BEKKER, p. 508.

Tous les anciens ont commenté ce passage. Il s'agit ici évidemment du rapport établi par les Pythagorciens entre l'astronomie et la musique, entre les huit sphères célestes et les huit notes de l'octachorde. Il suffirait de ce passage pour démontrer le caractère pythagoricien de la partie astronomique de ce mythe.

Ibid. — Lachésis chantait le passé, Clotho le présent, Atropos l'avenir. Clotho touchant par intervalle le fuseau, de la main droite, lui faisait faire la révolution extérieure; pareillement Atropos, de la main gauche, imprimait le mouvement aux pesons du dedans…

Note de Schleiermacher. — « Clotho, la parque du présent, imprime le mouvement circulaire au zodiaque et au reste des étoiles fixes. Atropos, qui chante l'avenir, met en jeu les cercles planétaires, entre lesquels s'opèrent les conjonctions et les oppositions, qui, selon le *Timèe*, annoncent aux hommes instruits les événemens futurs. »

Ibid. — Ensuite ayant pris sur les genoux de Lachésis les sorts et les différentes conditions humaines.

Note de Schleiermacher. — « Lachésis est la parque du pass. C'est en effet du sein du passé que chaque être vivant reçoit primitivement son lot. Chaque ame qui naît doit avoir déjà vécu, non-seulement parce que le nombre des âmes n'augmente point, mais encore parce que les diverses formes de la vie humaine doivent constamment rester les mêmes, en

raison de cette harmonie de l'histoire avec le retour régulier et périodique des mouvemens célestes ; seulement chaque ame est libre de choisir sa prochaine carrière sur une quantité tantôt plus, tantôt moins considérable, offerte à son choix. »

« Si on observe que les conditions de vie mâle et femelle sont proposées indifféremment à toutes les âmes, et que les aines elles-mêmes ne sont point classées par sexe, on peut faire réflexion que cela répond tout-à-fait à ce qui a été réglé dans la constitution de l'État, et cela est autant pythagorique que socratique. Que s'il est déjà un peu embarrassant pour nous de voir les âmes ne devenir mâles et femelles qu'en conséquence seulement du choix du corps auquel elles s'unissent, et non en vertu de leur nature, combien n'est-il pas pour nous plus étrange encore de voir cette confusion absolue des âmes d'hommes et d'animaux, de sorte quelles passent de l'un à l'autre de ces états, uniquement par l'effet de leur propre choix ? Seulement ce ne serait pas entendre Platon, que de supposer que dans son sens toutes les âmes sont indifférentes, en tant que non raisonnables, et que la raison n'arrive à celles qui deviennent hommes, qu'au moyen de l'organisme humain : au contraire, sa pensée devait être que les âmes des bêtes, immortelles aussi, ont part à la raison, sauf l'impossibilité pour elles de la manifester dans un corps qui est, bien plus que le corps humain, une prison et un tombeau. C'est en effet un point assez établi, d'ailleurs, que Platon attribuait aux animaux la raison, à cet état de contrainte et d'obscurcissement. »

« Il est pourtant une objection qu'on pourrait être tenté de faire sur la manière dont ceci s'accorde avec ce qu'on a vu. Si tous les êtres qui naissent proviennent des générations passées, et si chaque naissance est indifféremment l'effet du choix d'une ame quelconque, à quoi bon, dira-t-on, tant de soins et de précautions appliquées aux procréations dans l'Etat qu'on nous

a décrit ? On ne peut guère supposer que celte difficulté ait échappé à Platon. Voici comment les choses doivent se concilier : premièrement, le lot (ou condition de vie), tel que notre législateur le destine à ses gouvernails, ne peut jamais être choisi que par une ame qui s'est conservée fidèle à la pure raison, attendu que ce lot n'offrirait aucun attrait aux autres âmes. En second lieu, si les précautions prises pour le commerce des sexes ont d'abord pour effet de ne procréer que des corps bien tempérés, il doit aussi arriver ensuite, d'après tout ce qu'on a établi, que réciproquement les âmes deviennent autres que ce qu'elles seraient devenues dans d'autres corps. Et supposé même que par accident et contre la probabilité, ce lot (la condition de gouvernant, dans l'Etat de Platon) se trouvât choisi par une ame capable de boire au fleuve d'Oubli avec assez d'excès pour que les formes éternelles de l'Etre absolu ne puissent plus y être réveillées ; en ce cas, cette infirmité ne tarderait pas à être remarquée par les magistrats, et un tel sujet serait renvoyé par eux à une autre classe de la société. »

PAGE 293. — Ce génie la conduisait d'abord à Clotho qui, de sa main droite et d'un tour de fuseau , confirmait la destinée choisie. Après avoir touché le fuseau, il l'emmenait de là vers Atropos, qui roulait le fil, pour rendre irrévocable ce qui avait déjà été filé par Clotho. BEKKER, p. 514 et 515… : ἀμετάστροφα τὰ ἐπικλωσθέντα ποιοῦντα.

Il est évident qu'il y a un rapprochement de mots entre Ἄτροπος et ἀμετάστροφα, et entre Κλωθώ et ἐπικλωσθέντα La même idée et le même rapprochement se retrouvent dans la phrase difficile du livre XII des *Lois*, sur les fonctions des trois Parques, Bekker, pag. 3i6: τὸ Λάχεσιν μὲν τὴν πρώτην εἶναι, Κλωθὼ δὲ τὴν δευτέραν, τὴν Ἄτροπον δὴ τρίτην, σώτειραν τῶν λεχθέντων, ἁπῃκασμένα τῇ τῶν κλωσθέντων τῷ πυρὶ, τὴν ἀμετάστροφον ἀπεργαζομένων δύναμιν… Voyez

tom. VIII de notre trad. p. 379, ainsi que la note pag. 515-518. Plotin, *Enn*. II, liv.III, ch. 15, p. 145 ; Proclus, *Thêol. Plat*. VI, 23 ; et Porphyre dans Stobée, *Eclog*. II, pag. 368, éd. Heeren., développent l'idée de l'un et de l'autre passage, mais sans éclaircir celui des *Lois*.

PAGE 294. — À mesure que chacune boit, elle perd toute mémoire. BEKKER, p. 515.

Schneider fait remarquer que si chaque ame en buvant perd toute mémoire, il semble ridicule de dire, comme Platon la fait auparavant, qu'il ne faut pas boire de l'eau du fleuve Amelès au-delà de la mesure prescrite. Mais il se répond à lui-même, que la force et la durée de l'oubli pouvaient être diverses, selon le plus ou le moins d'eau que l'on buvait ; qu'ainsi l'ame qui en buvait trop pouvait oublier à jamais ; qu'au contraire, celle qui en buvait modérément pouvait, avec le temps, retrouver la mémoire, c'est-à-dire acquérir la science.

Je regrette vivement de n'avoir pas eu pour la plus grande intelligence de la partie astronomique de ce mythe, la dissertation de Boeckh : *De Platonico systemate celestium globorum et de vera indole astronomiæ philolaicæ* , in-4°, 1810, Heidelberg.

1. ↥ Dans son édition de la *République*, Schneider persiste dons son opinion, t. III, p. 79.
2. ↥ Le nombre 5040.

3. ↥ On excepte l'unité, parce qu'elle ne change pas en se multipliant elle-même.
4. ↥ Schneider, p. 21, persiste. Il avait dit: *Nam e numeris 8, 12, 18 , 27 duo extremi et deminuti et similes sunt, duo medii autem et abundantes et dissimiles*. Il met en note : *Hæc Schleiermacherus erroris arguit, 8 et 18 itemque 12 et 27 similes, contra 8 et 12, et item 18 et 27 dissimiles, abundantes vero 8 et 27, deminutos 12 et 18 pronuncians ; sed abundantes non ii sunt quos putat vir doctissimus, qui majores sint partium suarum summa, sed contra qui minores ; et similitudo his numeris non quatenus plani, sed quaenus solidi sunt, tribui videtur*.
5. ↥ 216.
6. ↥ 8 et 27.
7. ↥ 133,056 ; car 8 et 27 sont les extrêmes, 12 et 18 sont les moyens. Les produits étant les mêmes, la multiplication par les quatre termes revient à celle de l'un des produits par lui-même.
8. ↥ Celui dont les côtés seraient comme 3 et 4, et par conséquent l'hypoténuse comme 5. Suivant la loi du carré de l'hypoténuse, cette proportion des côtés est nécessaire, pour que l'hypoténuse soit appréciable en nombre exact ou rationnel.
9. ↥ C'est là notre point de vue.
10. ↥ Ainsi, le mot à mot de Schleiermacher serait ici κατὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦ μήκους, selon le nombre de longueur, 9, qui, multiplié par lui-même, donne le carré partiel 81, ἐπίπεδον, lequel, multiplié encore par 9, donne 729, troisième puissance, τρίτη αὔξη, de 9, racine ou δύναμις.
11. ↥ Je n'entends guère ces derniers mots. Schneider le prend à son aise : 729 jours font bien deux ans moins un jour. Veut-il remarquer , sans prendre la peine de donner

les chiffres, que 24 heures ou un jour font 1440 minutes, double de 729 moins 18 ; ou bien que 30 jours ou un mois font 720 heures, c'est-à-dire 729 moins 9 ? Il fallait le dire un peu plus nettement.