**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 longtemps,

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 toutà-

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 coeur 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 disje.

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’està-

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 longtemps,

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, soisen

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 audessus

de nos forces. Aussi vous autres gens habiles, devriezvous

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 manoeuvre 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 boeuf, 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 oeuvre 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 ellesmêmes

; 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 estelle

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-telle

?

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’estce

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 oeuvres 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 luimême.

33. ↑ Pour *habile* et *inhabile* le grec dit ἀγαθὸς et

̹α̹ός, 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 euxmêmes,

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 euxmêmes

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 euxmêmes,

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 serastu

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 veuxtu

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, diton,

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’oeuvre 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. Veulentils

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 luimême

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 moeurs 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 boeufs 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 nupieds

; 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 prendraiton

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 oeuvres 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 oeuvres et les jours,* v. 282.

10. ↑ *Les oeuvres 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. Ier,

p. 19-21.

22. ↑ Ceci n’est pas dans Homère, où c’est Jupiter luimême

qui enchaîne Junon, *Iliade,* XV, 18 ; mais Suidas,

au mot Ἧρα, 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 euxmêmes[

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 Ménoetius[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 coeur 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 luimême.

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 celuilà

: 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

coeur 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 coeur 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 moeurs, 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 ellesmêmes,

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 soeurs 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 ellesmêmes,

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 soeur 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, dironsnous,

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 coeur 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 euxmêmes

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 coeur[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 coeur, 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 choeurs 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 diraije,

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. Ier, 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. Ier, 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. Ier, 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 moeurs 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'oeuvre, 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 luimême,

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 moeurs 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, peutelle

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 dirastu

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'estil

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 celleci,

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. Estelle

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 moeurs 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 moeurs, 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 vousmêmes.

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 oeuvre 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 grandmère;

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 soeurs. 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 luimême;

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 soeur, 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 oeuvres 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. Peutêtre

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

voeux 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 choeurs, 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-àfait,

et ce qui n'est pas du tout?

Oui.

Si donc la science se rapporte à l'être, et l'ignorance au nonêtre,

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 paraîtrontelles

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 fâcherontils

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 moeurs 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 coeur 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 sembleraitil

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 coeur 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 oeuvre, 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 grandpeine

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 icibas

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 soimême

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 moeurs 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 euxmêmes

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’oeuvre, 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 oeuvre 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: expliquetoi

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’oeil, n’est pas le soleil.

Non.

Mais du moins de tous les organes de nos sens, l’oeil 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 luimême

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 luimême

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* (ούρανός) est à peu près la même

chose que *le visible* (όρατόν). 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 *Thééetète* 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 audessus

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-lechamp

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-til

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 condamneronsnous

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 luimême.

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, disionsnous,

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 cellelà.

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 euxmêmes.

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 cellelà

: 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’oeuvre 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’oeuvre 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 soeurs,

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 soeur ? 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 savonsnous

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, celuilà

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’oeil 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 veuxtu

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’oeil 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 audessus

de dix ans, et ayant soustrait de cette manière les

enfants de ces citoyens à l’influence des moeurs actuelles qui

sont aussi celles des parents, ils les élèveront conformément à

leurs propres moeurs 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 Ve *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 cellesci

? 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 : croistu

en effet que la forme d’un gouvernement vienne des chênes

et des rochers[1], et non des moeurs des citoyens, et de la

direction que ces moeurs 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 ellemême,

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’euxmêmes

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 moeurs 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 moeurs 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 moeurs 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-àfait

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 ellemême

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 moeurs, 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 luimême,

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 moeurs, 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’oeil, 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 moeurs,

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 coeur

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 tète,

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’estelle

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’accueillet-

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 coeur 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 oeil 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 moeurs 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 oeuvres 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, *OEuvres 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 moeurs, 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 coeur 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 coeur, 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 luimême

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 coeur 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 coeur,

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 luimême.

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

choeurs, 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 faudraitil

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 luimême

?

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’estce

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 moeurs 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 manoeuvre, 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, dironsnous

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 peutêtre

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* (μητ̺ίδα), 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 oeuvre

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 peutêtre

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'estil

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 moeurs

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’estce

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 oeuvre 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 luimême,

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 luimême

?

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, disonsnous,

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 nonseulement

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 souvienstoi

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 ellemême

ne nous accuse en cela de dureté et de rusticité, disonslui

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 audessus*

*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 coeur.

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 coeur[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 vousmême

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.