

PLATON
ŒUVRES COMPLÈTES

LA RÉPUBLIQUE

TRADUCTION NOUVELLE

AVEC INTRODUCTION ET NOTES

PAR

ROBERT BACCOU



PARIS
LIBRAIRIE GARNIER FRÈRES
6, RUE DES SAINTS-PÈRES, 6

INTRODUCTION

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

I. — Date de la composition de la République.

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

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

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

** Diogène Laërce, III, 58.

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

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

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

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

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

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

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

A l'appui de cette assertion on invoque :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*** *Timée*, 18 a : « μαθήμασιν τε ὅσα προσήκει τούτοις... ἐν ἄπασιν. »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. — Les grandes divisions du dialogue.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. — Les Personnages.

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

* Voy. Boeckh : *De tempore, quo Plato Rempublicam peroratum finxerit, dissertationes III* (Gesammelte Kleine Schriften, t. IV, p. 437-76 et 474-90).

** Sur Timée voy. le dialogue de ce nom, 19 e, et Suidas, t. v., qui donne la liste des ouvrages, aujourd'hui perdus, de ce philosophe; sur Critias, Diels : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, tome II, p. 607-13 (biographie), et 613-29 (fragments). Hermocrate, que Platon met en scène dans le *Timée*, et dont il loue le naturel et l'éducation (26 a), est probablement le général Syracusain que nous connaissons par Thucydide, IV, 58, et Xénophon, *Helléniques*, I, ch. i. 27.

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

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

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

* * *

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

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

** *Phèdre*, 260 e.

*** *Phèdre*, 257 b.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

** « σκέψασθε γὰρ ἐξ ἀρχῆς, ἃ ζητοῦσιν ἑκάτεροι. πρῶτον μὲν ἡ πάτριος πολιτεία ταραχὴν αὐτοῖς παρέχει βέβαιον γινώσθηναι καὶ κοινω-τάτη οὕσα πᾶσιν. »

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

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

* « Θρασύμαχος δὲ καθαρὸς μὲν καὶ λεπτὸς καὶ δεινὸς εὐρεῖν τε καὶ εἶπειν στρογγύλως καὶ περιττῶς ὁ βούλεται » (*Isée* 20.) Denys ajoute d'ailleurs : « πᾶς δὲ ἐστὶν ἐν τεχνουργοῦσι καὶ ἐπιδεικτικτοῖς δικανικοῖς δὲ οὐκ ἀπολέλοιπε λόγους », ce qui semble en contradiction avec le témoignage de Platon. Voy. *infra* note *****

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

*** « οἱ δὲ νῦν εὐδοκίμοῦντες παραλαβόντες παρὰ πολλῶν οἶον ἐκ διανοχῆς κατὰ μέρος προαγαγόντων οὕτως ἠϋξήσασι, Τεισίας μὲν μετὰ τοὺς πρῶτους, Θρασύμαχος δὲ μετὰ Τεισίαν, Θεόδωρος μετὰ τούτων καὶ πολλοὶ πολλὰ συνενηγόχασι μέρος. » (*Soph. el.*, 34, 183 b, 29.)

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

***** *Phèdre*, 267 c-d. Cf. Hermias d'Alexandrie : *Scholies sur le Phèdre* (éd. Le Couvreur, Paris, 1901) : « ὁ γὰρ Χαλκηδόνιος, τούτεστιν ὁ Θρασύμαχος, ταῦτα εἰδίδασκεν ὡς δεῖ εἰς οἶκτον ἐγείραι τὸν δικαστὴν καὶ ἐπισπᾶσθαι ἔλεον, γῆρας, πενίαν, τέχνα ἀποδουρόμενον καὶ τὰ ὅμοια. »

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

* *Phèdre*, 261 e.

** *Ibid.*, 269 d.

*** *Sophiste*, 231 d.

**** « σθένος δὲ εἶπεν (Socrate, dans le *Phèdre*, en 267 c), ἢ πρὸς τὴν δύναμιν τοῦ λόγου αὐτὰ ἀποτεινόμενος, ἤγουν ἐπειδὴ ἔγραφεν ἐν λόγῳ ἑαυτοῦ τοιοῦτόν τι ὅτι οἱ θεοὶ οὐχ ὀρώσι τὰ ἀνθρώπινα· οὐ γὰρ ἂν τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρεῖδον τὴν δικαιοσύνην· ὀρώμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτην μὴ χρομένους. » (Hermias.)

***** *Aristote*, *Rhét.*, B, 23, 1400 b 19 : « ὡς Κόνων Θρασύδουλον θρασύδουλον ἐκάλει καὶ Ἡρόδοτος Θρασύμαχον ἄει θρασύμαχος εἶ, » Cf. *Rép.*, livre I, 336 b et 341 b-c.

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

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

* * *

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

* Juvénal, VII, 203 : « Pœnituit multos vanæ sterilisque cathedræ sicut Thrasymachi probat exitus. » Schol. : « Rhetoris apud Athenas qui suspensio perit. »

** Athénée, *Deipnosophistes*, X, 454 f : « Νεοπτόλεμος δὲ ὁ Παριανὸς ἐν τῷ Περὶ ἐπιγραμμάτων ἐν Χαλκηδόνι φησὶν ἐπὶ τοῦ Θρασυμάχου τοῦ σοφιστοῦ μνήματος ἐπιγεγράφθαι τὸ ἐπιγράμμα :

τοῦνομα θῆτα ἔω ἄλφα σάν ὃ μὲ ἄλφα χει ὀὺ σάν·
πατρίς Χαλκηδών· ἡ δὲ τέχνη σοφίη. »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V. — Deuxième Partie :

La Cité Juste (357 a - 445 e).

I. LES FAUSSES CONCEPTIONS DE LA JUSTICE

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

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

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

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

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

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

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

II. MÉTHODE A SUIVRE POUR DÉFINIR LA JUSTICE

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

III. GENÈSE DE LA CITÉ DE NATURE

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

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

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

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

IV. PASSAGE DE LA CITÉ DE NATURE A LA CITÉ JUSTE. PREMIÈRE ÉDUCATION DES GARDIENS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V. LA JUSTICE DANS LA CITÉ ET DANS L'INDIVIDU

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

φῶλοί τε καὶ χειροτέχναι (III, 405 a).

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

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

I. ORGANISATION DE LA CLASSE DES GARDIENS. LES TROIS VAGUES.

A. *Communauté des fonctions entre les deux sexes.* — Dans notre État, hommes et femmes seront appliqués aux mêmes tâches, et pour s'y préparer recevront la même éducation. Entre les deux sexes il n'existe en effet aucune différence de nature sous le rapport des aptitudes techniques. Chez l'homme ces aptitudes sont susceptibles d'un développement plus complet parce que servies par une force corporelle plus grande; mais c'est là une supériorité purement quantitative. Devant prendre part aux rudes travaux de la guerre, les femmes de nos gardiens s'exerceront avec les hommes dans les gymnases. Comme eux, elles ne craindront pas de quitter leurs vêtements, puisque la nudité convient aux exercices de la palestra. Certes, les plaisants ne manqueront pas de rire, de se moquer du bizarre spectacle qui leur sera offert, quand hommes et femmes de tout âge s'entraî-

neront nus, sans souci des rides et des marques indélébiles qu'a pu laisser sur leur corps le passage des années. Mais qu'importe? Celui qui poursuit un but excellent — le développement harmonieux de sa nature — n'a point à tenir compte de railleries dictées par la sottise et l'ignorance. D'ailleurs l'habitude aura tôt fait de justifier des pratiques qui ne choquent, en somme, que l'usage reçu.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. ÉDUCATION DES PHILOSOPHES-ROIS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Notre devoir de législateurs est de faire accéder les

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

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

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

De l'étude des solides en eux-mêmes on passe naturellement à l'étude des solides en mouvement ou astronomie. L'ordre logique du développement des sciences, dans la présente classification, correspondant à leur ordre didac-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*
* *

LA CITÉ PLATONICIENNE PARADIGME POLITIQUE ET MORAL

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

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

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

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

Selon Platon, nous l'avons déjà dit, la suprême Essence se confond avec la suprême Excellence. Tout être vivant tend naturellement vers le Bien et manifeste cette ten-

dance en cherchant à l'imiter dans la mesure de ses forces. Il s'ensuit que la connaissance a pour résultat immédiat d'éclairer l'action et de faciliter l'effort vers le Bien, tandis que l'ignorance paralyse cet effort ou le détourne de sa vraie fin.

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

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

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

* « φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξω; ἤττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, κἂν εἰ μὴ τῷ δοκεῖ. »

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

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

* « οἷετι ἂν οὖν ἤτιόν τι ἀγαθὸν ζωγράφον εἶναι ὅς ἂν γράψας παράδειγμα οἷον ἂν εἴη ὁ κάλλιστος ἀνθρώπος καὶ πάντα εἰς τὸ γράμμα ἔκων ἄποδούς μὴ ἔχῃ ἀποδείξει ὡς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα ; »

** « παραδείματος ἄρα ἕνεκα ... ἐζητοῦμεν αὐτὸ τε δικαιοσύνην οἷόν ἐστι, καὶ ἄνδρα τὸν τελῶς δίκαιον, εἴ γένοιτο ... ἀλλ' οὐ τοῦτου ἕνεκα ἴν' ἀποδείξωμεν ὡς δυνατὰ ταῦτα γίνεσθαι. » — Cf. également 473 a : « ἐὰν οἷοί τε γινώμεθ' κτλ. »

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

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

Socrate indique ensuite la cause de ses craintes : il n'est pas sûr de ce qu'il va dire et ne voudrait pas tromper ses amis en si grave matière. Leurs encouragements ajoutent à son embarras : « πιστεύοντος μὲν γὰρ ἐμοῦ ἐμοὶ εἰδέναι ἃ λέγω, καλῶς εἶχεν ἢ παραμυθία (450 d)... ἀπι-

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

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

στοῦντα δὲ καὶ ζητοῦντα ἅμα τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, ὃ δὲ ἐγὼ δρῶ, φοβερὸν τε καὶ σφαλερὸν κτλ. (451 a). »

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

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

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

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

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

Cette dernière vague « en galeté » menace de submerger l'imprudent nomothète et ses amis : « Ἐπ' αὐτῶ ... εἰμὶ δ' τῶ μεγίστῳ προσήκῃ ζομεν κύματι. εἰρήσεται δ' οὖν, εἰ καὶ μέλλει γέλωτι τε ἀτεχνῶς ὡσπερ κύμα ἐκγελῶν καὶ ἀδοξία κατακλύσειν (473 c). »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I. DE L'ARISTOCRATIE A LA TIMARCHIE

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

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

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

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

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

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

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

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

II. L'OLIGARCHIE

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

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

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

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

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

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

III. LA DÉMOCRATIE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV. LA TYRANNIE

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

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

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

* Euripide : *Troyennes*, v. 1177.

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

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

V. MISÈRE DU TYRAN. BONHEUR DU JUSTE

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

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

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

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

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

* Hérodote (III, 80, 82) avait étudié les mérites respectifs de la

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VI. RÉPONSE AUX APOLOGISTES DE L'INJUSTICE

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

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

VIII. — Poésie et philosophie.

Les récompenses éternelles de la Justice

(595 a - 621 b).

I. RETOUR SUR LA CONDAMNATION DE LA POÉSIE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME; PREUVE TIRÉE DE L'INCORRUPTIBILITÉ DE LA SUBSTANCE SPIRITUELLE

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

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

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

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

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

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

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

*** On trouve dans le *Phédon* (78 c) une remarque analogue : τῷ μὲν συνεθέλυται τε καὶ συνθέτω ὄντι, φύσει προσήκει τοῦτο πάσχειν, διαίρεσθαι ταύτη, ἥπερ συνετέθη.

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

III. RÉVÉLATIONS SUR LA VIE FUTURE. MYTHE D'ER LE PAMPHYLIEN

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

* *Iliade*, V, 844-45 : « ... αὐτὰρ Ἀθήνη δὲν Ἄϊδος κενέην, μὴ μιν ἴδοι δέριμος Ἄρης. »

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

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

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

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

ὁ Ζωροάστρης γράφει· τὰδε συνέγραψε Ζωροάστρης Ἀρμενίου τὸ γένος· Πάμφυλος ἐν πολέμῳ τελευτήσας ὅσα ἐν Ἄιδῃ γενόμενος ἐδάκην παρὰ θεῶν. »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

« Lorsque toutes les âmes eurent choisi, elles reçurent de Lachésis le génie qui les devait garder pendant leur

vie mortelle. Puis leur destinée fut successivement confirmée par Clôthô et par Atropos.

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

NOTE

SUR LE TEXTE DE LA RÉPUBLIQUE

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

Le manuscrit *Parisinus A* (Bibl. Nat., fonds grec, n° 1807) est le plus vénérable et le plus beau des manuscrits de Platon. L'ordonnance de son texte, l'élégance de sa calligraphie, la précision de son accentuation, témoignent qu'il s'agit d'un exemplaire de luxe, transcrit avec la plus grande sollicitude par un docte copiste. Comme, en outre, il conserve plus fidèlement que les autres manuscrits les formes et les particularités du dialecte attique, on a longtemps pensé qu'il contenait le meilleur texte de certains dialogues, et notamment de

a. La première édition d'ensemble des *Dialogues*, qui vit le jour vers 315 avant J.-C., est due, semble-t-il, à l'Académie elle-même. Un siècle plus tard, Aristophane de Byzance procéda à la recension de plusieurs manuscrits livrés au public tant du vivant qu'après la mort de Platon, et publia les œuvres complètes du philosophe classées par *trilogies*. Au 1^{er} siècle avant notre ère, Atticus et Dercyllidès donnèrent une nouvelle édition des *Dialogues* — très estimée des contemporains — qui, à peu de détails près, devait reproduire celle du célèbre bibliothécaire d'Alexandrie. Enfin, au 1^{er} siècle après J.-C., le philosophe Thrasylle, qui vivait à la cour de Tibère, publia les œuvres de Platon en les rangeant en 9 *tétralogies*. Cette classification, qui avait été sans doute amorcée par Dercyllidès, fut universellement adoptée au moyen âge. Voy. Henri Alline : *Histoire du texte de Platon*, ch. II, III, IV. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 218.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PERSONNAGES DU DIALOGUE

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

LIVRE VI

Est. II

p. 434

a Ainsi donc, Glaucon, avec quelque peine et au terme d'une assez longue discussion, nous avons distingué les philosophes de ceux qui ne le sont pas.

Peut-être, dit-il, n'était-il pas aisé d'en venir à bout dans une courte discussion.

Peut-être, avouai-je. Et je crois même que la chose eût été portée à un plus haut degré d'évidence si nous n'avions eu à discourir que sur ce point, et qu'il ne restât mainte autre question à traiter, pour bien voir

b en quoi la vie de l'homme juste diffère de celle de l'homme injuste.

Qu'avons-nous donc à traiter, demanda-t-il, après cela?

Hé! quoi d'autre que ce qui suit immédiatement? Puisque sont philosophes ceux qui peuvent atteindre à la connaissance de l'immuable, tandis que ceux qui ne le peuvent, mais errent dans la multiplicité des objets changeants, ne sont pas philosophes, lesquels faut-il prendre pour chefs de la cité?

Que dire ici pour faire une sage réponse?

c Ceux qui paraîtront capables de veiller sur les lois et les institutions de la cité sont ceux que nous devons établir gardiens.

Bien, dit-il.

Mais, poursuivis-je, la question se pose-t-elle de savoir si c'est à un aveugle ou à un clairvoyant qu'il faut confier la garde d'un objet quelconque?

Comment, répondit-il, se poserait-elle?

Or, en quoi diffèrent-ils, selon toi, des aveugles ceux qui sont privés de la connaissance de l'être réel de chaque

chose, qui n'ont dans leur âme aucun modèle lumineux, ni ne peuvent, à la manière des peintres³⁵⁷, tourner leurs regards vers le vrai absolu, et après l'avoir contemplé avec la plus grande attention, s'y rapporter pour établir ici-bas les lois du beau, du juste et du bon, s'il est besoin d de les établir, ou veiller à leur sauvegarde, si elles existent déjà?

Par Zeus, dit-il, ils ne diffèrent pas beaucoup des aveugles!

Les prendrons-nous donc comme gardiens, de préférence à ceux qui connaissent l'être de chaque chose, et qui, d'ailleurs, ne le leur cèdent ni en expérience ni en aucun genre de mérite?

Il serait absurde d'en choisir d'autres que ces derniers, si, pour le reste, ils ne le cèdent en rien aux premiers; car sur le point qui est peut-être le plus important ils détiennent la supériorité.

Faut-il dire maintenant de quelle manière ils pourront³⁵⁸ joindre l'expérience à la spéculation?

Certainement.

Comme nous le disions au début de cet entretien³⁵⁹, il faut d'abord bien connaître le naturel qui leur est propre; et je pense que si nous arrivons là-dessus à un accord satisfaisant, nous conviendrons aussi qu'ils peuvent joindre l'expérience à la spéculation, et que c'est à eux, et non à d'autres, que doit appartenir le gouvernement de la cité.

Comment cela?

Convenons d'abord, au sujet des naturels philosophes, qu'ils aiment toujours la science, parce qu'elle peut leur³⁶⁰ faire connaître cette essence éternelle qui n'est point soumise aux vicissitudes de la génération et de la corruption.

Convenons-en.

Et qu'ils aiment cette science tout entière³⁶¹, ne renonçant volontiers à aucune de ses parties, petite ou grande, honorée ou méprisée³⁶², comme les ambitieux et les amants dont nous avons parlé tout à l'heure,

Tu as raison.

Considère à présent s'il n'est pas nécessaire que des hommes qui doivent être tels que nous venons de dire possèdent, en outre, cette qualité.

Laquelle?

La sincérité, et une disposition naturelle à ne point admettre volontairement le mensonge³⁶¹, mais à le haïr et à chérir la vérité.

C'est vraisemblable.

Non seulement, mon ami, c'est vraisemblable, mais il est de toute nécessité que celui qui ressent naturellement de l'amour pour quelqu'un, chérisse tout ce qui s'apparente et tient à l'objet de son amour.

Tu as raison, dit-il.

Or, pourrais-tu trouver quelque chose qui tienne plus étroitement à la science que la vérité?

Et comment le pourrais-je?

Se peut-il donc que le même naturel soit à la fois ami de la sagesse et ami du mensonge?

Nullement.

Par suite, celui qui aime réellement la sagesse doit, dès sa jeunesse, aspirer aussi vivement que possible à saisir toute vérité.

Certes.

Mais nous savons que quand les désirs se portent avec force vers un seul objet, ils sont plus faibles pour le reste, comme un cours d'eau détourné dans cette unique voie.

Sans doute.

Ainsi, quand les désirs d'un homme se portent vers les sciences et tout ce qui y touche, je crois qu'ils poursuivent les plaisirs que l'âme éprouve en elle-même, et qu'ils délaissent ceux du corps — du moins s'il s'agit d'un homme vraiment philosophe et qui ne feint point seulement de l'être.

Il y a grande nécessité.

Un tel homme est tempérant et nullement ami des richesses; car des raisons pour lesquelles on recherche

la fortune, avec son accompagnement de larges dépenses, à tout autre que lui il appartient de faire cas.

Certes.

Il faut encore considérer ce point, si tu veux distinguer le naturel philosophe de celui qui ne l'est pas.

Lequel?

Prends garde qu'il n'ait aucune bassesse de sentiments: car la petitesse d'esprit est peut-être ce qui répugne le plus à une âme qui doit tendre sans cesse à embrasser, dans leur ensemble et leur totalité, les choses divines et humaines.

Rien de plus vrai.

Mais crois-tu qu'un homme doué d'élévation dans la pensée, et à qui il est donné de contempler tous les temps et tous les êtres, puisse regarder la vie humaine comme quelque chose de grand?

C'est impossible, dit-il.

Ainsi, il ne pensera pas que la mort soit à craindre. Pas le moins du monde.

Donc, un naturel lâche et bas n'aura nul commerce, ce semble, avec la vraie philosophie.

Non, à mon avis.

Mais quoi! un homme réglé, exempt d'avidité, de bassesse, d'arrogance et de lâcheté, peut-il être, d'une manière quelconque, insociable et injuste?

Nullement.

Lors donc que tu voudras distinguer l'âme philosophe de celle qui ne l'est pas, tu observeras, dès les premières années, si elle se montre juste et douce, ou insociable et farouche.

Parfaitement.

Tu ne négligeras pas non plus ceci, je pense.

Quoi?

Si elle a de la facilité ou de la difficulté à apprendre; peux-tu en effet attendre de quelqu'un qu'il s'attache fortement à ce qu'il fait avec beaucoup de peine et peu de succès?

Non, jamais.

Mais quoi ! s'il est incapable de rien retenir de ce qu'il apprend, s'il est plein d'oubli, se peut-il qu'il ne soit pas vide de science ?

Non.

Se donnant inutilement de la peine, ne penses-tu pas qu'il sera forcé, à la fin, de se haïr lui-même et ce genre d'études.

d Comment n'y serait-il pas forcé ?

Ainsi nous n'admettrons jamais une âme oublieuse parmi les âmes propres à la philosophie, car nous voulons que celles-ci soient douées d'une bonne mémoire.

Certainement.

Mais le défaut de goût et de décence entraîne inévitablement, dirons-nous, le manque de mesure ³⁶².

Sans doute.

Or, crois-tu que la vérité soit liée à la mesure ou au manque de mesure ?

A la mesure.

Dès lors, outre les autres dons, cherchons dans le philosophe un esprit plein de mesure et de grâce, que ses dispositions innées porteront aisément vers l'Idée de chaque être.

Très bien.

Mais ne te semble-t-il pas que les qualités que nous venons d'énumérer se tiennent entre elles, et qu'elles sont toutes nécessaires à une âme qui doit participer, de façon pleine et parfaite, à la connaissance de l'être ?

487 Elles lui sont au plus haut point nécessaires, dit-il.

T'est-il donc possible de blâmer en quelque endroit une profession que l'on n'exercera jamais convenablement si l'on n'est, par nature, doué de mémoire, de facilité à apprendre, de grandeur d'âme et de bonne grâce ; si l'on n'est ami et comme parent de la vérité, de la justice, du courage et de la tempérance ³⁶³ ?

Non, avoua-t-il, Momus ³⁶⁴ lui-même n'y trouverait rien à reprendre.

Eh bien ! n'est-ce pas à de tels hommes, mûris par

l'éducation et par l'âge, que tu confieras le gouvernement de la cité ?

Adimante prit alors la parole : Socrate, dit-il, personne b ne saurait rien opposer à tes raisonnements. Mais voici ce qu'on éprouve toutes les fois qu'on t'entend discourir comme tu viens de faire : on s'imagine que par inexpérience dans l'art d'interroger et de répondre on s'est laissé fourvoyer un peu à chaque question, et ces petits écarts s'accumulant, apparaissent, à la fin de l'entretien, sous la forme d'une grosse erreur, toute contraire à ce qu'on avait accordé au début ; et de même qu'au trictrac les joueurs inhabiles finissent par être bloqués par les c habiles au point de ne savoir quelle pièce avancer, de même ton interlocuteur est bloqué et ne sait que dire, en cette sorte de trictrac où l'on joue, non avec des pions, mais avec des arguments ³⁶⁵ ; et cependant il n'incline pas plus à penser que la vérité soit dans tes discours. Je parle ainsi eu égard à la discussion présente : car maintenant on pourrait te dire qu'on n'a rien à opposer en paroles à chacune de tes questions, mais qu'en fait on voit bien que ceux qui s'appliquent à la philosophie, et qui, après l'avoir étudiée dans la jeunesse pour leur d instruction, ne l'abandonnent pas mais y restent attachés, deviennent la plupart des personnages tout à fait bizarres, pour ne pas dire tout à fait pervers, tandis que ceux qui semblent les meilleurs, gâtés néanmoins par cette étude que tu vantes, sont inutiles aux cités.

Et moi l'ayant écouté : Penses-tu, lui demandai-je, que ceux qui tiennent ces propos ne disent pas la vérité ?

Je ne sais, répondit-il, mais j'aurais plaisir à connaître ton avis là-dessus.

Sache donc qu'ils me paraissent dire vrai.

Mais alors, reprit-il, comment est-on fondé à prétendre qu'il n'y aura point de cesse aux maux qui désolent les cités tant que celles-ci ne seront pas gouvernées par ces philosophes que nous reconnaissons, par ailleurs, leur être inutiles ? e

Tu me poses là une question à laquelle je ne puis répondre que par une image.

Pourtant, dit-il, il me semble que tu n'as pas coutume de t'exprimer par images !

Bien, repris-je; tu me railles après m'avoir engagé dans une question si difficile à résoudre. Or donc, écoute ⁴⁸⁸ ma comparaison afin de mieux voir encore combien je suis attaché à ce procédé. Le traitement que les États font subir aux hommes les plus sages est si dur qu'il n'est personne au monde qui en subisse de semblable, et que, pour en composer une image, celui qui le veut défendre est obligé de réunir les traits de multiples objets, à la manière des peintres qui représentent des animaux moitié boucs et moitié cerfs, et d'autres assemblages du même genre. Imagine donc quelque chose comme ceci se passant à bord d'un ou de plusieurs vaisseaux. Le patron, en taille et en force, surpasse tous les membres ^b de l'équipage, mais il est un peu sourd, un peu myope, et ^a, en matière de navigation, des connaissances aussi courtes que sa vue. Les matelots se disputent entre eux le gouvernail : chacun estime que c'est à lui de le tenir, quoiqu'il n'en connaisse point l'art, et qu'il ne puisse dire sous quel maître ni dans quel temps il l'a appris. Bien plus, ils prétendent que ce n'est point un art qui s'apprenne, et si quelqu'un ose dire le contraire, ils sont ^c prêts à le mettre en pièces ³⁶⁶. Sans cesse autour du patron, ils l'obsèdent de leurs prières, et usent de tous les moyens pour qu'il leur confie le gouvernail; et s'il arrive qu'ils ne le puissent persuader, et que d'autres y réussissent, ils tuent ces derniers ou les jettent par-dessus bord. Ensuite ils s'assurent du brave patron, soit en l'endormant avec de la mandragore, soit en l'enivrant, soit de toute autre manière; maîtres du vaisseau, ils s'approprient alors tout ce qu'il renferme et, buvant et festoyant, naviguent comme peuvent naviguer de pareilles gens ³⁶⁷; en outre, ils louent et appellent bon ^d marin, excellent pilote, maître en l'art nautique, celui qui sait les aider à prendre le commandement — en

usant de persuasion ou de violence à l'égard du patron — et blâment comme inutile quiconque ne les aide point : d'ailleurs, pour ce qui est du vrai pilote, ils ne se doutent même pas qu'il doit étudier le temps, les saisons, le ciel, les astres, les vents, s'il veut réellement devenir capable de diriger un vaisseau; quant à la manière de commander, avec ou sans l'assentiment de telle ou telle partie de ^e l'équipage, ils ne croient pas qu'il soit possible de l'apprendre, par l'étude ou par la pratique, et en même temps l'art du pilotage. Ne penses-tu pas que sur les vaisseaux où se produisent de pareilles scènes le vrai ⁴⁸⁹ pilote sera traité par les matelots de bayeur aux étoiles, de vain discoureur et de propre à rien?

Sans doute, répondit Adimante.

Tu n'as pas besoin, je crois, de voir cette comparaison expliquée pour y reconnaître l'image du traitement qu'éprouvent les vrais philosophes dans les cités : j'espère que tu comprends ma pensée.

Sans doute.

Présente donc, d'abord, cette comparaison à celui qui s'étonne de voir que les philosophes ne sont pas honorés dans les cités, et tâche de lui persuader que ce serait une merveille bien plus grande qu'ils le fussent. ^b

Je le ferai.

Ajoute que tu ne te trompais pas en déclarant que les plus sages d'entre les philosophes sont inutiles au plus grand nombre, mais fais observer que de cette inutilité ceux qui n'emploient pas les sages sont la cause, et non les sages eux-mêmes, Il n'est pas naturel ³⁶⁸, en effet, que le pilote prie les matelots de se laisser gouverner par lui, ni que les sages aillent attendre aux portes des riches. L'auteur de cette plaisanterie a dit faux ³⁶⁹. La vérité est que, riche ou pauvre, le malade doit aller frapper à la porte du médecin, et que quiconque ^c a besoin d'un chef doit aller frapper à celle de l'homme qui est capable de commander : ce n'est pas au chef, si vraiment il peut être utile, à prier les gouvernés de se soumettre à son autorité. Ainsi, en comparant les poli-

tiques qui gouvernent aujourd'hui aux matelots dont nous parlions tout à l'heure, et ceux qui sont traités par eux d'inutiles et de bavards perdus dans les nuages aux véritables pilotes, tu ne te tromperas pas.

Très bien.

Il suit de là qu'en pareil cas il est difficile que la meilleure profession soit estimée par ceux qui pour-
d suivent des fins contraires aux siennes. Mais la plus grave et la plus sérieuse accusation qui frappe la philosophie lui vient à l'occasion de ceux qui prétendent la cultiver et qui, selon toi, font dire au détracteur de cette étude que la plupart de ceux qui s'y appliquent sont tout à fait pervers, et que les plus sages sont inutiles ³⁷⁰ : opinion qu'avec toi j'ai reconnue vraie, n'est-ce pas?

Oui.

Mais ne venons-nous pas de trouver la raison de l'inutilité des meilleurs d'entre les philosophes?

Si fait.

De la perversité du plus grand nombre veux-tu qu'après cela nous cherchions la cause nécessaire, et que nous
e tâchions de montrer, si nous le pouvons, que cette cause n'est point la philosophie?

Certainement.

Eh bien! écoutons et rappelons à notre mémoire la description faite par nous tantôt du caractère qu'il faut avoir reçu de la nature pour devenir un homme noble
490 et bon. D'abord, ce caractère était guidé, si tu t'en souviens, par la vérité, qu'il devait suivre en tout et partout, sous peine, usant d'imposture, de ne participer d'aucune manière à la vraie philosophie.

Oui, c'est ce que nous avons dit.

Or, sur ce point, l'opinion qui règne aujourd'hui n'est-elle pas tout à fait contraire?

Si, dit-il.

Mais n'aurons-nous pas raison de répondre pour notre
b défense que le véritable ami de la science aspire naturellement à l'être, ne s'arrête pas à la multitude des choses

particulières auxquelles l'opinion prête l'existence, mais procède sans défaillance et ne se relâche point de son ardeur qu'il n'ait pénétré l'essence de chaque chose avec l'élément de son âme à qui il appartient de la pénétrer — cela appartient à l'élément apparenté à cette essence ³⁷¹ — puis, s'étant attaché et uni par une sorte d'hymen à la réalité véritable, et ayant engendré l'intelligence et la vérité, atteint à la connaissance et à la vraie vie, et y trouve sa nourriture et le repos des douleurs de l'enfancement ³⁷²?

Ce serait répondre aussi raisonnablement que possible, dit-il.

Mais quoi? un tel homme sera-t-il porté à aimer le mensonge ou, tout au contraire, à le haïr?

A le haïr, répondit-il.

Et certes, lorsque la vérité sert de guide, nous ne
d irons pas, je pense, que le cœur des vices marche à sa suite.

Comment, en effet, le pourrait-on dire?

C'est au contraire celui des mœurs pures et justes, que la tempérance accompagne ³⁷³.

Tu as raison.

Est-il donc besoin maintenant d'énumérer de nouveau, en insistant sur leur nécessité, les autres vertus qui composent le naturel philosophe? Tu t'en souviens, nous avons vu successivement défilier le courage, la grandeur d'âme, la facilité à apprendre et la mémoire. Alors tu nous objectas que, sans doute, tout homme serait forcé de
d convenir de ce que nous disions, mais que, laissant de côté les discours, et portant ses regards sur les personnages en question, il dirait qu'il voit bien que les uns sont inutiles, et la plupart d'une perversité accomplie. Cherchant la cause de cette accusation nous en sommes venus à examiner pourquoi la plupart des philosophes sont pervers, et voilà ce qui nous a obligés à reprendre encore une fois la définition du naturel des vrais philosophes.

C'est bien cela.

Nous devons maintenant considérer les dégradations

de ce naturel : comment il se perd chez le plus grand nombre, comment il n'échappe à la corruption que chez quelques-uns, ceux qu'on appelle non pas pervers mais inutiles; nous considérerons ensuite celui qui affecte de ³⁷¹l'imiter et s'attribue son rôle ³⁷⁴ : quels sont les naturels qui, usurpant une profession dont ils sont indignes et qui les dépasse, donnent dans mille écarts, et attachent à la philosophie cette fâcheuse réputation que tu signales. Mais, demanda-t-il, quelles sont les dégradations dont tu parles ?

J'essaierai, répondis-je, si j'en suis capable, de te les décrire. Tout le monde conviendra avec nous, j'espère, que ces naturels, réunissant toutes les qualités que nous ^b avons exigées du philosophe accompli, apparaissent rarement et en petit nombre; ne le penses-tu pas ?

Si fait.

Pour ces rares natures, considère à présent combien sont nombreuses et puissantes les causes de destruction.

Quelles sont-elles ?

Ce qui est le plus étrange à entendre, c'est que chacune des qualités que nous avons louées perd l'âme qui la possède et l'arrache à la philosophie : je veux dire le courage, la tempérance et les autres vertus que nous avons énumérées.

C'est bien étrange à entendre, avoua-t-il.

^c Outre cela, repris-je, tout ce à quoi on donne le nom de biens pervertit l'âme et la détourne de la philosophie : beauté, richesse, puissantes alliances dans la cité, et tous autres avantages de cette espèce; tu as sans doute une idée générale des choses dont je parle.

Oui, mais j'aurais plaisir à te voir préciser davantage.

Saisis donc bien ce principe général : il te paraîtra très clair, et ce que je viens de dire à ce sujet n'aura rien d'étrange pour toi.

Comment, demanda-t-il, veux-tu que je fasse ?

^d Tout germe, répondis-je, ou tout rejeton — qu'il s'agisse de plantes ou d'animaux — qui ne trouve pas

la nourriture, le climat et le lieu qui lui conviennent, demande, nous le savons, d'autant plus de soins qu'il est plus vigoureux, car le mal est plus contraire à ce qui est bon qu'à ce qui ne l'est pas ³⁷⁵.

Sans doute.

Il est donc conforme à la raison qu'une nature excellente, soumise à un régime contraire, devienne pire qu'une nature médiocre.

Oui.

Ne dirons-nous pas aussi, Adimante, que les âmes les ^e plus heureusement douées, lorsqu'elles reçoivent une mauvaise éducation, deviennent mauvaises au dernier point ³⁷⁶? ou bien penses-tu que les grands crimes et la perversité sans mélange viennent d'une médiocre et non pas d'une vigoureuse nature, et qu'une âme faible fasse jamais de grandes choses, soit en bien, soit en mal ³⁷⁷?

Non, je pense comme toi.

Si donc ce naturel que nous avons attribué au philo- ⁴⁹² sophe reçoit l'enseignement qui lui convient, c'est une nécessité qu'en se développant il parvienne à toutes les vertus; mais s'il a été semé, a grandi et a puisé sa nourriture dans un sol ne lui convenant pas ³⁷⁸, c'est une nécessité qu'il produise tous les vices, à moins qu'un dieu ne lui porte secours. Crois-tu aussi, comme la multitude, qu'il y ait quelques jeunes gens corrompus par les sophistes et quelques sophistes, simples particuliers, qui les corrompent, au point que le fait soit digne de mention? Ne penses-tu pas plutôt que ceux qui le prétendent sont eux-mêmes les plus grands des sophistes, et qu'ils savent ^b parfaitement instruire et façonner à leur guise jeunes et vieux, hommes et femmes?

Quand donc? demanda-t-il.

Lorsque, assis en rangs pressés dans les assemblées, les tribunaux, les théâtres, les camps, et partout où il y a foule, ils blâment telles paroles ou telles actions, et approuvent telles autres, dans les deux cas à grand tumulte et de façon exagérée, criant et applaudissant tandis que les rochers ³⁷⁹ et les lieux d'alentour font écho, et redou- ^e

blent le fracas du blâme et de l'éloge. Au milieu de pareilles scènes le jeune homme ne sentira-t-il pas, comme on dit, le cœur lui manquer? Quelle éducation particulière tiendra là-contre, ne sera pas submergée par tant de blâmes et d'éloges et emportée au gré de leur courant? Le jeune homme ne se prononcera-t-il pas comme la multitude au sujet du beau et du laid? Ne s'attachera-t-il pas aux mêmes choses qu'elle? Ne lui deviendra-t-il pas semblable?

Il y a, Socrate, grande nécessité.

Et cependant nous n'avons pas encore parlé de la plus grande épreuve qu'il doit subir.

Laquelle?

Celle que ces éducateurs et ces sophistes-là infligent en fait quand ils ne peuvent persuader par le discours. Ne sais-tu pas qu'ils punissent celui qui ne se laisse point convaincre en le notant d'infamie, en le condamnant à l'amende ou à la peine de mort ³⁸⁰?

Je le sais fort bien.

Or, quel autre sophiste, quel enseignement particulier opposé à celui-là, pourraient prévaloir?

Il n'en est point, ce me semble.

Non, sans doute, repris-je; et même tenter pareille chose serait grande folie. Il n'y a pas, il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais de caractère formé à la vertu contre les leçons que donne la multitude : j'entends de caractère *humain*, mon cher camarade, car, comme dit le proverbe, nous devons faire exception pour le divin. Sache bien en ³⁸³ effet que si, en de semblables gouvernements, il en est un qui soit sauvé et devienne ce qu'il doit être, tu peux dire sans crainte d'erreur que c'est à une protection divine ³⁸¹ qu'il le doit.

Aussi bien ne suis-je pas d'un avis différent.

Alors tu pourrais être encore de mon avis sur ceci.

Sur quoi?

Tous ces particuliers mercenaires, que le peuple appelle sophistes et regarde comme ses rivaux, n'enseignent pas d'autres maximes que celles que le peuple lui-même pro-

fesse dans ses assemblées, et c'est là ce qu'ils appellent sagesse. On dirait un homme qui, après avoir observé les mouvements instinctifs et les appétits d'un animal grand et robuste, par où il faut l'approcher et par où le toucher, quand et pourquoi il s'irrite ou s'apaise, quels cris il a coutume de pousser en chaque occasion, et quel ton de voix l'adoucit ou l'effarouche, après avoir appris tout cela par une longue expérience, l'appellerait sagesse, et l'ayant systématisé en une sorte d'art, se mettrait à l'enseigner, bien qu'il ne sache vraiment ce qui, de ces habitudes et de ces appétits, est beau ou laid, bon ou mauvais, juste ou injuste; se conformant dans l'emploi de ces termes aux instincts du grand animal; appelant bon ce qui le réjouit, et mauvais ce qui l'importune, sans pouvoir légitimer autrement ces qualifications; nommant juste et beau le nécessaire, parce qu'il n'a pas vu et n'est point capable de montrer aux autres combien la nature du nécessaire diffère, en réalité, de celle du bon. Un tel homme, par Zeus! ne te semblerait-il pas un étrange éducateur?

Certes! dit-il.

Eh bien! quelle différence y a-t-il entre cet homme et celui qui fait consister la sagesse à connaître les sentiments et les goûts d'une multitude composée de gens de toute sorte, qu'il s'agisse de peinture, de musique ou de politique? Il est clair que si quelqu'un se présente devant cette foule pour lui soumettre un poème ³⁸², un ouvrage d'art ou un projet d'utilité publique, et qu'il s'en rapporte sans réserve à son autorité, c'est pour lui une nécessité diomédéenne ³⁸³, comme on dit, de se conformer à ce qu'elle approuvera. Or as-tu jamais entendu quelqu'un de ceux qui la composent prouver que ces œuvres sont vraiment belles autrement que par des raisons ridicules?

Non, jamais, et je n'y compte guère.

Tout cela étant bien compris, rappelle-toi ceci : est-il possible que la foule admette et conçoive que le beau en soi existe distinct de la multitude des belles choses, ou ³⁸⁴

les autres essences distinctes de la multitude des choses particulières?

Pas le moins du monde.

Par suite, il est impossible que le peuple soit philosophe.

Impossible.

Et il est nécessaire que les philosophes soient blâmés par lui.

Oui.

Et aussi par ces particuliers qui se mêlent à la foule et désirent lui plaire.

C'est évident.

D'après cela quelle chance de salut vois-tu pour le naturel philosophe, qui lui permette de persévérer dans sa profession et d'atteindre son but? Conçois-le d'après ce que nous avons dit plus haut : nous sommes convenus, en effet, que la facilité à apprendre, la mémoire, le courage et la grandeur d'âme appartiennent au naturel philosophe.

Oui.

Donc, dès l'enfance ne sera-t-il pas le premier en tout, particulièrement si, chez lui, les qualités du corps répondent à celles de l'âme?

Si, certainement.

Or, quand il sera plus avancé en âge, ses parents et ses concitoyens voudront faire servir ses talents à leurs intérêts.

Comment non?

Ils déposeront à ses pieds supplications et hommages, captant et flattant par avance son pouvoir futur.

D'ordinaire, en effet, cela se passe ainsi.

Que veux-tu donc qu'il fasse en de telles conjonctures³⁸⁴, surtout s'il est né dans une grande cité, s'il est riche, noble, agréable et de belle prestance? Ne s'emplira-t-il pas d'un espoir démesuré, s'imaginant qu'il est capable de gouverner les Grecs et les barbares³⁸⁵? et, là-dessus, ne va-t-il pas s'exalter, se gonfler de suffisance et d'orgueil vide et insensé?

Assurément.

Et si, lorsqu'il est disposé de la sorte, quelqu'un s'approchant doucement, lui faisait entendre le langage de la vérité³⁸⁶, lui disait que la raison lui manque, et qu'il en a besoin, mais qu'il ne peut l'acquérir qu'en se soumettant à elle, crois-tu qu'au milieu de tant de mauvaises influences il consentirait à écouter?

Il s'en faut de beaucoup, répondit-il.

Si pourtant à cause de ses bonnes dispositions natives et de l'affinité de ces discours avec sa nature, il les écoutait, se laissait fléchir et entraîner vers la philosophie, que pensons-nous que fassent alors les autres, persuadés qu'ils vont perdre son appui et son amitié? Discours, actions, ne mettront-ils pas tout en œuvre, et auprès de lui pour qu'il ne se laisse point convaincre, et auprès de celui qui veut le convaincre pour qu'il ne le puisse, soit en lui tendant secrètement des pièges, soit en le traduisant publiquement devant les tribunaux³⁸⁷?

Il y a grande nécessité, dit-il.

Eh bien ! se peut-il encore que ce jeune homme devienne philosophe?

Non pas.

Tu vois donc, repris-je, que nous n'avons pas tort de dire³⁸⁸ que les éléments qui composent le naturel philosophe, quand ils sont gâtés par une mauvaise éducation, le font déchoir en quelque sorte de sa vocation, et aussi ce qu'on appelle les biens, les richesses et les autres avantages de ce genre.

Non, nous n'avons pas tort.

Telle est, ô merveilleux ami, dans toute son étendue, la corruption qui perd les meilleures natures, faites pour la meilleure des professions, et par ailleurs si rares, comme nous l'avons remarqué. C'est de pareils hommes que sortent et ceux qui causent les plus grands maux aux cités et aux particuliers³⁸⁹, et ceux qui leur font le plus de bien quand ils suivent la bonne voie; mais un naturel médiocre ne fait jamais rien de grand en faveur ou au détriment de personne, simple particulier ou cité.

Rien de plus vrai.

c Donc, ces hommes, nés pour la philosophie, s'en étant éloignés et l'ayant laissée seule et inféconde, pour mener une vie contraire à leur nature et à la vérité, d'autres, indignes, s'introduisent auprès de cette orpheline abandonnée de ses proches ³⁹⁰, la déshonorent, et lui attirent les reproches dont tu dis que la chargent ses détracteurs : à savoir que de ceux qui ont commerce avec elle certains ne sont bons à rien, et la plupart méritent les plus grands maux ³⁹¹.

C'est bien, en effet, ce qu'on dit.

Et non sans raison, poursuivis-je. Car voyant la place d inoccupée, mais pleine de beaux noms et de beaux titres, des hommes de rien, à la manière des échappés de prison qui se réfugient dans les temples, désertent avec joie leur profession pour la philosophie, alors qu'ils sont très habiles dans leur petit métier. Aussi bien, par rapport aux autres arts, la philosophie, même à l'état où elle est réduite, conserve-t-elle une éminente dignité qui la fait rechercher par une foule de gens de nature inférieure, e et chez qui l'exercice d'un métier mécanique a usé et mutilé l'âme ³⁹² en même temps que déformé le corps. Et cela n'est-il pas inévitable?

Si fait.

A les voir ne dirais-tu pas quelque forgeron chauve et de petite taille qui, ayant gagné de l'argent et s'étant récemment libéré de ses fers, court au bain, s'y dégrasse, revêt un habit neuf, et paré comme un fiancé, va épouser la fille de son maître que la pauvreté et l'isolement ont réduite à cette extrémité?

³⁹³ C'est bien cela.

Or, quels enfants naîtront vraisemblablement de pareils époux? Des êtres bâtards et chétifs?

Nécessairement.

Eh bien! ces âmes indignes de culture, lorsqu'elles approcheront de la philosophie et auront avec elle un indigne commerce, quelles pensées et quelles opinions, selon nous, produiront-elles? Des sophismes, n'est-ce pas?

pour les appeler de leur vrai nom — rien de légitime, rien qui enferme une part d'authentique sagesse.

Très certainement, dit-il

Bien faible, ô Adimante, reste donc le nombre de ceux qui peuvent avoir dignement commerce avec la philoso- b phie : peut-être quelque noble caractère formé par une bonne éducation et sauvé par l'exil, qui, en l'absence de toute influence corruptrice, demeure fidèle à sa nature et à sa vocation; ou quelque grande âme, née dans une humble cité, qui méprise et dédaigne les charges publiques ³⁹³; peut-être encore quelque rare et heureux naturel qui déserte, pour aller à la philosophie, une autre profession qu'à bon droit il estime inférieure. Le frein de notre camarade Théagès ³⁹⁴ peut aussi en retenir quelques-uns. Théagès, en effet, a été doté de toutes c les qualités qui éloignent de la philosophie, mais les soins que réclame son corps maladif le tiennent à l'écart de la vie politique. Quant à nous, il ne convient guère que nous parlions de notre signe démonique, car il est douteux qu'on en puisse trouver un autre exemple dans le passé ³⁹⁵. Or parmi ce petit nombre, celui qui est devenu philosophe et a goûté la douceur et la félicité que procure la possession de la sagesse, qui a bien vu la folie de la multitude et qu'il n'est pour ainsi dire personne qui fasse rien de sensé dans le domaine des affaires publiques, celui qui sait qu'il n'a point d'allié avec qui il pourrait se porter au secours de la justice sans se d perdre, mais qu'au contraire, comme un homme tombé au milieu de bêtes féroces, se refusant à participer à leurs crimes et par ailleurs incapable de résister seul à ces êtres sauvages, il périrait avant d'avoir servi sa patrie et ses amis, inutile à lui-même et aux autres ³⁹⁶ : pénétré de ces réflexions, il se tient en repos et s'occupe de ses propres affaires : semblable au voyageur qui, pendant un orage, alors que le vent soulève des tourbillons de poussière et de pluie, s'abrite derrière un petit mur, il voit les autres souillés d'iniquités, et il est heureux s'il peut vivre sa vie d'ici-bas pur lui-même d'injustice et d'actions e

impies, et la quitter, souriant et tranquille, avec une belle espérance ³⁹⁷.

⁴⁹⁷ En vérité, dit-il, il ne s'en ira point sans avoir accompli de grandes choses.

Oui, mais il n'aura pas rempli sa plus haute destinée, faute d'avoir rencontré un gouvernement convenable. Dans un gouvernement convenable, en effet, le philosophe va grandir encore, et assurer le salut commun en même temps que le sien propre. Or donc, sur la cause et l'injustice des accusations élevées contre la philosophie, nous avons, ce semble, assez discoursu — à moins qu'il ne te reste quelque chose à dire.

Non, je n'ai rien à ajouter sur ce point. Mais parmi les gouvernements actuels, quel est celui qui, selon toi, convient à la philosophie?

b Aucun, répondis-je. Je me plains précisément de ne trouver aucune constitution politique qui convienne au naturel philosophe ³⁹⁸ : aussi le voyons-nous s'altérer et se corrompre. De même qu'une semence exotique, confiée au sol hors de son pays d'origine, perd d'ordinaire sa force et passe, sous l'influence de ce sol, de son type propre au type indigène, ainsi le caractère philosophe perd sa vertu et se transforme en un caractère tout différent. Mais s'il venait à rencontrer un gouvernement **c** dont l'excellence répondît à la sienne, on verrait alors qu'il est vraiment divin, et qu'il n'est rien que d'humain dans les autres natures et les autres professions. Tu me demanderas évidemment, après cela, quel est ce gouvernement.

Tu te trompes : car je n'allais pas te poser cette question, mais te demander si c'est celui dont nous avons tracé le plan ou bien un autre.

d Celui-là même, dis-je, à un point près. Nous avons, à la vérité, déjà dit qu'il fallait que fût conservé dans la cité l'esprit de la constitution, dont tu t'es inspiré, toi législateur, pour établir les lois.

Nous l'avons dit.

Mais nous n'avons pas suffisamment développé ce

point, dans la crainte des objections que vous nous avez faites, nous montrant que la démonstration en serait longue et difficile; d'autant plus que ce qui nous reste à expliquer n'est pas facile du tout.

De quoi s'agit-il.

De la manière dont la cité doit traiter la philosophie pour ne point périr. Aussi bien, toute grande entreprise ne va pas sans péril, et comme on dit, les belles choses sont, en vérité, difficiles.

Achève cependant ta démonstration en éclaircissant **e** ce point.

Si je n'y parviens pas, repris-je, ce ne sera pas la mauvaise volonté mais l'impuissance qui m'en empêchera. Je te fais juge de mon zèle. Vois d'abord avec quelle audace et quel mépris du danger j'avance que la cité doit adopter à l'égard de cette profession une conduite opposée à sa conduite actuelle.

Comment donc?

Aujourd'hui, ceux qui s'appliquent à la philosophie sont des jeunes gens à peine sortis de l'enfance; dans ⁴⁹⁸ l'intervalle qui les sépare du temps où ils s'adonneront à l'économie et au commerce, ils abordent sa partie la plus difficile — je veux dire la dialectique — puis abandonnent ce genre d'études : et ce sont ceux-là qu'on regarde comme des philosophes accomplis. Par la suite, ils croient faire beaucoup d'assister à des entretiens philosophiques, lorsqu'ils en sont priés, estimant qu'il ne saurait s'agir là que d'un passe-temps. La vieillesse approche-t-elle? à l'exception d'un petit nombre, leur ardeur s'éteint bien plus que le soleil d'Héraclite ³⁹⁹, puisqu'elle ne se rallume pas. **b**

Et que faut-il faire? demanda-t-il.

Tout le contraire : donner aux adolescents et aux enfants une éducation et une culture appropriées à leur jeunesse; prendre grand soin de leur corps à l'époque où il croît et se forme, afin de le préparer à servir la philosophie; puis quand l'âge vient où l'âme entre dans sa maturité, renforcer les exercices qui lui sont propres; et lorsque les forces

déclinent, et que le temps est passé des travaux politiques et militaires, libérer dans le champ sacré⁴⁰⁰, exempts de toute occupation importante, ceux qui veulent mener ici-bas une vie heureuse et, après leur mort, couronner dans l'autre monde la vie qu'ils auront vécue d'une destinée digne d'elle.

En vérité tu me sembles parler avec zèle, Socrate; je crois cependant que tes auditeurs mettront plus de zèle encore à te résister, n'étant pas convaincus le moins du monde, à commencer par Thrasymaque.

Ne vas pas nous brouiller, m'écriai-je, Thrasymaque et moi, qui sommes amis depuis peu — et qui n'avons jamais été ennemis. Nous ne négligerons aucun effort tant que nous ne serons pas arrivés à le convaincre, lui et les autres, ou du moins à leur faire quelque bien en vue de cette vie à venir, où, nés sous une forme nouvelle, ils participeront à de semblables entretiens⁴⁰¹.

Tu parles là d'un temps bien proche!

Et qui n'est rien, repris-je, par rapport à l'éternité. Que, néanmoins, la plupart des gens ne se laissent point persuader par ces discours, il n'y a là rien de surprenant; car ils n'ont jamais vu se produire ce que nous disons, e mais bien plutôt n'ont entendu là-dessus que des phrases d'une symétrie recherchée⁴⁰², au lieu de propos spontanément assemblés comme les nôtres. Mais un homme aussi parfaitement conforme que possible à la vertu — dans ses actions et dans ses paroles — voilà ce qu'ils n'ont⁴⁰³ jamais vu, n'est-ce pas?

Non jamais.

Et ils n'ont guère assisté, non plus, bienheureux ami, à de beaux et libres entretiens, où l'on recherche la vérité avec passion et par tous les moyens, dans le seul but de la connaître, et où l'on salue de bien loin les élégances, les subtilités et tout ce qui ne tend qu'à engendrer l'opinion et la dispute⁴⁰⁴ dans les débats judiciaires et les conversations privées.

Certes non.

b Telles sont les réflexions qui nous préoccupaient et

nous faisaient craindre de parler; cependant, forcés par la vérité, nous avons dit qu'il ne fallait point s'attendre à voir de cité, de gouvernement, ni même d'homme parfaits avant qu'une heureuse nécessité ne contraigne, bon gré mal gré, ce petit nombre de philosophes qu'on nomme non pas pervers mais inutiles, à se charger du gouvernement de l'État, et à répondre à son appel — ou qu'une inspiration divine ne remplisse les fils des souverains et des rois⁴⁰⁴, ou ces princes eux-mêmes, d'un sincère amour de la vraie philosophie. Que l'une ou l'autre c de ces deux choses, ou toutes les deux, soient impossibles, je déclare qu'on n'a aucune raison de le prétendre; autrement c'est à bon droit qu'on se moquerait de nous, comme de gens qui forment de vains souhaits, n'est-ce pas?

Oui.

Si donc quelque nécessité a contraint des hommes éminents en philosophie à se charger du gouvernement d'un État, dans l'étendue infinie du temps passé, ou les y contraint actuellement en quelque contrée barbare que la distance dérobe à nos regards, on doit les y contraindre d un jour, nous sommes prêts à soutenir que la constitution dont nous parlons a existé, existe, ou existera, quand la Muse philosophique deviendra maîtresse d'une cité. Il n'est pas impossible en effet qu'elle le devienne, et nous ne proposons pas des choses impossibles; mais qu'elles soient difficiles, nous le reconnaissons.

J'en conviens avec toi.

Mais la multitude n'est pas de cet avis, diras-tu. Peut-être.

O bienheureux ami, repris-je, n'accuse point trop la e multitude. Elle changera d'opinion si, au lieu de lui chercher querelle, tu la conseilles, et, réfutant les accusations portées contre l'amour de la science, tu lui désignes ceux que tu nommes philosophes, et lui définis, comme tantôt, leur nature et leur profession, afin qu'elle ne s'imagine⁵⁰⁰ pas que tu lui parles des philosophes tels qu'elle les conçoit. Quand elle verra les choses de la sorte, ne penses-

tu pas qu'elle s'en formera une autre opinion⁴⁰⁵, et répondra différemment? Ou crois-tu qu'il soit naturel de s'emporter contre qui ne s'emporte pas, et de haïr qui ne hait pas, quand on est soi-même doux et sans haine? Pour moi, prévenant ton objection, j'affirme qu'un caractère aussi intraitable ne se rencontre que chez quelques personnes, et non pas dans la multitude.

Sois tranquille, j'en conviens.

b Convienst-tu aussi que des mauvaises dispositions du grand nombre à l'égard de la philosophie sont responsables ces étrangers⁴⁰⁶ qui s'introduisent chez elle comme d'indésirables libertins dans une partie de plaisir, et qui, s'injuriant, se traitant avec malveillance, et ramenant toujours leurs discussions à des questions de personnes, se conduisent de la façon qui convient le moins à la philosophie?

Sans doute.

Aussi bien, Adimante, celui dont la pensée s'applique vraiment à la contemplation des essences n'a-t-il pas le c loisir d'abaisser ses regards vers les occupations des hommes, de partir en guerre contre eux, et de s'emplir de haine et d'animosité; la vue retenue par des objets fixes et immuables, qui ne se portent ni ne subissent de mutuels préjudices, mais sont tous sous la loi de l'ordre et de la raison, il s'efforce de les imiter, et, autant que possible, de se rendre semblable à eux⁴⁰⁷. Car penses-tu qu'il y ait moyen de ne pas imiter ce dont on s'approche sans cesse avec admiration?

Cela ne se peut.

Donc, le philosophe ayant commerce avec ce qui est divin et soumis à l'ordre devient lui-même ordonné et d divin, dans la mesure où cela est possible à l'homme; mais il n'est rien qui échappe au dénigrement, n'est-ce pas?

Assurément.

Or, si quelque nécessité le forçait à entreprendre de faire passer l'ordre qu'il contemple là-haut dans les mœurs publiques et privées des hommes, au lieu de se borner à

façonner son propre caractère, penses-tu qu'il serait un mauvais artisan de tempérance, de justice et de toute autre vertu démotique⁴⁰⁸?

Point du tout, répondit-il.

Maintenant si le peuple vient à comprendre que nous disons la vérité sur ce point, s'irritera-t-il encore contre e les philosophes, et refusera-t-il de croire avec nous qu'une cité ne sera heureuse qu'autant que le plan en aura été tracé par des artistes utilisant un modèle divin?

Il ne s'irritera point, dit-il, si toutefois il parvient à comprendre. Mais de quelle manière entends-tu que les 501 philosophes tracent ce plan?

Prenant comme toile une cité et des caractère humains, ils commenceront par les rendre nets — ce qui n'est point facile du tout. Mais tu sais qu'ils diffèrent déjà en cela des autres, qu'ils ne voudront s'occuper d'un État ou d'un individu pour lui tracer des lois, que lorsqu'ils l'auront reçu net, ou eux-mêmes rendu tel.

Et avec raison.

Après cela, n'esquisseront-ils pas la forme du gouvernement?

Sans doute.

Ensuite, je pense, parachevant cette esquisse, ils por- b teront fréquemment leurs regards, d'un côté sur l'essence⁴⁰⁹ de la justice, de la beauté, de la tempérance et des vertus de ce genre, et de l'autre sur la copie humaine qu'ils en font⁴¹⁰; et par la combinaison et le mélange d'institutions appropriées, ils s'efforceront d'atteindre à la ressemblance de l'humanité véritable⁴¹¹, en s'inspirant de ce modèle qu'Homère⁴¹², lorsqu'il le rencontre parmi les hommes, appelle divin et semblable aux dieux.

Bien, dit-il.

Et ils effaceront, je pense, et peindront de nouveau, jusqu'à ce qu'ils aient obtenu des caractères humains c aussi chers à la Divinité que de tels caractères peuvent l'être⁴¹³.

Certes, ce sera là un superbe tableau!

Eh bien! demandai-je, aurons-nous convaincu ceux

que tu représentais comme prêts à fondre sur nous ⁴¹⁴ qu'un tel peintre de constitutions est l'homme que nous leur vantions tout à l'heure, et qui excitait leur mauvaise humeur, parce que nous voulions lui confier le gouvernement des cités? se sont-ils adoucis en nous écoutant?

Beaucoup, répondit-il, s'ils sont raisonnables.

d Qu'auraient-ils donc encore à nous objecter? Que les philosophes ne sont pas épris de l'être et de la vérité? Ce serait absurde.

Que leur naturel, tel que nous l'avons décrit, n'est pas apparenté à ce qu'il y a de meilleur?

Non plus.

Quoi donc? que ce naturel, rencontrant des institutions convenables, n'est pas plus propre que tout autre à devenir parfaitement bon et sage? ou diront-ils que le sont davantage ceux que nous avons écartés?

e Non certes.

S'effaroucheront-ils donc encore de nous entendre dire qu'il n'y aura de cesse aux maux de la cité et des citoyens que lorsque les philosophes détiendront le pouvoir, et que le gouvernement que nous avons imaginé sera réalisé en fait?

Peut-être moins, dit-il.

Veux-tu que nous laissons de côté ce « moins », et que nous les déclarions tout à fait radoucis et persuadés ⁴¹⁵,
502 afin que la honte, à défaut d'autre raison, les oblige d'en convenir?

Je le veux bien, concéda-t-il.

Tenons-les donc, repris-je, pour convaincus à cet égard. Maintenant, qui nous contestera qu'il puisse se trouver des fils de rois ou de souverains nés philosophes?

Personne.

Et qui peut dire que, nés avec de telles dispositions, il y a grande nécessité qu'ils se corrompent? Qu'il leur soit difficile de se préserver, nous-mêmes en convenons;

b mais que, dans toute la suite des temps, pas un seul ne se sauve, est-il quelqu'un pour le soutenir?

Assurément non.

Or, il suffit d'un seul qui se sauve ⁴¹⁶, et qui trouve une cité docile à ses vues, pour accomplir toutes ces choses qu'on estime aujourd'hui impossibles.

Un seul suffit, en effet.

Car ce chef ayant établi les lois et les institutions que nous avons décrites, il n'est certes pas impossible que les citoyens veuillent s'y conformer.

Pas le moins du monde.

Mais est-il étonnant et impossible que ce que nous approuvons soit aussi approuvé par d'autres?

Je ne le crois pas, dit-il.

Et certes, nous avons suffisamment démontré, je pense, c que notre projet est le meilleur, s'il est réalisable.

Suffisamment, en effet.

Nous voilà donc amenés à conclure, ce semble, touchant notre plan de législation, que d'une part il est excellent s'il peut être réalisé, et que d'autre part la réalisation en est difficile, mais non pas, cependant, impossible ⁴¹⁷.

Nous y sommes amenés, en effet.

Eh bien! puisque nous sommes parvenus, non sans peine, à ce résultat, il faut traiter ce qui suit, c'est-à-dire de quelle manière, par quelles études et quels exercices, d nous formerons les sauveurs de la constitution, et à quel âge nous devons les y appliquer.

Oui, il faut traiter cette question, approuva-t-il.

Mon habileté ne m'a servi de rien, avouai-je, quand j'ai voulu précédemment passer sous silence la difficulté de la possession des femmes, la procréation des enfants et l'établissement des chefs, sachant combien la réglementation la plus conforme à la vérité est mal vue et difficile à appliquer; car maintenant je ne me trouve pas moins obligé d'en parler. Il est vrai que nous en avons e fini avec ce qui regarde les femmes et les enfants; mais pour ce qui est des chefs, il faut reprendre la question au début. Nous avons dit ⁴¹⁸, si tu t'en souviens, que, mis à l'épreuve du plaisir et de la douleur, ils devaient faire paraître leur amour pour la cité, et ne jamais se ⁵⁰³

départir de leur conviction patriotique au milieu des travaux, des dangers, et des autres vicissitudes; qu'il fallait rejeter celui qui se montrerait défaillant, et celui qui sortirait de toutes ces épreuves aussi pur que l'or du feu, l'établir chef et le combler de distinctions et d'honneurs, pendant sa vie et après sa mort. Voilà ce que j'ai dit en termes détournés et enveloppés, craignant de provoquer la discussion où nous nous trouvons engagés maintenant.

C'est très exact, je m'en souviens.

J'hésitais, mon ami, à dire ce que j'avance à présent. Mais le parti en est pris, et je déclare que les meilleurs gardiens de la cité doivent être des philosophes.

Soit.

Observe combien il est probable que tu en aies peu. Car les éléments qui doivent nous composer leur naturel se trouvent rarement rassemblés dans le même être; le plus souvent ce naturel est comme déchiré en deux

Comment l'entends-tu?

Ceux qui sont doués de facilité à apprendre, de mémoire, d'intelligence, de sagacité et de toutes les qualités qui s'ensuivent, n'ont pas coutume, tu le sais, de joindre naturellement à la fougue et à l'élévation des idées un penchant qui les porte à vivre dans l'ordre avec calme et constance. De tels hommes se laissent aller où leur vivacité les emporte et ne présentent rien de stable.

Tu dis vrai.

Mais d'autre part ces caractères fermes et solides, auxquels on se confie de préférence, et qui, à la guerre, restent impassibles en face du danger, se comportent de même à l'égard des sciences; comme engourdis, ils sont lents à s'émouvoir, lents à comprendre, et somnoient, bâillent à l'envie, quand ils ont à se livrer à un travail de ce genre ⁴¹⁹.

C'est cela.

Or nous avons dit que les gardiens devaient bel et bien participer de ces deux caractères, sans quoi ils ne pou-

vaient prétendre ni à une éducation supérieure, ni aux honneurs, ni au pouvoir.

Et avec raison.

Eh bien! conçois-tu que cela sera rare?

Comment non?

Il faut donc les soumettre aux épreuves dont nous parlions tout à l'heure, travaux, dangers, plaisirs, et de plus — nous l'avons omis alors mais le déclarons maintenant — les exercer dans un grand nombre de sciences, afin de voir si leur nature est à même de supporter les plus hautes études, ou si elle perd courage, ⁵⁰⁴ comme d'autres font dans la lutte.

Il convient en effet de les soumettre à cette épreuve. Mais quelles sont ces « plus hautes études » dont tu parles?

Tu te souviens peut-être, répondis-je, qu'après avoir distingué trois parties dans l'âme, nous nous sommes servis de cette distinction pour expliquer la nature de la justice, de la tempérance, du courage et de la sagesse.

Si je ne m'en souvenais point, observa-t-il, je ne mériterais pas d'entendre le reste.

Te rappelles-tu aussi ce que nous avons dit auparavant?

Quoi donc?

Nous avons dit que pour arriver à la connaissance la plus parfaite de ces vertus il y avait une autre route plus longue ⁴²⁰, et qu'à celui qui l'aurait parcourue elles seraient clairement révélées; mais qu'il était possible aussi de rattacher la démonstration à ce qui avait été dit précédemment. Vous avez prétendu que cela suffisait, et, de la sorte, la démonstration qui fut faite manqua, à mon sens, d'exactitude ⁴²¹. Si vous en êtes satisfaits, c'est à vous de le dire.

Mais il me semble que tu nous as fait juste mesure, et c'est aussi l'opinion des autres.

Mais mon ami, repris-je, en de semblables sujets toute mesure qui s'écarte tant soit peu de la réalité n'est pas une juste mesure; car rien d'imparfait n'est la juste

mesure de rien; pourtant on trouve quelquefois des personnes qui s'imaginent que cela suffit et qu'il n'est nul besoin de pousser les recherches plus loin.

Oui, dit-il, c'est le sentiment que la paresse inspire à beaucoup de gens.

Mais s'il est quelqu'un qui doit se défendre de l'éprouver, observai-je, c'est bien le gardien de la cité et des lois.

Apparemment.

d Il faut donc, camarade, qu'il suive la plus longue route, et qu'il ne travaille pas moins à s'instruire qu'à exercer son corps; autrement, comme nous l'avons dit, il ne parviendra jamais au terme de cette science sublime qui lui convient tout particulièrement.

Ainsi ce dont nous parlons n'est pas ce qu'il y a de plus sublime, et il existe quelque chose de plus grand que la justice et les vertus que nous avons énumérées?

Oui, quelque chose de plus grand; et j'ajoute que de ces vertus mêmes il ne suffit point de contempler, comme maintenant, une simple esquisse : on ne saurait se dispenser d'en rechercher le tableau le plus achevé. Ne serait-il pas en effet ridicule de mettre tout en œuvre e pour atteindre, en des sujets de peu d'importance, au plus haut degré de précision et de netteté, et de ne pas juger dignes de la plus grande application les sujets les plus élevés?

Si, dit-il ⁴²². Mais crois-tu qu'on te laissera passer outre sans te demander quelle est cette science que tu appelles la plus élevée, et quel est son objet?

Non pas, repris-je, mais interroge-moi. En tout cas, tu m'as entendu parler plus d'une fois de cette science; mais maintenant, ou tu l'as oublié, ou tu songes à me ⁵⁰⁶ susciter de nouveaux embarras. Et je penche pour cette dernière opinion puisque tu m'as souvent entendu dire que l'idée du bien est la plus haute des connaissances ⁴²³, celle à qui la justice et les autres vertus empruntent leur utilité et leurs avantages. Tu n'ignores guère, à présent, que c'est là ce que je vais dire, en ajoutant

que nous ne connaissons pas suffisamment cette idée. Or si nous ne la connaissons pas, conuissions-nous aussi bien que possible tout le reste, tu sais que ces connaissances ne nous seraient sans elle d'aucun profit, non plus, de même, que la possession d'un objet sans celle du bon. b Crois-tu en effet qu'il soit avantageux de posséder beaucoup de choses, si elles ne sont pas bonnes, ou de tout connaître, à l'exception du bien, et de ne rien connaître de beau ni de bon?

Non, par Zeus, je ne le crois pas.

Et certes, tu sais également que la plupart des hommes font consister le bien dans le plaisir ⁴²⁴, et les plus raffinés dans l'intelligence.

Comment non?

Et aussi, mon ami, que ceux qui sont de ce sentiment ne peuvent expliquer de quelle intelligence il s'agit, mais sont forcés de dire, à la fin, que c'est de l'intelligence du bien.

Oui, dit-il, et cela est fort plaisant.

Et comment ne serait-il pas plaisant de leur part c de nous reprocher notre ignorance à l'égard du bien, et de nous en parler ensuite comme si nous le connaissions? Ils disent que c'est l'intelligence du bien, comme si nous devions les comprendre dès qu'ils auront prononcé ce nom de bien.

C'est très vrai.

Mais que dire de ceux qui définissent le bien par le plaisir? sont-ils dans une moindre erreur que les autres? Et ne sont-ils pas forcés de convenir qu'il y a des plaisirs mauvais ⁴²⁵?

Si fait.

Il leur arrive donc, je pense, de convenir que les mêmes d choses sont bonnes et mauvaises, n'est-ce pas?

Sans doute.

Ainsi il est évident que le sujet comporte de graves et nombreuses difficultés.

Comment le nier?

Mais quoi? n'est-il pas aussi évident que la plupart des gens optent pour ce qui paraît juste et beau, et,

même si cela ne l'est pas, veulent cependant le faire, le posséder, ou en tirer réputation, tandis que nul ne se contente de ce qui paraît bon, qu'on recherche ce qui l'est réellement, et que chacun, en ce domaine, méprise l'apparence?

Certes, dit-il.

e Or, ce bien que toute âme poursuit et en vue duquel elle fait tout, dont elle soupçonne l'existence sans pouvoir, dans sa perplexité, saisir suffisamment ce qu'il est, et y croire de cette foi solide qu'elle a en d'autres choses — ce qui la prive des avantages qu'elle pourrait tirer de ces 506 dernières — ce bien si grand et si précieux, dirons-nous qu'il doit rester couvert de ténèbres pour les meilleurs de la cité, ceux à qui nous confierons tout?

Assurément non, répondit-il.

Je pense donc que les choses justes et belles posséderont un gardien de peu de valeur en celui qui ignorera par où elles sont bonnes; je prédis même que personne ne les connaîtra bien avant de le savoir.

Ta prédiction est fondée.

b Eh bien! aurons-nous un gouvernement parfaitement ordonné, s'il a pour chef un gardien qui connaisse ces choses?

Nécessairement, dit-il. Mais toi, Socrate, fais-tu consister le bien dans la science, dans le plaisir, ou dans quelque autre objet?

Ah! te voilà bien! m'écriai-je; il était clair depuis longtemps que tu ne t'en tiendrais pas à l'opinion des autres là-dessus!

C'est qu'il ne me semble pas juste, Socrate, que tu exposes les opinions des autres et non les tiennes, alors que tu t'es occupé si longtemps de ces questions.

c Quoi donc? demandai-je, te paraît-il juste qu'un homme parle de ce qu'il ignore comme s'il le savait 426?

Non pas comme s'il le savait; mais il peut proposer à titre de conjecture ce qu'il pense.

Mais quoi! n'as-tu pas remarqué à quel point les opinions qui ne reposent pas sur la science sont misérables?

Les meilleures d'entre elles sont aveugles — car vois-tu quelque différence entre des aveugles marchant droit sur une route, et ceux qui atteignent par l'opinion une vérité dont ils n'ont pas l'intelligence?

Aucune, avoua-t-il.

Préfères-tu donc regarder des choses laides, aveugles et difformes, quand il t'est permis d'en entendre, d'autre d part, de claires et de belles?

Par Zeus! Socrate, dit alors Glaucon, ne t'arrête pas comme si tu étais déjà arrivé au terme; nous serons satisfaits si tu nous expliques la nature du bien comme tu as expliqué celle de la justice, de la tempérance et des autres vertus.

Et moi aussi, camarade, j'en serais pleinement satisfait; mais je crains d'en être incapable, et si j'ai le courage de le tenter, d'être payé de rires pour ma maladresse. Mais, bienheureux amis, de ce que peut être le bien en soi ne nous occupons pas pour le moment — car l'atteindre e en ce moment, tel qu'il m'apparaît, dépasse à mon sens la portée de notre effort présent 427. Toutefois, je consens à vous entretenir de ce qui me paraît être la production du bien et lui ressemble le plus, si cela vous est agréable; sinon, laissons là ce sujet.

Parle toujours du fils, dit-il; une autre fois tu t'acquitteras en nous parlant du père.

Je voudrais bien qu'il fût à mon pouvoir de vous 507 payer cette dette 428, et au vôtre de la percevoir, et que nous ne dussions pas nous contenter des intérêts. Recevez cependant cet enfant, cette production du bien en soi. Mais prenez garde que je ne vous trompe involontairement, en vous rendant un faux compte de l'intérêt.

Nous y prendrons garde autant que nous le pourrons, répliqua-t-il; parle seulement.

Je le ferai, mais après m'être mis d'accord avec vous, en vous rappelant ce qui a été dit plus haut 429 et en plusieurs autres rencontres.

Quoi? demanda-t-il.

b Nous disons, répondis-je, qu'il y a de multiples choses

belles, de multiples choses bonnes, etc..., et nous les distinguons dans le discours.

Nous le disons en effet.

Et nous appelons beau en soi, bien en soi et ainsi de suite, l'être réel de chacune des choses que nous posions d'abord comme multiples, mais que nous rangeons ensuite sous leur idée propre ⁴³⁰, postulant l'unité de cette dernière.

C'est cela.

Et nous disons que les unes sont perçues par la vue et non par la pensée, mais que les idées sont pensées ^c et ne sont pas vues.

Parfaitement.

Or, par quelle partie de nous-mêmes percevons-nous les choses visibles?

Par la vue.

Ainsi nous saisissons les sons par l'ouïe, et par les autres sens toutes les choses sensibles, n'est-ce pas?

Sans doute.

Mais as-tu remarqué combien l'ouvrier de nos sens s'est mis en frais pour façonner la faculté de voir et d'être vu?

Pas précisément.

Eh bien! considère-le de la façon suivante : est-il besoin à l'ouïe et à la voix de quelque chose d'espèce différente pour que l'une entende et que l'autre soit ^d entendue, de sorte que si ce troisième élément vient à manquer la première n'entendra point et la seconde ne sera point entendue?

Nullement, dit-il ⁴³¹.

Et je crois que beaucoup d'autres facultés ⁴³², pour ne pas dire toutes, n'ont besoin de rien de semblable. Ou bien pourrais-tu m'en citer une?

Non, répondit-il.

Mais ne sais-tu pas que la faculté de voir et d'être vu ^e en a besoin?

Comment?

En admettant que les yeux soient doués de la faculté

de voir, que celui qui possède cette faculté s'efforce de s'en servir, et que les objets auxquels il l'applique soient colorés ⁴³³, s'il n'intervient pas un troisième élément, destiné précisément à cette fin, tu sais que la vue ne ^e percevra rien et que les couleurs seront invisibles.

De quel élément parles-tu donc? demanda-t-il.

De ce que tu appelles la lumière, répondis-je.

Tu dis vrai.

Ainsi le sens de la vue et la faculté d'être vu sont unis par un lien incomparablement plus précieux que celui ⁵⁰⁸ qui forme les autres unions, si toutefois la lumière n'est point méprisables.

Mais certes, il s'en faut de beaucoup qu'elle soit méprisables!

Quel est donc de tous les dieux du ciel ⁴³⁴ celui que tu peux désigner comme le maître de ceci, celui dont la lumière permet à nos yeux de voir de la meilleure façon possible, et aux objets visibles d'être vus?

Celui-là même que tu désignerais, ainsi que tout le monde; car c'est le soleil évidemment que tu me demandes de nommer.

Maintenant, la vue, de par sa nature, n'est-elle pas dans le rapport que voici avec ce dieu?

Quel rapport?

Ni la vue n'est le soleil, ni l'organe où elle se forme, et que nous appelons l'œil. ^b

Non, certes.

Mais l'œil est, je pense, de tous les organes des sens, celui qui ressemble le plus au soleil.

De beaucoup.

Eh bien! la puissance qu'il possède ne lui vient-elle point du soleil, comme une émanation de ce dernier ⁴³⁵?

Si fait.

Donc le soleil n'est pas la vue, mais, en étant le principe, il est aperçu par elle.

Oui, dit-il.

Sache donc que c'est lui que je nomme le fils du bien, que le bien a engendré semblable à lui-même. Ce que le ^c

bien est dans le domaine de l'intelligible à l'égard de la pensée et de ses objets, le soleil l'est dans le domaine du visible à l'égard de la vue et de ses objets.

Comment ? demanda-t-il ; explique-moi cela.

Tu sais, répondis-je, que les yeux, lorsqu'on les tourne vers des objets dont les couleurs ne sont plus éclairées par la lumière du jour, mais par la lueur des astres nocturnes, perdent leur acuité et semblent presque aveugles comme s'ils n'étaient point doués de vue nette.

Je le sais fort bien.

d Mais lorsqu'on les tourne vers des objets qu'illumine le soleil, ils voient distinctement et montrent qu'ils sont doués de vue nette.

Sans doute.

Conçois donc qu'il en est de même à l'égard de l'âme ; quand elle fixe ses regards sur ce que la vérité et l'être illuminent, elle le comprend, le connaît, et montre qu'elle est douée d'intelligence ⁴³⁶ ; mais quand elle les porte sur ce qui est mêlé d'obscurité, sur ce qui naît et périt, sa vue s'émousse, elle n'a plus que des opinions, passe sans cesse de l'une à l'autre, et semble dépourvue d'intelligence.

Elle en semble dépourvue, en effet.

e Avoue donc que ce qui répand la lumière de la vérité sur les objets de la connaissance et confère au sujet qui connaît le pouvoir de connaître, c'est l'idée du bien ⁴³⁷ ; puisqu'elle est le principe de la science et de la vérité, tu peux la concevoir comme objet de connaissance ⁴³⁸, mais si belles que soient ces deux choses, la science et la vérité, tu ne te tromperas point en pensant que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté ; comme, ⁵⁰⁹ dans le monde visible, on a raison de penser que la lumière et la vue sont semblables au soleil, mais tort de croire qu'elles sont le soleil, de même, dans le monde intelligible, il est juste de penser que la science et la vérité sont l'une et l'autre semblables au bien, mais faux de croire que l'une ou l'autre soit le bien ; la nature du bien doit être regardée comme beaucoup plus précieuse.

Sa beauté, d'après toi, est au-dessus de toute expres-

sion s'il produit la science et la vérité et s'il est encore plus beau qu'elles. Assurément, tu ne le fais pas consister dans le plaisir.

Ne blasphème pas, repris-je ; mais considère plutôt son image de cette manière.

Comment ?

Tu avoueras, je pense, que le soleil donne aux choses visibles non seulement le pouvoir d'être vues, mais encore la génération, l'accroissement et la nourriture, sans être lui-même génération.

Comment le serait-il, en effet ?

Avoue aussi que les choses intelligibles ne tiennent pas seulement du bien leur intelligibilité, mais tiennent encore de lui leur être et leur essence, quoique le bien ne soit point l'essence, mais fort au-dessus de cette dernière en dignité et en puissance ⁴³⁹.

Alors Glaucon s'écria de façon comique : Par Apollon ! c voilà une merveilleuse supériorité !

C'est ta faute aussi ! Pourquoi m'obliger à dire ma pensée sur ce sujet ?

Ne t'arrête pas là, reprit-il, mais achève ta comparaison avec le soleil, s'il te reste encore quelque chose à dire.

Mais certes ! il m'en reste encore un grand nombre !

N'ometts donc pas la moindre chose.

Je pense que j'en omettrai beaucoup. Cependant, tout ce que je pourrai dire en ce moment, je ne l'omettrai pas de propos délibéré.

C'est cela.

Conçois donc, comme nous disons, qu'ils sont deux d rois, dont l'un règne sur le genre et le domaine de l'intelligible, et l'autre du visible : je ne dis pas du ciel de peur que tu ne croies que je joue sur les mots ⁴⁴⁰. Mais imagines-tu ces deux genres, le visible et l'intelligible ?

Je les imagine.

Prends donc une ligne coupée en deux segments inégaux ⁴⁴¹, l'un représentant le genre visible, l'autre le genre intelligible, et coupe de nouveau chaque segment suivant la même proportion ⁴⁴² ; tu auras alors, en classant

les divisions obtenues d'après leur degré relatif de clarté ou d'obscurité, dans le monde visible, un premier segment, e celui des images — j'appelle images d'abord les ombres, 510 ensuite les reflets que l'on voit dans les eaux, ou à la surface des corps opaques, polis et brillants, et toutes les représentations semblables; tu me comprends?

Mais oui.

Pose maintenant que le second segment correspond aux objets que ces images représentent, j'entends les animaux qui nous entourent, les plantes, et tous les ouvrages de l'art.

Je le pose.

Consens-tu aussi à dire, demandai-je, que, sous le rapport de la vérité et de son contraire, la division a été faite de telle sorte que l'image est à l'objet qu'elle reproduit comme l'opinion est à la science 443?

b J'y consens fort bien.

Examine à présent comment il faut diviser le monde intelligible.

Comment?

De telle sorte que pour atteindre l'une de ses parties l'âme soit obligée de se servir, comme d'autant d'images, des originaux du monde visible 444, procédant, à partir d'hypothèses, non pas vers un principe, mais vers une conclusion; tandis que pour atteindre l'autre — qui aboutit à un principe anhypothétique 445 — elle devra, partant d'une hypothèse, et sans le secours des images utilisées dans le premier cas, conduire sa recherche à l'aide des seules idées prises en elles-mêmes.

Je ne comprends pas tout à fait ce que tu dis.

c Eh bien! reprenons-le; tu le comprendras sans doute plus aisément après avoir entendu ce que je vais dire. Tu sais, j'imagine, que ceux qui s'appliquent à la géométrie, à l'arithmétique ou aux sciences de ce genre, supposent le pair et l'impair, les figures, trois sortes d'angles et d'autres choses de la même famille, pour chaque recherche différente; qu'ayant supposé ces choses comme s'ils les connaissaient 446, ils ne daignent en donner

raison ni à eux-mêmes ni aux autres, estimant qu'elles sont claires pour tous; qu'enfin, partant de là, ils d déduisent ce qui s'ensuit et finissent par atteindre, de manière conséquente, l'objet que visait leur enquête.

Je sais parfaitement cela, dit-il.

Tu sais donc qu'ils se servent de figures visibles 447 et raisonnent sur elles en pensant, non pas à ces figures mêmes, mais aux originaux qu'elles reproduisent; leurs raisonnements portent sur le carré en soi 448 et la diagonale en soi, non sur la diagonale qu'ils tracent, et ainsi du reste; des choses qu'ils modèlent ou dessinent, et qui e ont leurs ombres et leurs reflets dans les eaux, ils se servent comme d'autant d'images pour chercher à voir ces choses en soi qu'on ne voit autrement que par la pensée 449. 511

C'est vrai.

Je disais en conséquence que les objets de ce genre sont du domaine intelligible, mais que, pour arriver à les connaître, l'âme est obligée d'avoir recours à des hypothèses : qu'elle ne procède pas alors vers un principe — puisqu'elle ne peut remonter au delà de ses hypothèses — mais emploie comme autant d'images les originaux du monde visible, qui ont leurs copies dans la section inférieure, et qui, par rapport à ces copies, sont regardés et estimés comme clairs et distincts 450.

Je comprends que ce que tu dis s'applique à la géo- b métrie et aux arts de la même famille.

Comprends maintenant que j'entends par deuxième division du monde intelligible celle que la raison même atteint par la puissance de la dialectique, en faisant des hypothèses qu'elle ne regarde pas comme des principes, mais réellement comme des hypothèses, c'est-à-dire des points de départ et des tremplins pour s'élever jusqu'au principe universel qui ne suppose plus de condition; une fois ce principe saisi, elle s'attache à toutes les conséquences qui en dépendent, et descend ainsi jusqu'à la conclusion sans avoir recours à aucune donnée sensible, mais aux seules idées, par quoi elle procède, et à quoi c elle aboutit 451.

Je te comprends un peu, mais point suffisamment — car il me semble que tu traites un sujet fort difficile; tu veux distinguer sans doute, comme plus claire, la connaissance de l'être et de l'intelligible que l'on acquiert par la science dialectique de celle qu'on acquiert parce que nous appelons les arts ⁴⁵², auxquels des hypothèses servent de principes; il est vrai que ceux qui s'appliquent aux arts sont obligés de faire usage du raisonnement et non des sens : pourtant, comme dans leurs enquêtes **d** ils ne remontent pas vers un principe, mais partent d'hypothèses, tu ne crois pas qu'ils aient l'intelligence des objets étudiés, encore qu'ils l'eussent avec un principe; or tu appelles connaissance discursive, et non intelligence, celle des gens versés dans la géométrie et les arts semblables, entendant par là que cette connaissance est intermédiaire entre l'opinion et l'intelligence.

Tu m'as très suffisamment compris, dis-je. Applique maintenant à ces quatre divisions les quatre opérations **e** de l'âme : l'intelligence à la plus haute, la connaissance discursive à la seconde, à la troisième la foi, à la dernière l'imagination ⁴⁵³; et range-les en ordre en leur attribuant plus ou moins d'évidence, selon que leurs objets participent plus ou moins à la vérité ⁴⁵⁴.

Je comprends, dit-il; je suis d'accord avec toi et j'adopte l'ordre que tu proposes.

LIVRE VII

Est. II
p. 514

Maintenant, repris-je, représente-toi de la façon que **a** voici l'état de notre nature relativement à l'instruction et à l'ignorance. Figure-toi des hommes dans une demeure souterraine, en forme de caverne, ayant sur toute sa largeur une entrée ouverte à la lumière; ces hommes sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou enchaînés, de sorte qu'ils ne peuvent bouger ni voir ailleurs que **b** devant eux, la chaîne les empêchant de tourner la tête; la lumière leur vient d'un feu allumé sur une hauteur, au loin derrière eux; entre le feu et les prisonniers passe une route élevée : imagine que le long de cette route est construit un petit mur, pareil aux cloisons que les montreurs de marionnettes dressent devant eux, et au-dessus desquelles ils font voir leurs merveilles ⁴⁵⁵.

Je vois cela, dit-il.

Figure-toi maintenant le long de ce petit mur des hommes portant des objets de toute sorte, qui dépassent le mur, et des statuettes d'hommes et d'animaux, en **515** pierre, en bois, et en toute espèce de matière ⁴⁵⁶; naturellement, parmi ces porteurs, les uns parlent et les autres se taisent.

Voilà, s'écria-t-il, un étrange tableau et d'étranges prisonniers.

Ils nous ressemblent ⁴⁵⁷, répondis-je; et d'abord, penses-tu que dans une telle situation ils aient jamais vu autre chose d'eux-mêmes et de leurs voisins que les ombres projetées par le feu sur la paroi de la caverne qui leur fait face?

Et comment? observa-t-il, s'ils sont forcés de rester la tête immobile durant toute leur vie? **b**

Et pour les objets qui défilent, n'en est-il pas de même ?
Sans contredit.

Si donc ils pouvaient s'entretenir ensemble ne penses-tu pas qu'ils prendraient pour des objets réels les ombres qu'ils verraient ⁴⁵⁸ ?

Il y a nécessité.

Et si la paroi du fond de la prison avait un écho, chaque fois que l'un des porteurs parlerait, croiraient-ils entendre autre chose que l'ombre qui passerait devant eux ?

Non, par Zeus, dit-il.

c Assurément, repris-je, de tels hommes n'attribueront de réalité qu'aux ombres des objets fabriqués.

C'est de toute nécessité.

Considère maintenant ce qui leur arrivera naturellement si on les délivre de leurs chaînes et qu'on les guérisse de leur ignorance. Qu'on détache l'un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser immédiatement, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière : en faisant tous ces mouvements il souffrira, et l'éblouissement d l'empêchera de distinguer ces objets dont tout à l'heure il voyait les ombres. Que crois-tu donc qu'il répondra si quelqu'un lui vient dire qu'il n'a vu jusqu'alors que de vains fantômes, mais qu'à présent, plus près de la réalité et tourné vers des objets plus réels, il voit plus juste ? si, enfin, en lui montrant chacune des choses qui passent, on l'oblige, à force de questions, à dire ce que c'est ? Ne penses-tu pas qu'il sera embarrassé, et que les ombres qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus vraies que les objets qu'on lui montre maintenant ?

Beaucoup plus vraies, reconnut-il.

e Et si on le force à regarder la lumière elle-même, ses yeux n'en seront-ils pas blessés ? n'en fuira-t-il pas la vue pour retourner aux choses qu'il peut regarder, et ne croira-t-il pas que ces dernières sont réellement plus distinctes que celles qu'on lui montre ?

Assurément.

Et si, repris-je, on l'arrache de sa caverne par force, qu'on lui fasse gravir la montée rude et escarpée, et qu'on

ne le lâche pas avant de l'avoir traîné jusqu'à la lumière du soleil, ne souffrira-t-il pas vivement, et ne se plaindra-t-il pas de ces violences ? Et lorsqu'il sera parvenu à la lumière pourra-t-il, les yeux tout éblouis par son éclat, distinguer une seule des choses que maintenant nous appelons vraies ? ⁵¹⁸

Il ne le pourra pas, répondit-il ; du moins dès l'abord.

Il aura, je pense, besoin d'habitude pour voir les objets de la région supérieure. D'abord ce seront les ombres qu'il distinguera le plus facilement, puis les images des hommes et des autres objets qui se reflètent dans les eaux, ensuite les objets eux-mêmes. Après cela, il pourra, affrontant la clarté des astres et de la lune, contempler b plus facilement pendant la nuit les corps célestes et le ciel lui-même, que pendant le jour le soleil et sa lumière.

Sans doute.

A la fin, j'imagine, ce sera le soleil — non ses vaines images réfléchies dans les eaux ou en quelque autre endroit — mais le soleil lui-même à sa vraie place, qu'il pourra voir et contempler tel qu'il est.

Nécessairement, dit-il.

Après cela il en viendra à conclure au sujet du soleil, que c'est lui qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible, et qui, d'une certaine manière, c est la cause de tout ce qu'il voyait avec ses compagnons dans la caverne ⁴⁵⁹.

Evidemment, c'est à cette conclusion qu'il arrivera.

Or donc, se souvenant de sa première demeure, de la sagesse que l'on y professe, et de ceux qui y furent ses compagnons de captivité, ne crois-tu pas qu'il se réjouira du changement et plaindra ces derniers ?

Si, certes.

Et s'ils se décernaient alors entre eux honneurs et louanges, s'ils avaient des récompenses pour celui qui saisissait de l'œil le plus vif le passage des ombres, qui se rappelait le mieux celles qui avaient coutume de venir les premières ou les dernières, ou de marcher ensemble, et d qui par là était le plus habile à deviner leur apparition ⁴⁶⁰,

penses-tu que notre homme fût jaloux de ces distinctions, et qu'il portât envie à ceux qui, parmi les prisonniers, sont honorés et puissants? Ou bien, comme le héros d'Homère ⁴⁶¹, ne préférera-t-il pas mille fois n'être qu'un valet de charrue, au service d'un pauvre laboureur, et souffrir tout au monde plutôt que de revenir à ses anciennes illusions et de vivre comme il vivait?

e Je suis de ton avis, dit-il; il préférera tout souffrir plutôt que de vivre de cette façon-là.

Imagine encore que cet homme redescende dans la caverne et aille s'asseoir à son ancienne place : n'aura-t-il pas les yeux aveuglés par les ténèbres en venant brusquement du plein soleil?

Assurément si, dit-il.

Et s'il lui faut entrer de nouveau en compétition, pour juger ces ombres, avec les prisonniers qui n'ont point quitté leurs chaînes, dans le moment où sa vue ⁵¹⁷ est encore confuse et avant que ses yeux se soient remis (or l'accoutumance à l'obscurité demandera un temps assez long), n'apprétera-t-il pas à rire à ses dépens ⁴⁶², et ne diront-ils pas qu'étant allé là-haut il en est revenu avec la vue ruinée, de sorte que ce n'est même pas la peine d'essayer d'y monter? Et si quelqu'un tente de les délier et de les conduire en haut, et qu'ils le puissent tenir en leurs mains et tuer, ne le tueront-ils pas ⁴⁶³?

Sans aucun doute, répondit-il.

Maintenant, mon cher Glaucon, repris-je, il faut b appliquer point par point cette image à ce que nous avons dit plus haut, comparer le monde que nous découvri la vue au séjour de la prison, et la lumière du feu qui l'éclaire à la puissance du soleil. Quant à la montée dans la région supérieure et à la contemplation de ses objets, si tu la considères comme l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible tu ne te tromperas pas sur ma pensée, puisque aussi bien tu désires la connaître. Dieu sait si elle est vraie. Pour moi, telle est mon opinion : dans le monde intelligible l'idée du bien est perçue la dernière et avec c peine, mais on ne la peut percevoir sans conclure qu'elle

est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toutes choses; qu'elle a, dans le monde visible, engendré la lumière et le souverain de la lumière ⁴⁶⁴; que, dans le monde intelligible, c'est elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence; et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse dans la vie privée et dans la vie publique.

Je partage ton opinion, dit-il, autant que je le puis.

Eh bien ! partage-la encore sur ce point, et ne t'étonnes pas que ceux qui se sont élevés à ces hauteurs ne veuillent plus s'occuper des affaires humaines, et que leurs âmes d aspirent sans cesse à demeurer là-haut. Cela est bien naturel si notre allégorie est exacte.

C'est, en effet, bien naturel, dit-il.

Mais quoi? penses-tu qu'il soit étonnant qu'un homme qui passe des contemplations divines aux misérables choses humaines ait mauvaise grâce et paraisse tout à fait ridicule, lorsque, ayant encore la vue troublée et n'étant pas suffisamment accoutumé aux ténèbres environnantes, il est obligé d'entrer en dispute, devant les tribunaux ou ailleurs, sur des ombres de justice ou sur les images qui projettent ces ombres, et de combattre les interpré- e tations qu'en donnent ceux qui n'ont jamais vu la justice elle-même ⁴⁶⁵?

Il n'y a là rien d'étonnant.

En effet, repris-je, un homme sensé se rappellera que ⁵¹⁸ les yeux peuvent être troublés de deux manières et par deux causes opposées : par le passage de la lumière à l'obscurité, et par celui de l'obscurité à la lumière; et ayant réfléchi qu'il en est de même pour l'âme, quand il en verra une troublée et embarrassée pour discerner certains objets, il n'en rira pas sottement, mais examinera plutôt si, venant d'une vie plus lumineuse, elle est, faute d'habitude, offusquée par les ténèbres, ou si, passant de l'ignorance à la lumière, elle est éblouie de son trop b vif éclat; dans le premier cas il l'estimera heureuse en raison de ce qu'elle éprouve et de la vie qu'elle mène; dans le second, il la plaindra, et s'il voulait rire à ses

dépens, ses moqueries seraient moins ridicules que si elles s'adressaient à l'âme qui redescend du séjour de la lumière ⁴⁶⁶.

C'est parler, dit-il, avec beaucoup de sagesse.

Il nous faut donc, si tout cela est vrai, en conclure ceci : l'éducation n'est point ce que certains proclament qu'elle est : car ils prétendent l'introduire dans l'âme, où elle n'est point, comme on donnerait la vue à des yeux aveugles ⁴⁶⁷.

Ils le prétendent, en effet.

Or, repris-je, le présent discours montre que chacun possède la faculté d'apprendre et l'organe destiné à cet usage, et que, semblable à des yeux qui ne pourraient se tourner qu'avec le corps tout entier des ténèbres vers la lumière, cet organe doit aussi se détourner avec l'âme tout entière de ce qui naît, jusqu'à ce qu'il devienne capable de supporter la vue de l'être et de ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être; et cela nous l'appelons le bien, n'est-ce pas?

Oui.

L'éducation est donc l'art qui se propose ce but, la conversion de l'âme, et qui recherche les moyens les plus aisés et les plus efficaces de l'opérer; elle ne consiste pas à donner la vue à l'organe de l'âme, puisqu'il l'a déjà; mais comme il est mal tourné et ne regarde pas où il faudrait, elle s'efforce de l'amener dans la bonne direction.

Il le semble, dit-il.

Maintenant, les autres vertus, appelées vertus de l'âme, paraissent bien se rapprocher de celles du corps — car, en réalité, quand on ne les a pas tout d'abord, on les peut acquérir dans la suite par l'habitude et l'exercice ⁴⁶⁸; mais la vertu de science appartient très probablement à quelque chose de plus divin ⁴⁶⁹, qui ne perd jamais sa force, et qui, selon la direction qu'on lui donne, devient utile et avantageux ou inutile et nuisible. N'as-tu pas encore remarqué, au sujet des gens que l'on dit méchants mais habiles, combien perçants sont les yeux de leur misérable petite âme, et avec quelle acuité ils discernent

les objets vers lesquels ils se tournent? Leur âme n'a donc pas une vue faible, mais comme elle est contrainte de servir leur malice, plus sa vue est perçante, plus elle fait de mal.

Cette remarque est tout à fait juste, dit-il.

Et cependant, poursuivis-je, si de pareils naturels étaient émondés dès l'enfance, et que l'on coupât les excroissances de la famille du devenir, comparables à des masses de plomb, qui s'y développent par l'effet de la gourmandise, des plaisirs et des appétits de ce genre, et qui tournent la vue de l'âme vers le bas; si, libérés de ce poids, ils étaient tournés vers la vérité, ces mêmes naturels la verraient avec la plus grande netteté, comme ils voient les objets vers lesquels ils sont maintenant tournés.

C'est vraisemblable, reconnut-il.

Mais quoi! n'est-il pas également vraisemblable, et nécessaire d'après ce que nous avons dit, que ni les gens sans éducation et sans connaissance de la vérité, ni ceux qu'on laisse passer toute leur vie dans l'étude, ne sont propres au gouvernement de la cité, les uns parce qu'ils n'ont aucun but fixe auquel ils puissent rapporter tout ce qu'ils font dans la vie privée ou dans la vie publique, les autres parce qu'ils ne consentiront point à s'en charger, se croyant déjà transportés de leur vivant dans les îles fortunées.

C'est vrai, dit-il.

Il nous incombera donc, à nous fondateurs, d'obliger les meilleurs naturels à se tourner vers cette science que nous avons reconnue tout à l'heure ⁴⁷⁰ comme la plus sublime, à voir le bien et à faire cette ascension; mais, après qu'ils se seront ainsi élevés et auront suffisamment contemplé le bien, gardons-nous de leur permettre ce qu'on leur permet aujourd'hui.

Quoi donc?

De rester là-haut, répondis-je, de refuser de descendre de nouveau parmi les prisonniers et de partager avec eux travaux et honneurs, quel que soit le cas qu'on en doive faire ⁴⁷¹.

Hé quoi ! s'écria-t-il, commettrons-nous à leur égard l'injustice de les forcer à mener une vie misérable, alors qu'ils pourraient jouir d'une condition plus heureuse ?

e Tu oublies encore une fois, mon ami, que la loi ne se préoccupe pas d'assurer un bonheur exceptionnel à une classe de citoyens, mais qu'elle s'efforce de réaliser le bonheur de la cité tout entière, en unissant les citoyens par la persuasion ou la contrainte, et en les amenant à se faire part les uns aux autres des avantages que chaque classe peut apporter à la communauté ; et que, si elle 520 forme de tels hommes dans la cité, ce n'est point pour les laisser libres de se tourner du côté qu'il leur plaît, mais pour les faire concourir à fortifier le lien de l'État.

C'est vrai, dit-il, je l'avais oublié.

Au reste, Glaucon, observe que nous ne serons pas coupables d'injustice envers les philosophes qui se seront formés chez nous, mais que nous aurons de justes raisons à leur donner en les forçant à se charger de la conduite et de la garde des autres. Nous leur dirons en effet :

b « Dans les autres cités, il est naturel que ceux qui sont devenus philosophes ne participent point aux travaux de la vie publique, puisqu'ils se sont formés eux-mêmes, malgré le gouvernement de ces cités ; or il est juste que celui qui se forme soi-même et ne doit sa nourriture à personne, ne veuille en payer le prix à qui que ce soit. Mais vous, nous vous avons formés dans l'intérêt de l'État comme dans le vôtre pour être ce que sont les chefs et les rois dans les ruches ; nous vous avons donné une éducation meilleure et plus parfaite que celle de ces philosophes-là, et vous avons rendus plus capables d'allier le maniement des affaires à l'étude de la philosophie 472. Il faut donc que vous descendiez, chacun à votre tour, dans la commune demeure, et que vous vous accoutumiez aux ténèbres qui y règnent ; lorsque vous vous serez familiarisés avec elles, vous y verrez mille fois mieux que les habitants de ce séjour, et vous connaîtrez la nature de chaque image 473, et de quel objet elle est l'image, parce que vous aurez contemplé en vérité le beau,

le juste et le bien. Ainsi le gouvernement de cette cité qui est la vôtre et la nôtre sera une réalité et non pas un vain songe, comme celui des cités actuelles, où les chefs se battent pour des ombres et se disputent l'autorité, d qu'ils regardent comme un grand bien 474. Voici là-dessus quelle est la vérité : la cité où ceux qui doivent commander sont les moins empressés à rechercher le pouvoir, est la mieux gouvernée et la moins sujette à la sédition, et celle où les chefs sont dans des dispositions contraires se trouve elle-même dans une situation contraire. »

Parfaitement, dit-il.

Eh bien ! crois-tu que nos élèves résisteront à ces raisons et refuseront de prendre part, à tour de rôle, aux labeurs de l'État, tout en passant d'ailleurs ensemble la majeure partie de leur temps dans la région de la pure lumière ?

C'est impossible, répondit-il, car nos prescriptions sont justes et s'adressent à des hommes justes. Mais il est e certain que chacun d'eux ne viendra au pouvoir que par nécessité, contrairement à ce que font aujourd'hui les chefs dans tous les États.

Oui, repris-je, il en est ainsi, mon camarade ; si tu découvres pour ceux qui doivent commander une condi- 521 tion préférable au pouvoir lui-même, il te sera possible d'avoir un État bien gouverné ; car dans cet État seuls commanderont ceux qui sont vraiment riches, non pas d'or, mais de cette richesse dont l'homme a besoin pour être heureux : une vie vertueuse et sage. Par contre, si les mendiants et les gens affamés de biens particuliers viennent aux affaires publiques, persuadés que c'est là qu'il faut en aller prendre, cela ne te sera pas possible ; car on se bat alors pour obtenir le pouvoir, et cette guerre domestique et intestine perd et ceux qui s'y livrent et le reste de la cité 475.

Rien de plus vrai, dit-il.

Or, connais-tu une autre condition que celle du vrai b philosophe pour inspirer le mépris des charges publiques ?

Non, par Zeus.

D'autre part, il ne faut pas que les amoureux du

pouvoir lui fassent la cour, autrement il y aura des luttes entre prétendants rivaux.

Sans doute.

Par conséquent, à qui imposeras-tu la garde de la cité, sinon à ceux qui sont les plus instruits des moyens de bien gouverner un État, et qui ont d'autres honneurs et une condition préférable à celle de l'homme public?

A personne d'autre.

c Veux-tu donc que nous examinions maintenant de quelle manière se formeront des hommes de ce caractère, et comment on les fera monter vers la lumière, comme certains sont montés, dit-on, de l'Hadès au séjour des dieux ⁴⁷⁶?

Comment ne le voudrais-je pas?

Cela ne sera pas, apparemment, un simple tour de palet ⁴⁷⁷; il s'agira d'opérer la conversion de l'âme d'un jour aussi ténébreux que la nuit vers le jour véritable, c'est-à-dire de l'élever jusqu'à l'être; et c'est ce que nous appellerons la vraie philosophie.

Parfaitement.

d Il faut donc examiner quelle est, parmi les sciences, celle qui est propre à produire cet effet.

Sans doute.

Quelle est donc, Glaucon, la science qui attire l'âme de ce qui devient vers ce qui est? Mais, en parlant, ceci me revient à l'esprit: n'avons-nous pas dit que nos philosophes devaient être dans leur jeunesse des athlètes guerriers ⁴⁷⁸?

Si, nous l'avons dit.

Il faut donc que la science que nous cherchons, outre ce premier avantage, en ait encore un autre.

Lequel?

Celui de ne pas être inutile à des hommes de guerre. Assurément il le faut, si la chose est possible.

e Or, c'est par la gymnastique et la musique que nous les avons précédemment formés ⁴⁷⁹.

Oui.

Mais la gymnastique a pour objet ce qui devient et ce

qui meurt, puisque c'est du développement et du dépérissement du corps qu'elle s'occupe.

Evidemment.

Elle n'est donc pas la science que nous cherchons.

Non.

Serait-ce la musique, telle que nous l'avons décrite ⁵²² plus haut?

Mais, répliqua-t-il, elle n'était, s'il t'en souvient, que la contrepartie de la gymnastique, formant les gardiens par l'habitude, et leur communiquant au moyen de l'harmonie un certain accord — et non la science — et une certaine eurythmie au moyen du rythme; et dans les discours ses caractères étaient semblables, qu'il s'agit de discours fabuleux ou véridiques; mais d'étude qui conduisit au but que tu te proposes maintenant, elle n'en comportait aucune ⁴⁸⁰.

Tu me rappelles très exactement ce que nous avons dit; en vérité, elle n'en comportait aucune. Mais alors, excellent Glaucon, quelle sera cette étude? Car les arts nous sont tous apparus comme mécaniques...

Sans doute. Mais quelle autre étude reste-t-il si nous écartons la musique, la gymnastique et les arts?

Eh bien! répondis-je, si nous ne trouvons rien à prendre hors de là, prenons quelque-une de ces études qui s'étendent à tout.

Laquelle?

Par exemple cette étude commune, qui sert à tous les arts, à toutes les opérations de l'esprit et à toutes les sciences, et qui est une des premières auxquelles tout homme doit s'appliquer.

Laquelle? demanda-t-il.

Cette étude vulgaire qui apprend à distinguer un, deux et trois; je veux dire, en un mot, la science des nombres et du calcul; n'est-il pas vrai qu'aucun art, aucune science ne peut s'en passer?

Certes!

Ni, par conséquent, l'art de la guerre?

Il y a grande nécessité.

En vérité, Palamède ⁴⁸¹, chaque fois qu'il apparaît dans les tragédies, nous présente Agamemnon sous les traits d'un fort plaisant général. Ne prétend-il pas en effet, que c'est lui, Palamède, qui, après avoir inventé les nombres, disposa l'armée en ordre de bataille devant Iliou, et fit le dénombrement des vaisseaux et de tout le reste, comme si avant lui rien de cela n'eût été dénombré et qu'Agamemnon, apparemment, ne sût pas combien de pieds il avait, puisqu'il ne savait pas compter. Quel général serait-ce là à ton avis?

Un général singulier, dit-il, si la chose était vraie.

Dès lors, repris-je, nous poserons comme nécessaire au guerrier la science du calcul et des nombres.

Elle lui est tout à fait indispensable s'il veut entendre quelque chose à l'ordonnance d'une armée, ou plutôt s'il veut être homme ⁴⁸².

Maintenant, demandai-je, fais-tu la même remarque que moi au sujet de cette science?

Laquelle?

⁴⁸³ Quelle pourrait bien être une de ces sciences que nous cherchons et qui conduisent naturellement à la pure intelligence; mais personne n'en use comme il faudrait, quoiqu'elle soit parfaitement propre à élever jusqu'à l'être.

Que veux-tu dire?

Je vais t'expliquer ma pensée; ce que je distinguerai comme propre ou non à mener au but dont nous parlons, considère-le avec moi, puis donne ou refuse ton assentiment, afin que nous puissions voir plus clairement si la chose est telle que je l'imagine.

Montre ce dont il s'agit.

Je te montrerai donc, si tu veux bien regarder, que parmi les objets de la sensation les uns n'invitent point l'esprit à l'examen, parce que les sens suffisent à en juger, tandis que les autres l'y invitent instamment, parce que la sensation, à leur sujet, ne donne rien de sain.

Tu parles sans doute des objets vus dans le lointain et des dessins en perspective.

Tu n'as pas du tout compris ce que je veux dire.

De quoi donc veux-tu parler? demanda-t-il.

Par objets ne provoquant point l'examen, répondis-je, j'entends ceux qui ne donnent pas lieu, en même temps, à deux sensations opposées; et je considère ceux qui y donnent lieu comme provoquant l'examen, puisque, qu'on les perçoive de près ou de loin, les sens n'indiquent pas qu'ils soient ceci plutôt que le contraire. Mais tu comprendras plus clairement ce que je veux dire de la manière suivante : voici trois doigts, le pouce, l'index et le majeur ⁴⁸³.

Fort bien, dit-il.

Conçois que je les suppose vus de près; maintenant, fais avec moi cette observation.

Laquelle?

Chacun d'eux nous paraît également un doigt; peu d'importe à cet égard qu'on le voie au milieu ou à l'extrémité, blanc ou noir, gros ou mince, et ainsi du reste. Dans tous ces cas, l'âme de la plupart des hommes n'est pas obligée de demander à l'entendement ce que c'est qu'un doigt, car la vue ne lui a jamais témoigné en même temps qu'un doigt fût autre chose qu'un doigt.

Certes non, dit-il.

Il est donc naturel, repris-je, qu'une pareille sensation n'excite ni ne réveille l'entendement.

C'est naturel.

Mais quoi? la vue discerne-t-elle bien la grandeur et la petitesse des doigts, et à cet égard lui est-il indifférent que l'un d'eux soit au milieu ou à l'extrémité? et n'en est-il pas de même pour le toucher à l'égard de l'épaisseur et de la minceur, de la mollesse et de la dureté? et les données des autres sens ne sont-elles pas pareillement défectueuses? N'est-ce pas ainsi que chacun d'eux procède? D'abord le sens préposé à la perception de ce qui est dur a charge de percevoir aussi ce qui est mou, et il rapporte à l'âme que le même objet lui donne une sensation de dureté et de mollesse.

Il en est ainsi.

Or, n'est-il pas inévitable qu'en de tels cas l'âme soit embarrassée et se demande ce que signifie une sensation qui lui présente une même chose comme dure et comme molle? De même dans la sensation de la légèreté et dans celle de la lourdeur ⁴⁸⁴, que doit-elle entendre par léger et par lourd si l'une lui signale que le lourd est léger, et l'autre que le léger est lourd?

b En effet, dit-il, ce sont là d'étranges témoignages pour l'âme et qui réclament l'examen.

Il est donc naturel, repris-je, que l'âme appelant alors à son secours le raisonnement et l'intelligence tâche de se rendre compte si chacun de ces témoignages porte sur une chose ou sur deux.

Sans doute.

Et si elle juge que ce sont deux choses, chacune d'elles lui paraît une et distincte de l'autre.

Oui.

Si donc chacune lui paraît une, et l'une et l'autre deux, elle les concevra comme séparées; car si elles n'étaient pas séparées elle ne les concevrait pas comme étant deux **c** mais une.

C'est exact.

La vue a perçu, disons-nous, la grandeur et la petitesse non point séparées, mais confondues ensemble, n'est-ce pas?

Oui.

Et pour éclaircir cette confusion, l'entendement est forcé de voir la grandeur et la petitesse non plus confondues, mais séparées, contrairement à ce que faisait la vue.

C'est vrai.

Or, n'est-ce pas de là que nous vient d'abord la pensée de nous demander ce que peuvent être la grandeur et la petitesse ⁴⁸⁵?

Si fait.

Et c'est de la sorte que nous avons défini l'intelligible et le visible.

d Précisément.

Voilà donc ce que je voulais faire entendre tout à l'heure, quand je disais que certains objets invitent l'âme à la réflexion, et que d'autres ne l'y invitent point, distinguant comme propres à l'y inviter ceux qui donnent lieu simultanément à deux sensations contraires, et ceux qui n'y donnent point lieu comme impropres à éveiller l'intelligence.

Je comprends maintenant, dit-il, et je suis de ton avis.

Et le nombre et l'unité, dans quelle classe les ranges-tu?

Je ne sais, répondit-il.

Eh bien! juges-en d'après ce que nous venons de dire. Si l'unité est perçue en elle-même, de façon satisfaisante, par la vue ou par quelque autre sens, elle n'attirera pas **e** notre âme vers l'essence, non plus que le doigt dont nous parlions tout à l'heure; mais si la vue de l'unité offre toujours quelque contradiction, de sorte qu'elle ne paraisse pas plus unité que multiplicité, alors il faudra un juge pour décider; l'âme est forcément embarrassée, et, réveillant en elle l'entendement, elle est contrainte de faire des recherches et de se demander ce que peut être l'unité en soi; c'est ainsi que la perception de l'unité est de celles qui conduisent et tournent l'âme vers la con- **525** templation de l'être.

Certes, dit-il, la vue de l'unité possède ce pouvoir à un très haut degré, car nous voyons la même chose à la fois une et multiple jusqu'à l'infini.

Et s'il en est ainsi de l'unité, poursuivis-je, il en est de même de tout nombre ⁴⁸⁶?

Sans doute.

Or, la logistique et l'arithmétique portent tout entières sur le nombre ⁴⁸⁷?

Certainement.

Ce sont par conséquent des sciences propres à conduire **b** à la vérité.

Oui, éminemment propres.

Elles sont donc, semble-t-il, de celles que nous cherchons, car l'étude en est nécessaire au guerrier pour ranger une armée, et au philosophe pour sortir de la

sphère du devenir et atteindre l'essence, sans quoi il ne serait jamais arithméticien.

C'est vrai dit-il.

Mais notre gardien est à la fois guerrier et philosophe? Sans doute.

Il conviendrait donc, Glaucon, de prescrire cette étude par une loi, et de persuader à ceux qui doivent remplir les plus hautes fonctions publiques de se livrer à la science du calcul, non pas superficiellement, mais jusqu'à ce qu'ils arrivent, par la pure intelligence, à connaître la nature des nombres; et de cultiver cette science non pas pour la faire servir aux ventes et aux achats, comme les négociants et les marchands ⁴⁸⁸, mais pour l'appliquer à la guerre, et pour faciliter la conversion de l'âme du monde de la génération vers la vérité et l'essence.

Très bien dit.

Et j'aperçois maintenant, après avoir parlé de la science des nombres, combien elle est belle et utile, sous bien des rapports, à notre dessein, à condition qu'on l'étudie pour connaître et non pour trafiquer.

Qu'admires-tu donc si fort en elle?

Ce pouvoir, dont je viens de parler, de donner à l'âme un vigoureux élan vers la région supérieure, et de l'obliger à raisonner sur les nombres en eux-mêmes, sans jamais souffrir qu'on introduise dans ses raisonnements des nombres visibles et palpables ⁴⁸⁹. Tu sais en effet ce que font les gens habiles en cette science: si l'on essaie, au cours d'une discussion, de diviser l'unité proprement dite, ils se moquent et n'écoutent pas. Si tu la divises, ils la multiplient d'autant, dans la crainte qu'elle n'apparaisse plus comme une, mais comme un assemblage de parties ⁴⁹⁰.

C'est très vrai, dit-il.

⁵²⁶ Que crois-tu donc, Glaucon, si quelqu'un leur demandait: « Hommes merveilleux, de quels nombres parlez-vous? Où sont ces unités, telles que vous les supposez, toutes égales entre elles, sans la moindre différence, et qui ne sont pas formées de parties? » que crois-tu qu'ils répondraient?

Ils répondraient, je crois, qu'ils parlent de ces nombres qu'on ne peut saisir que par la pensée, et qu'on ne peut manier d'aucune autre façon.

Tu vois ainsi, mon ami, que cette science a l'air de nous être vraiment indispensable, puisqu'il est évident qu'elle oblige l'âme à se servir de la pure intelligence pour atteindre la vérité en soi.

Oui, elle est remarquablement propre à produire cet effet.

Mais n'as-tu pas observé que les calculateurs-nés sont naturellement prompts à comprendre toutes les sciences, pour ainsi dire, et que les esprits lourds, lorsqu'ils ont été exercés et rompus au calcul, même s'ils n'en retirent aucun autre avantage, y gagnent au moins celui d'acquiescer plus de pénétration ⁴⁹¹.

C'est incontestable, dit-il.

Au reste, il serait difficile, je pense, de trouver beaucoup de sciences qui coûtent plus à apprendre et à pratiquer que celle-là.

Certes.

Pour toutes ces raisons, il ne faut pas la négliger, mais y former les meilleurs naturels.

Je suis de ton avis.

Voilà donc, repris-je, une première science adoptée; examinons si cette deuxième, qui s'y rattache, nous convient en quelque manière.

Laquelle? demanda-t-il; est-ce de la géométrie que tu veux parler?

D'elle-même, répondis-je.

En tant qu'elle se rapporte aux opérations de la guerre, il est évident qu'elle nous convient; car pour asseoir un camp, prendre des places fortes, resserrer ou étendre une armée, et lui faire exécuter toutes les manœuvres qui sont d'usage dans les batailles ou dans les marches, le même général se montre autrement supérieur s'il est géomètre que s'il ne l'est pas.

Mais en vérité, répliquai-je, il n'est pas besoin pour cela de beaucoup de géométrie et de calcul. Il faut donc

e examiner si le fort de cette science et ses parties les plus avancées tendent à notre but, qui est de faire voir plus facilement l'idée du bien. Or y tend, disons-nous, tout ce qui force l'âme à se tourner vers le lieu où réside le plus heureux des êtres, que, de toute façon, elle doit contempler.

Tu as raison.

Par conséquent, si la géométrie oblige à contempler l'essence, elle nous convient; si elle s'arrête au devenir, elle ne nous convient pas ⁴⁹².

C'est notre opinion.

527 Or, aucun de ceux qui savent un peu de géométrie ne nous contestera que la nature de cette science est directement opposée au langage qu'emploient ceux qui la pratiquent.

Comment? demanda-t-il.

Ce langage, assurément, est fort ridicule et misérable; car c'est en hommes de pratique, ayant en vue les applications, qu'ils parlent de carrer, de construire sur une ligne, d'ajouter, et qu'ils font sonner d'autres mots semblables, alors que cette science tout entière n'a d'autre objet que la connaissance.

C'est parfaitement vrai.

Ne faut-il donc pas convenir encore de ceci?

De quoi?

Qu'elle a pour objet la connaissance de ce qui est toujours et non de ce qui naît et périt.

Il est aisé d'en convenir, dit-il; la géométrie est en effet la connaissance de ce qui est toujours ⁴⁹³.

Par suite, mon noble ami, elle attire l'âme vers la vérité, et développe en elle cet esprit philosophique qui élève vers les choses d'en haut les regards que nous abaissons à tort vers les choses d'ici-bas.

Oui, elle produit cet effet autant qu'il se peut.

o Il faut donc, autant qu'il se peut, prescrire aux citoyens de ta Callipolis de ne point négliger la géométrie; elle a d'ailleurs des avantages secondaires qui ne sont pas à mépriser.

Lesquels?

Ceux que tu as mentionnés, répondis-je, et qui concernent la guerre; en outre, pour ce qui est de mieux comprendre les autres sciences, nous savons qu'il y a une différence du tout au tout entre celui qui est versé dans la géométrie et celui qui ne l'est pas.

Oui, par Zeus, du tout au tout.

Voilà donc la seconde science que nous prescrirons aux jeunes gens.

Prescrivons-la, dit-il.

Et maintenant l'astronomie sera-t-elle la troisième science? Que t'en semble?

C'est mon avis; car savoir aisément reconnaître le moment du mois et de l'année où l'on se trouve est chose qui intéresse non seulement l'art du laboureur et l'art du pilote, mais encore, et non moins, celui du général.

Tu m'amuses, dis-je; en effet, tu sembles craindre que le vulgaire ne te reproche de prescrire des études inutiles. Or il importe beaucoup, encore que ce soit difficile, de croire que les études dont nous parlons purifient et ravivent en chacun de nous un organe de l'âme gâté et aveuglé e par les autres occupations — organe dont la conservation est mille fois plus précieuse que celle des yeux du corps, puisque c'est par lui seul qu'on aperçoit la vérité. A ceux qui partagent cette opinion tes propos paraîtront extrêmement justes; mais ceux qui n'ont là-dessus aucune lumière trouveront naturellement que ces propos ne signifient rien; car en dehors de l'utilité pratique, ils ne voient dans ces sciences aucun autre avantage digne de mention. Demande-toi donc auquel de ces deux groupes d'auditeurs tu t'adresses; ou bien si ce n'est ni pour les 528 uns ni pour les autres, mais pour toi principalement que tu raisones, sans envier pourtant à un autre le profit qu'il peut tirer de tes raisonnements.

C'est le parti que je choisis, répondit-il : de parler, de questionner et de répondre principalement pour moi.

Reviens alors en arrière, dis-je, car tout à l'heure nous

n'avons pas pris la science qui suit immédiatement la géométrie ⁴⁹⁴.

Comment cela? demanda-t-il.

Après les surfaces nous avons pris les solides déjà en mouvement, avant de nous occuper des solides en eux-mêmes; or l'ordre exige qu'après ce qui est élevé à la seconde puissance on passe à ce qui l'est à la troisième, c'est-à-dire aux cubes et aux objets qui ont de la profondeur.

C'est vrai, dit-il; mais il me semble, Socrate, que cette science n'est pas encore découverte.

Aussi bien, repris-je, cela tient à deux causes : d'abord, aucune cité n'honore ces recherches, et comme elles sont difficiles, on y travaille faiblement; ensuite, les chercheurs ont besoin d'un directeur sans lequel leurs efforts seront vains. Or il est difficile d'en trouver un, et le trouverait-on, dans l'état actuel des choses, ceux qui s'occupent de ces recherches ont trop de présomption pour lui obéir. Mais si une cité tout entière coopérait avec ce directeur et honorait cette science, ils obéiraient, et les questions que pose cette dernière, étudiées avec suite et vigueur, seraient élucidées, puisque même à présent, méprisée du vulgaire, tronquée par des chercheurs qui ne se rendent pas compte de son utilité ⁴⁹⁵, en dépit de tous ces obstacles, et par la seule force du charme qu'elle exerce, elle fait des progrès; aussi n'est-il pas surprenant qu'elle en soit au point où nous la voyons ⁴⁹⁶.

Certes, dit-il, elle exerce un charme extraordinaire. Mais explique-moi plus clairement ce que tu disais tout à l'heure. Tu mettais d'abord la science des surfaces ou géométrie.

Oui.

Et l'astronomie immédiatement après; puis, tu es revenu sur tes pas.

C'est que, dans ma hâte d'exposer rapidement tout cela, je recule au lieu d'avancer. En effet, après la géométrie, vient la science qui étudie la dimension de profondeur; mais comme elle n'a encore donné lieu qu'à des

recherches ridicules, je l'ai laissée pour passer à l'astronomie, c'est-à-dire au mouvement des solides.

C'est exact.

Plaçons donc l'astronomie au quatrième rang, en supposant que la science que nous laissons à présent de côté se constituera quand la cité s'en occupera.

C'est vraisemblable, dit-il. Mais comme tu m'as reproché tout à l'heure de faire un éloge maladroit de l'astronomie, je vais la louer maintenant d'une manière conforme au point de vue sous lequel tu l'envisages. Il est, ⁵²⁹ ce me semble, évident pour tout le monde qu'elle oblige l'âme à regarder en haut et à passer des choses d'ici-bas aux choses du ciel.

Peut-être, répliquai-je, est-ce évident pour tout le monde sauf pour moi; car je n'en juge pas ainsi.

Et comment en juges-tu? demanda-t-il.

De la façon dont la traitent ceux qui prétendent l'ériger en philosophie, elle fait, à mon avis, regarder en bas.

Comment l'entends-tu?

Ma foi! elle ne manque pas d'audace ⁴⁹⁷ ta conception de l'étude des choses d'en haut! Tu as l'air de croire qu'un homme qui regarderait les ornements d'un plafond, la tête penchée en arrière, et y distinguerait quelque chose, userait, ce faisant, de sa raison et non de ses yeux! Peut-être, après tout, est-ce toi qui en juges bien et moi sottement; mais je ne puis reconnaître d'autre science qui fasse regarder en haut que celle qui a pour objet l'être et l'invisible; et si quelqu'un tente d'étudier une chose sensible en regardant en haut, bouche béante, ou en bas, bouche close, j'affirme qu'il n'apprendra jamais — car la science ne comporte rien de sensible — et que son âme ne regarde pas en haut mais en bas, étudiait-il couché à la renverse sur terre ou flottant sur le dos en mer ⁴⁹⁸!

Tu as raison de me reprendre; je n'ai que ce que je mérite. Mais comment disais-tu qu'il fallait réformer l'étude de l'astronomie pour la rendre utile à notre dessein?

Voici, dis-je. On doit considérer les ornements du ciel comme les plus beaux et les plus parfaits des objets de

d leur ordre, mais, puisqu'ils appartiennent au monde visible, ils sont bien inférieurs aux vrais ornements, aux mouvements selon lesquels la pure vitesse et la pure lenteur, dans le vrai nombre et toutes les vraies figures, se meuvent en relation l'une avec l'autre, et meuvent ce qui est en elles ⁴⁹⁹; or ces choses sont perçues par l'intelligence et la pensée discursive et non par la vue; ou peut-être crois-tu le contraire?

Nullement.

Il faut donc, poursuivis-je, se servir des ornements du ciel ainsi que de modèles dans l'étude de ces choses invisibles, comme on ferait si l'on trouvait des dessins tracés e et exécutés avec une habileté incomparable par Dédale ou par quelque autre artiste ou peintre : en les voyant, un géomètre estimerait que ce sont des chefs-d'œuvre de fini, mais il trouverait ridicule de les étudier sérieusement dans le propos d'y saisir la vérité sur les rapports des ⁵⁰⁰ quantités égales, doubles ou autres.

En effet, ce serait ridicule.

Et le véritable astronome, ne crois-tu pas qu'il éprouvera le même sentiment en considérant les mouvements des astres? Il pensera que le ciel et ce qu'il renferme ont été disposés par leur créateur avec toute la beauté qu'on peut mettre en de pareils ouvrages; mais quant aux rapports du jour à la nuit, du jour et de la nuit aux mois, des mois à l'année, et des autres astres au soleil, b à la lune et à eux-mêmes, ne trouvera-t-il pas qu'il est absurde de croire que ces rapports soient toujours les mêmes et ne varient jamais — alors qu'ils sont corporels et visibles — et de chercher par tous les moyens à y saisir la vérité ⁵⁰⁰?

C'est mon avis, dit-il, maintenant que je viens de t'entendre.

Donc, repris-je, nous étudierons l'astronomie comme la géométrie, à l'aide de problèmes, et nous laisserons les c phénomènes du ciel, si nous voulons saisir vraiment cette science, et rendre utile la partie intelligente de notre âme, d'inutile qu'elle était auparavant.

Certes, dit-il, tu prescris là aux astronomes une tâche maintes fois plus difficile que celle qu'ils font aujourd'hui!

Et je pense, ajoutai-je, que nous prescrirons la même méthode pour les autres sciences, si nous sommes de bons législateurs. Mais pourrais-tu me rappeler encore quelque science qui convienne à notre dessein?

Non, du moins pas sur-le-champ.

Cependant le mouvement ne présente pas qu'une seule forme : il en a plusieurs, ce me semble. Un savant pour- d rait peut-être les énumérer toutes; mais il en est deux que nous connaissons.

Lesquelles?

Outre celle que nous venons de mentionner, une autre qui lui répond ⁵⁰¹.

Quelle?

Il semble, répondis-je, que comme les yeux ont été formés pour l'astronomie, les oreilles l'ont été pour le mouvement harmonique, et que ces sciences sont sœurs, comme l'affirment les Pythagoriciens, et comme nous, Glaucon, nous l'admettons, n'est-ce pas ⁵⁰²?

Oui.

Comme l'affaire est d'importance, nous prendrons leur e opinion sur ce point et sur d'autres encore, s'il y a lieu; mais, dans tous les cas, nous garderons notre principe.

Lequel?

Celui de veiller à ce que nos élèves n'entreprennent point d'étude en ce genre qui resterait imparfaite, et n'aboutirait pas au terme où doivent aboutir toutes nos connaissances, comme nous le disions tantôt au sujet de l'astronomie. Ne sais-tu pas que les musiciens ne traitent pas mieux l'harmonie? S'appliquant à mesurer les accords ⁵⁰³ et les tons perçus par l'oreille, ils font, comme les astronomes, un travail inutile ⁵⁰³.

Et par les dieux! s'écria-t-il, c'est de façon ridicule qu'ils parlent de « fréquences » ⁵⁰⁴ et tendent l'oreille comme s'ils pourchassaient un son dans le voisinage ⁵⁰⁵; les uns prétendent qu'entre deux notes ils en perçoivent une intermédiaire, que c'est le plus petit intervalle et qu'il

faut le prendre comme mesure ⁵⁰⁶; les autres soutiennent au contraire qu'il est semblable aux sons précédents; **b** mais les uns et les autres font passer l'oreille avant l'esprit.

Tu parles, dis-je, de ces braves musiciens qui persécutent et torturent les cordes en les tordant sur les chevilles. Je pourrais pousser plus loin la description, et parler des coups d'archet qu'ils leur donnent, des accusations dont ils les chargent, des dénégations et de la jactance des cordes ⁵⁰⁷; mais je la laisse et je déclare que ce n'est pas d'eux que je veux parler, mais de ceux que nous nous proposons tout à l'heure d'interroger sur l'harmonie; car ils font la même chose que les astro- **c** nomes : ils cherchent des nombres dans les accords perçus par l'oreille, mais ils ne s'élèvent pas jusqu'aux problèmes, qui consistent à se demander quels sont les nombres harmoniques et ceux qui ne le sont pas, et d'où vient entre eux cette différence.

Tu parles là, dit-il, d'une recherche sublime.

Elle est utile en tout cas pour découvrir le beau et le bien; mais poursuivie dans un autre but, elle est inutile.

Il le semble, approuva-t-il.

Je pense, repris-je, que si l'étude de toutes les sciences **d** que nous venons de parcourir ⁵⁰⁸ aboutit à la découverte des rapports et de la parenté qu'elles ont entre elles, et montre la nature du lien qui les unit, cette étude nous aidera à atteindre le but que nous nous proposons, et notre peine ne sera point perdue; sinon, nous aurons peiné sans profit.

J'en augure de même; mais tu parles là d'un bien long travail, Socrate.

Veux-tu dire le travail du prélude, ou quel autre? Ne savons-nous que toutes ces études ne sont que le prélude de l'air même qu'il faut apprendre? Car certes, les habiles **e** en ces sciences ne sont pas, à ton avis, des dialecticiens.

Non, par Zeus! dit-il, à l'exception d'un très petit nombre parmi ceux que j'ai rencontrés.

Mais, demandai-je, crois-tu que des gens qui ne sont

pas capables de donner ou d'entendre raison puissent jamais connaître ce que nous disons qu'il faut savoir?

Je ne le crois pas non plus, répondit-il.

Eh bien! Glaucon, repris-je, n'est-ce pas enfin cet air ⁵³² même que la dialectique exécute? Il est intelligible, mais la puissance de la vue l'imite, qui, nous l'avons dit, essaie d'abord de regarder les êtres vivants, puis les astres, et enfin le soleil lui-même. Ainsi lorsqu'un homme essaie, par la dialectique, sans l'aide d'aucun sens, mais au moyen de la raison, d'atteindre à l'essence de chaque chose, et qu'il ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la seule intelligence l'essence du bien, il parvient au terme **b** de l'intelligible, comme l'autre, tout à l'heure, parvenait au terme du visible.

Assurément.

Mais quoi? n'est-ce pas là ce que tu appelles la marche dialectique?

Sans doute.

Rappelle-toi, poursuivis-je, l'homme de la caverne : sa délivrance des chaînes, sa conversion des ombres vers les figures artificielles et la clarté qui les projette, sa montée du souterrain vers le soleil, et là, l'impuissance où il est encore de regarder les animaux, les plantes et la lumière du soleil, qui l'oblige à contempler dans les eaux leurs images divines et les ombres des êtres **c** réels, mais non plus les ombres projetées par une lumière qui, comparée avec le soleil, n'est elle-même qu'une image — voilà précisément les effets de l'étude des sciences que nous venons de parcourir : elle élève la partie la plus noble de l'âme jusqu'à la contemplation du plus excellent de tous les êtres, comme tout à l'heure nous venons de voir le plus perçant des organes du corps s'élever à la contemplation de ce qu'il y a de plus lumineux dans le monde matériel et visible. **d**

Je l'admets ainsi, dit-il, quoique assurément ce me semble difficile à admettre; mais, d'un autre côté, ce me semble, aussi, difficile à rejeter. Cependant — comme il s'agit de choses dont nous n'avons pas à nous entretenir

aujourd'hui seulement, mais sur lesquelles il nous faudra revenir plusieurs fois — supposons qu'il en est comme tu dis, passons à l'air lui-même, et étudions-le de la même façon que le prélude. Dis-nous donc quel est le caractère de la puissance dialectique, en combien d'espèces elle se divise, et quels sont les chemins qu'elle suit⁵⁰⁹; car ces chemins conduisent, apparemment, à un point où le voyageur trouve le repos des fatigues de la route et le terme de sa course.

Tu ne serais plus, mon cher Glaucon, capable de me suivre — car, pour moi, la bonne volonté ne me ferait nullement défaut; seulement ce ne serait plus l'image de ce dont nous parlons que tu verrais, mais la réalité elle-même, ou du moins telle qu'elle m'apparaît. Qu'elle soit vraiment telle ou non, ce n'est pas le moment de l'affirmer, mais qu'il existe quelque chose d'approchant, on peut l'assurer n'est-ce pas?

Certes!

Et aussi que la puissance dialectique peut seule le découvrir à un esprit versé dans les sciences que nous venons de parcourir, mais que, par toute autre voie, c'est impossible.

Cela aussi mérite d'être affirmé.

Au moins, repris-je, il est un point que personne ne nous contestera⁵¹⁰ : c'est qu'il existe une autre méthode (en dehors de celles que nous venons de parcourir⁵¹¹) qui essaie de saisir scientifiquement l'essence de chaque chose. La plupart des arts ne s'occupent que des désirs des hommes et de leurs goûts, et sont tout entiers tournés vers la production et la fabrication, ou l'entretien des objets naturels et fabriqués. Quant à ceux qui font exception, et qui, avons-nous dit, saisissent quelque chose de l'essence — la géométrie et les arts qui viennent à sa suite — nous voyons qu'ils ne connaissent l'être qu'en songe, et qu'il leur sera impossible d'en avoir une vision réelle tant qu'ils considéreront les hypothèses dont ils se servent comme intangibles, faute de pouvoir en rendre raison. En effet, quand on prend pour principe

une chose que l'on ne connaît pas, et que l'on compose les conclusions et les propositions intermédiaires d'éléments inconnus, le moyen que pareil accord fasse jamais une science?

Il n'en est aucun, répondit-il.

La méthode dialectique est donc la seule qui, rejetant les hypothèses, s'élève jusqu'au principe même pour établir solidement ses conclusions, et qui, vraiment, tire à peu à peu l'œil de l'âme de la fange grossière où il est plongé⁵¹² et l'élève vers la région supérieure, en prenant comme auxiliaires et comme aides pour cette conversion les arts que nous avons énumérés. Nous leur avons donné à plusieurs reprises le nom de sciences pour nous conformer à l'usage; mais ils devraient porter un autre nom, qui impliquerait plus de clarté que celui d'opinion, et plus d'obscurité que celui de science — nous nous sommes servis quelque part, plus haut⁵¹³, de celui de connaissance discursive. Mais il ne s'agit pas, ce me semble, de disputer sur les noms quand on a à examiner des questions aussi importantes que celles que nous nous sommes proposées.

Certes non! dit-il⁵¹⁴.

Il suffira donc, repris-je, comme précédemment, d'appeler science la première division de la connaissance, pensée discursive la seconde, foi la troisième, et imagination la quatrième; de comprendre ces deux dernières sous le nom d'opinion, et les deux premières sous celui d'intelligence, l'opinion ayant pour objet la génération, et l'intelligence l'essence; et d'ajouter que ce qu'est l'essence par rapport à la génération, l'intelligence l'est par rapport à l'opinion, la science par rapport à la foi, et la connaissance discursive par rapport à l'imagination⁵¹⁵. Quant à la correspondance des objets auxquels s'appliquent ces relations, et à la division en deux de chaque sphère, celle de l'opinion et celle de l'intelligible, laissons cela, Glaucon, afin de ne pas nous jeter dans des discussions beaucoup plus longues que celles dont nous sommes sortis.

b Pour ma part, j'adhère à ce que tu as dit, dans la mesure où je suis capable de te suivre.

Appelles-tu aussi dialecticien celui qui rend raison de l'essence de chaque chose? et celui qui ne le peut faire, ne diras-tu pas qu'il a d'autant moins l'intelligence d'une chose qu'il est plus incapable d'en rendre raison à lui-même et aux autres?

Comment pourrais-je refuser de le dire?

Il en est de même du bien. Qu'un homme ne puisse, en la séparant de toutes les autres, définir l'idée du bien, et, c comme dans un combat, se frayer un passage à travers toutes les objections, ayant à cœur de fonder ses preuves non sur l'apparence, mais sur l'essence; qu'il ne puisse avancer à travers tous ces obstacles par la force d'une logique infaillible : ne diras-tu pas d'un tel homme qu'il ne connaît ni le bien en soi, ni aucun autre bien, mais que, s'il saisit quelque fantôme du bien, c'est par l'opinion et non par la science qu'il le saisit, qu'il passe sa vie présente en état de rêve et de somnolence, et qu'avant d s'éveiller ici-bas il ira chez Hadès dormir de son dernier sommeil?

Par Zeus! je dirai tout cela, et avec force.

Mais si un jour tu devais élever effectivement ces enfants, que tu élèves et que tu formes en imagination, tu ne leur permettrais pas, je pense, s'ils étaient dépourvus de raison, comme les lignes irrationnelles ⁵¹⁶, de gouverner la cité et de trancher les plus importantes questions?

Non, en effet, dit-il.

Tu leur prescriras donc de s'appliquer particulièrement à recevoir cette éducation qui doit les rendre capables d'interroger et de répondre de la manière la plus savante possible.

e Je le leur prescrirai, dit-il, de concert avec toi.

Ainsi, repris-je, tu crois que la dialectique est en quelque sorte le couronnement suprême de nos études, qu'il n'en est point d'autre qu'on soit en droit de placer au-dessus, et qu'enfin nous en avons fini avec les sciences ⁵³⁵ qu'il faut apprendre.

Oui, répondit-il.

Il te reste maintenant à régler quels sont ceux à qui nous ferons part de ces études, et de quelle manière.

Évidemment.

Te rappelles-tu le premier choix que nous avons fait des chefs ⁵¹⁷, et quels sont ceux que nous avons élus?

Comment non? dit-il.

Eh bien! sois assuré qu'il faut choisir des hommes de même nature, c'est-à-dire qu'il faut préférer les plus fermes, les plus courageux, et autant qu'il se peut, les plus beaux. En outre, il faut chercher non seulement b des caractères nobles et forts, mais encore des dispositions appropriées à l'éducation que nous voulons leur donner.

Précise quelles sont ces dispositions.

Il leur faut, bienheureux ami, de la pénétration pour les sciences et de la facilité à apprendre; car l'âme se rebute bien plutôt dans les fortes études que dans les exercices gymnastiques : la peine lui est plus sensible parce qu'elle n'est que pour elle seule, et que le corps ne la partage point.

C'est vrai, dit-il.

Il faut donc que l'homme que nous cherchons ait de la mémoire, une constance inébranlable, et l'amour de c toute espèce de travail. Autrement crois-tu qu'il consentirait à s'imposer, en plus des travaux du corps, tant d'études et d'exercices?

Il n'y consentira, répondit-il, que s'il est heureusement doué sous tous les rapports.

La faute que l'on commet aujourd'hui, repris-je, et qui est cause du mépris qui retombe sur la philosophie, tient, comme nous l'avons dit précédemment, à ce que l'on s'adonne à cette étude sans en être digne; en effet, il ne faudrait point que l'abondent des talents bâtards, mais seulement des talents authentiques.

Comment l'entends-tu? demanda-t-il.

D'abord, celui qui veut s'y appliquer ne doit pas être d boiteux dans son amour pour le travail, c'est-à-dire laborieux pour une moitié de la tâche, et paresseux pour

l'autre, ce qui est le cas de l'homme qui aime la gymnastique, la chasse, et se livre avec zèle à tous les travaux corporels, mais n'a par ailleurs aucun goût pour l'étude, la conversation, la recherche, et déteste tout travail de ce genre. Est boiteux aussi celui dont l'amour pour le travail se porte du côté opposé.

Rien n'est plus vrai.

Et de même, par rapport à la vérité, ne regarderons-nous pas comme estropiée l'âme qui, haïssant le mensonge volontaire et ne pouvant le souffrir sans répugnance en elle-même, ni sans indignation chez les autres, admet aisément le mensonge involontaire, et qui, prise en flagrant délit d'ignorance ne s'indigne point contre elle-même, mais se vautre dans cette ignorance comme un pourceau dans la fange ⁵¹⁸.

⁵³⁶ Si fait, dit-il.

Et relativement à la tempérance, poursuivis-je, au courage, à la grandeur d'âme et à toutes les parties de la vertu, il ne faut pas mettre moins d'attention à discerner le sujet bâtard du sujet bien né. Faute de savoir les distinguer, les particuliers et les États ne s'aperçoivent pas qu'ils prennent — chaque fois qu'il leur arrive d'avoir recours à des offices de ce genre — ceux-là comme amis, ceux-ci comme chefs, des gens boiteux et bâtards.

Ce n'est que trop ordinaire.

Prenons donc soigneusement nos précautions contre toutes ces erreurs. Si nous n'appliquons à des études et à des exercices de cette importance que des hommes bien conformés de corps et d'âme, la justice elle-même n'aura aucun reproche à nous faire, et nous maintiendrons l'État et la constitution; mais si nous appliquons à ces travaux des sujets indignes, c'est le contraire qui arrivera, et nous couvrirons la philosophie d'un ridicule encore plus grand.

Ce serait vraiment honteux, dit-il.

Sans doute, mais il me semble qu'en ce moment moi aussi je me rends ridicule ⁵¹⁹.

En quoi? demanda-t-il.

J'oubliais que nous nous livrons à un simple jeu, et j'ai un peu trop élevé le ton. Mais en parlant, j'ai jeté les yeux sur la philosophie, et, la voyant bafouée d'une manière indigne, je crois que je me suis emporté, presque mis en colère, et que j'ai parlé contre les coupables avec trop de vivacité.

Non, par Zeus! dit-il, ce n'est pas l'avis de ton auditeur.

Mais c'est celui de l'orateur, répliquai-je. Quoiqu'il en soit, n'oublions pas que, dans notre premier choix, nous avons élu des vieillards, et qu'ici ce ne sera pas possible; car il ne faut pas croire Solon ⁵²⁰ lorsqu'il dit qu'un vieillard peut apprendre beaucoup de choses: il est moins capable d'apprendre que de courir; les grands et les multiples travaux sont l'affaire des jeunes gens.

Nécessairement.

L'arithmétique, la géométrie, et toutes les sciences qui doivent servir de préparation à la dialectique, seront donc enseignées à nos élèves dès l'enfance, mais cet enseignement sera donné sous une forme exempte de contrainte ⁵²¹.

Pourquoi donc?

Parce que l'homme libre ne doit rien apprendre en esclave; en effet, que les exercices corporels soient pratiqués par contrainte, le corps ne s'en trouve pas plus mal, mais les leçons qu'on fait entrer de force dans l'âme n'y demeurent point.

C'est vrai.

Ainsi donc, excellent homme, n'use pas de violence dans l'éducation des enfants, mais fais en sorte qu'ils s'instruisent en jouant: tu pourras par là mieux discerner les dispositions naturelles de chacun.

Ces propos sont raisonnables.

Te souviens-tu, demandai-je, de ce que nous avons dit plus haut: qu'il fallait conduire les enfants à la guerre sur des chevaux, en spectateurs, et, lorsqu'on le pourrait sans danger, les approcher de la mêlée et leur faire goûter le sang, comme aux jeunes chiens?

Je m'en souviens, répondit-il.

Dans tous ces travaux, repris-je, ces études et ces alarmes, celui qui se montrera constamment le plus agile, tu le mettras dans un groupe à part.

b A quel âge?

Quand ils quitteront le cours obligatoire d'exercices gymniques; car ce temps d'exercices, qui sera de deux à trois années⁵²², ne pourra être employé à autre chose, la fatigue et le sommeil étant ennemis de l'étude; d'ailleurs, l'une des épreuves, et non la moindre, consistera à observer comment chacun se comporte dans les exercices gymniques.

Certainement, dit-il.

Après ce temps, ceux que l'on aura choisis parmi les jeunes gens parvenus à leur vingtième année obtiendront des distinctions plus honorables que les autres, et on c leur présentera réunies ensemble les sciences qu'ils ont étudiées sans ordre dans leur enfance, afin qu'ils embrassent d'un coup d'œil les rapports de ces sciences entre elles et à la nature de l'être.

Seule en effet, dit-il, une telle connaissance se fixe solidement dans l'âme où elle entre.

Elle offre aussi un excellent moyen de distinguer l'esprit propre à la dialectique de celui qui ne l'est pas : l'esprit synoptique est dialecticien, les autres ne le sont pas.

Je suis de ton avis.

C'est donc une chose qu'il te faudra examiner, repris-je, d et ceux qui, avec les meilleures dispositions en ce sens, seront solides dans les sciences, solides à la guerre, et dans les autres travaux prescrits par la loi, ceux-là, quand ils finiront leur trentième année, tu les tireras du nombre des jeunes gens déjà choisis pour leur accorder de plus grands honneurs, et rechercher, en les éprouvant par la dialectique, quels sont ceux qui, sans l'aide des yeux ni d'aucun autre sens, peuvent s'élever jusqu'à l'être même, par la seule force de la vérité; et c'est là une tâche qui réclame beaucoup d'attention, mon camarade. Pourquoi? demanda-t-il.

Ne remarques-tu pas, répondis-je, le mal qui atteint e la dialectique de nos jours, et les progrès qu'il fait⁵²³? Quel mal?

Ceux qui s'y livrent, dis-je, sont pleins de désordre. C'est bien vrai.

Mais crois-tu qu'il y ait là quelque chose de surprenant, et ne les excuses-tu pas?

Par où sont-ils excusables?

Ils sont dans le cas, expliquai-je, d'un enfant supposé qui, élevé au sein des richesses, dans une nombreuse et 538 noble famille, au milieu d'une foule de flatteurs, s'apercevrait, étant devenu homme, qu'il n'est pas le fils de ceux qui se disent ses parents, sans pouvoir retrouver ses parents véritables. Peux-tu deviner les sentiments qu'il éprouverait à l'égard de ses flatteurs et de ses prétendus parents, avant qu'il eût connaissance de sa supposition, et après qu'il en serait instruit? Ou veux-tu écouter ma prédiction là-dessus?

Je veux bien, dit-il.

Je prévois donc qu'il aura d'abord plus de respect pour son père, sa mère et ses parents supposés que pour b ses flatteurs, qu'il les négligera moins s'ils se trouvent dans le besoin, qu'il sera moins disposé à leur manquer en paroles et en actions, qu'il leur désobéira moins, sur l'essentiel, qu'à ses flatteurs, aussi longtemps qu'il ignorera la vérité.

C'est probable, dit-il.

Mais quand il connaîtra la vérité, je prévois que son respect et ses attentions diminueront pour ses parents et augmenteront pour ses flatteurs, qu'il obéira à ces derniers bien mieux qu'auparavant, réglera sa conduite c d'après leurs conseils, et vivra ouvertement en leur compagnie, tandis que de son père et de ses parents supposés il ne se souciera nullement, à moins qu'il ne soit d'un très bon naturel.

Tout se passera comme tu dis; mais comment cette comparaison s'applique-t-elle à ceux qui se livrent à la dialectique?

Voici. Nous avons dès l'enfance des maximes sur la justice et l'honnêteté : nous avons été formés par elles comme par des parents; nous leur obéissons et nous les respectons.

En effet.

d Or il y a, opposées à ces maximes, des pratiques séduisantes qui flattent notre âme et l'attirent à elles, mais ne persuadent pas les hommes tant soit peu sages, lesquels honorent les maximes paternelles et leur obéissent.

C'est vrai.

Eh bien! qu'on vienne demander à un homme ainsi disposé : qu'est-ce que l'honnête? Quand il aura répondu ce qu'il a appris du législateur, qu'on le réfute à plusieurs reprises et de plusieurs manières, qu'on le réduise à penser e que ce qu'il tient pour tel n'est pas plus honnête que déshonnête; qu'on en fasse autant pour le juste, le bon, et tous les principes qu'il honore le plus; après cela, comment, dis-moi, se comportera-t-il à leur égard sous le rapport du respect et de la soumission?

Nécessairement, il ne les respectera ni ne leur obéira plus de la même manière ⁵²⁴.

Mais, repris-je, quand il ne croira plus, comme auparavant, que ces principes soient dignes de respect et apparentés à son âme, sans avoir cependant découvert les ⁵²⁹vrais principes, se peut-il qu'il en vienne à un autre genre de vie que celui qui le flatte?

Non, cela ne se peut, répondit-il.

On le verra donc, je pense, devenir rebelle aux lois, de soumis qu'il était.

Nécessairement.

Dès lors, il n'y a rien que de naturel dans ce qui arrive aux personnes qui s'appliquent ainsi à la dialectique, et comme je le disais tout à l'heure, elles méritent qu'on leur pardonne.

Et qu'on les plaigne, ajouta-t-il.

Afin de ne pas exposer à cette pitié tes hommes de trente ans, ne faut-il pas prendre toutes les précautions possibles avant de les appliquer à la dialectique?

Si, certes, dit-il.

Or, n'est-ce pas une importante précaution de les empêcher de goûter à la dialectique tant qu'ils sont jeunes? b Tu as dû remarquer, je pense, que les adolescents, lorsqu'ils ont une fois goûté à la dialectique, en abusent et en font un jeu, qu'ils s'en servent pour contredire sans cesse, et qu'imitant ceux qui les réfutent, ils réfutent les autres à leur tour, et prennent plaisir, comme de jeunes chiens, à tirailler et à déchirer par le raisonnement tous ceux qui les approchent ⁵²⁵.

Oui, ils y prennent un merveilleux plaisir.

Après avoir maintes fois réfuté les autres, et été maintes fois réfutés eux-mêmes, ils en arrivent vite à ne plus c rien croire du tout de ce qu'ils croyaient auparavant; et par là eux-mêmes et la philosophie tout entière se trouvent discrédités dans l'opinion publique.

Rien de plus vrai.

Mais un homme plus âgé ne voudra point tomber dans une pareille manie; il imitera celui qui veut discuter et rechercher la vérité plutôt que celui qui s'amuse et contredit pour le plaisir; il sera lui-même plus mesuré et d rendra la profession philosophique plus honorable au lieu de la rabaisser.

C'est exact, dit-il.

Et n'était-ce pas le même esprit de précaution qui nous faisait dire précédemment qu'on ne devait admettre aux exercices de la dialectique que des naturels ordonnés et fermes, et qu'il ne fallait pas, comme aujourd'hui, en laisser approcher le premier venu, qui n'y apporte aucune disposition.

Si, répondit-il.

Donc, l'étude de la dialectique, si l'on s'y livre sans relâche et avec ardeur, à l'exclusion de tout autre travail, comme on faisait pour les exercices du corps, ne demandera guère que le double des années consacrées à ceux-ci.

Veux-tu dire six ou quatre ans? demanda-t-il.

e Peu importe, dis-je, mets cinq ans. Après quoi tu les feras de nouveau descendre dans la caverne, et tu les

obligeras à remplir les emplois militaires et toutes les fonctions propres aux jeunes gens, afin que, pour ce qui est de l'expérience, ils ne soient pas en retard sur les autres. Et tu les éprouveras dans l'exercice de ces fonctions pour voir si, tirés de tous côtés par la tentation, ⁵⁴⁰ ils restent fermes ou se laissent ébranler.

Et quel temps fixes-tu pour cela?

Quinze ans, répondis-je. Et lorsqu'ils auront atteint l'âge de cinquante ans ⁵²⁶, ceux qui seront sortis sains et saufs de ces épreuves, et se seront distingués en tout et de toute manière, dans leur conduite et dans les sciences, devront être menés au terme, et contraints d'élever la partie brillante de leur âme vers l'être qui dispense la lumière à toutes choses; et quand ils auront contemplé le bien en soi, ils s'en serviront comme d'un modèle ^b pour régler la cité, les particuliers et leur propre personne, chacun à son tour, pendant le reste de leur vie; ils passeront la plus grande partie de leur temps dans l'étude de la philosophie, mais quand leur tour viendra, ils accepteront de peiner aux tâches d'administration et de gouvernement par amour pour la cité, y voyant non pas une noble occupation, mais un devoir indispensable; et ainsi, après avoir formé sans cesse des hommes qui leur ressemblent, pour leur laisser la garde de l'État, ils iront habiter les îles des Bienheureux. La cité leur consacra des ^c monuments et des sacrifices publics, à titre de démons, si la Pythie le permet, sinon, à titre d'âmes bienheureuses et divines.

Ils sont tout à fait beaux, Socrate, s'écria-t-il, les gouvernants que tu viens de façonner comme un sculpteur!

Et les gouvernantes aussi, Glaucon, ajoutai-je; car ne crois pas que ce que j'ai dit s'applique aux hommes plutôt qu'aux femmes — j'entends à celles qui auront des aptitudes naturelles suffisantes.

Tu as raison, avoua-t-il, si tout doit être égal et commun entre elles et les hommes, comme nous l'avons établi ⁵²⁷.

^d Eh bien! repris-je, m'accordez-vous maintenant que nos projets concernant l'État et la constitution ne sont

pas de simples souhaits; que la réalisation en est difficile, mais possible d'une certaine manière, et non pas autrement qu'il a été dit, à savoir lorsque les vrais philosophes — soit plusieurs soit un seul ⁵²⁸ — devenus les maîtres d'un État, mépriseront les honneurs qu'on recherche aujourd'hui, les considérant comme indignes d'un homme libre et dépourvus de toute valeur, feront au contraire le plus grand cas du devoir et des honneurs qui en sont la récompense et, regardant la justice comme ^e la chose la plus importante et la plus nécessaire, la servant et travaillant à son développement, organiseront leur cité conformément à ses lois?

Comment? demanda-t-il.

Tous ceux, répondis-je, qui dans la cité auront dépassé l'âge de dix ans, ils les relégueront aux champs, et, ayant ⁵⁴¹ soustrait les enfants à l'influence des mœurs actuelles, qui sont celles des parents, ils les élèveront selon leurs propres mœurs et leurs propres principes, qui sont ceux que nous avons exposés tout à l'heure. Ne sera-ce pas le moyen le plus rapide et le plus aisé ⁵²⁹ d'établir un État doté de la constitution dont nous avons parlé, de le rendre heureux, et d'assurer les plus grands avantages au peuple chez lequel il se sera formé?

Si, certainement; et il me semble, Socrate, que tu as ^b bien montré comment il se réalisera, s'il doit un jour se réaliser.

N'en avons-nous pas dit assez sur cet État et sur l'homme qui lui ressemble? Il est en effet facile de voir quel doit être cet homme selon nos principes.

Oui, approuva-t-il, et comme tu dis ce sujet me paraît épuisé ⁵³⁰.

Platonī propriū, ubi loquitur de vera rerum οὐσία ... Ceterum τὸ μὴ ὄν hoc loco dicitur id, quod omnino non est. Nam alias Philosophus etiam res corporeas τὸ μὴ ὄν vocat, quatenus iis vera illa idearum οὐσία tribui non possit (Stallbaum, p. 397). »

348. δύναμις ne saurait être traduit ici par *faculté*, comme l'ont fait certains, ce mot ayant un sens trop spécial dans le langage philosophique moderne.

349. διορίζομαι παρ' ἑμαυτῶ. — Il s'agit de distinctions subjectives; en effet, suivant que l'on considère dans un groupe de choses tel ou tel attribut, on est amené à établir entre ces choses telle ou telle division différente.

350. Toute proposition portant sur le pur néant n'a aucun sens, et, par suite, ne saurait être regardée comme une opinion. L'objet de l'opinion, bien qu'il puisse enfermer de nombreuses contradictions, est toujours *positif*. Voy. Bosanquet, *op. cit.*, p. 212.

351. Cf. ce passage du discours de Socrate dans le *Banquet* (211 a) : « οὐ (τὸ αὐτὸ καλόν) τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μὲν, τότε δ' οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν. » « Le beau en lui-même n'est pas beau par ici et laid par là, beau en un temps et non dans un autre, beau sous tel rapport et laid sous tel autre, beau en un lieu et laid ailleurs, de sorte à être beau pour les uns et laid pour les autres. » Son essence réside dans son éternelle et immuable unité.

352. Une quantité quelconque peut être aussi bien considérée comme le double d'une autre que comme la moitié d'une troisième.

353. Voici cette énigme que le Scoliaſte attribue à Cléarque, et Athénée (X, 452 c), sur l'autorité de Cléarque, à Panarcès :

« Αἶνος τίς ἐστιν ὡς ἀνὴρ τε κοῦκ ἀνὴρ
 ἔρνηθα κοῦκ ἔρνηθ' ἰδῶν τε κοῦκ ἰδῶν
 ἐπὶ ξύλου τε κοῦ ἐξύλου καθημέρη
 λίθω τε κοῦ λίθω βάλωι τε κοῦ βάλωι. »

• Ceci est une énigme : un homme qui n'est pas un homme, voyant et ne voyant pas un oiseau qui n'est pas un oiseau, perché sur un arbre qui n'est pas un arbre, le frappe et ne le frappe pas avec une pierre qui n'est pas une pierre. »

Il faut entendre : un eunuque borgne vise une chauve-souris perchée sur un sureau avec une pierre ponce et la manque.

354. Les phénomènes ne peuvent être conçus avec fixité parce qu'ils sont en perpétuel mouvement entre l'être et le non-être.

355. Le tableau suivant résume la théorie de la connaissance esquissée à la fin de ce livre :

	PUISSANCES	Science ou Connaissance	Opinion	Ignorance
		—	—	—
(par ordre de force décroissante).		(γνώμη 476 d; γνώσις 477 a, 478 c, 479 e; ἐπιστήμη 477 b, d, e, 478 a, b, d).	(δόξα, dans tout le passage).	(ἀγνοσία 477 a, ἀγνοία 477 b, 478 c, d).
en tant que per- çus par ces puis- sances (par ordre de clarté décrois- sante).	OBJETS	Le connu. — (τὸ γνωστόν 478 a, b).	L'opiné. — (τὸ δοξαστόν, ds tout le passage).	L'ignoré. — (τὸ ἄγνωστον 477 a).
		considérés en eux-mêmes (par ordre de réalité décroissante).	L'être. — (τὸ ὄν, ἡ οὐσία 479 c).	L'inter- médiaire. — (τὸ μεταξύ πλα- γητόν 479 d).

356. La cité hellénique fondée par Socrate va devenir, au sixième livre, une cité idéale dont la forme parfaite, dressée dans les cieux, servira toujours de modèle aux sages qui voudront réformer les cités d'ici-bas.

LIVRE VI

357. ὡς περ γραφῆς. — Cette image est reprise et développée plus loin en 501 a b : οἱ τῶ θεῖω παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι.

358. Cf. 474 b.

359. καὶ ὅτι πάσης αὐτῆς. — Certains éditeurs (suivis par Jowett-Campbell et Adam) sous-entendent τῆς οὐσίας. Mais cette interprétation ne s'accorde pas avec le contexte, comme le remarque Stallbaum : « Exspectabas πάντος αὐτοῦ v. p. 475 b, c. Sed ex μαθήματος notionē repetas apud animum ἐπιστήμης vel μαθήσεως. Erunt qui οὐσίας intelligendum censeant. Sed hi videant ne intelligendo nihil intelligant. Nam antea non est dictum veros philosophos oportere πάσης οὐσίας ἐρᾶν. »

360. C'est une pensée particulièrement chère à Platon. Cf. le *Parménide* 130 e, et le *Sophiste*, 227 a.

361. Il ne faut pas oublier que, pour Platon, le mensonge procède de l'ignorance. Les magistrats de la cité idéale qui

l'emploi en connaissance de cause « comme remède » (459 c sqq.) ne sont donc pas des *meneurs* au sens platonicien du terme.

362. Cf. Aristote, *Ethic. Nic.* IV, 8. 1125 a 12-16.

363. Cf. *Lois* VI, 709, où Platon exige les mêmes vertus du tyran-philosophe.

364. Momus était le dieu de la plaisanterie et des bons mots. Ses railleries, dit-on, n'épargnaient pas même les dieux.

365. Dans le *Sophiste* (230 b sqq.) l'Étranger d'Elée définit à peu près de la même façon ce qu'il appelle « l'authentique et vraiment noble sophistique (ἡ γένοι γενναία σοφιστική, 231 c) », qui n'est autre que la méthode socratique. Sur l'usage qu'en faisait le Socrate historique, voy. Xénophon, *Mémorables* IV, 2 § 15-21.

366. Platon s'en prend ici aux Athéniens qui n'admettaient point que la politique fût l'objet d'une véritable science. Mais en fait sa critique porte contre tout gouvernement populaire. Aussi bien, le peuple ne saurait-il demander aux chefs qu'il se donne des garanties sérieuses de compétence, étant lui-même, en la matière, le plus mauvais juge qui se puisse trouver. Il ne saurait, non plus, exiger de ses élus un attachement sincère au bien public, puisqu'il n'a de ce bien aucune notion juste, mais le conçoit sous la forme grossière, et très souvent trompeuse, de son intérêt immédiat.

367. C'est-à-dire qu'ils conduisent le vaisseau à sa perte. De même les démagogues, les « meneurs du peuple », préparent la ruine de l'État.

368. οὐ γὰρ ἔχει φύσιν. — φύσιν ἔχει ἐquivaut ici à λόγον ἔχει.

369. τοὺς σοφοὺς ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἰέναι. — D'après le Scoliaſte ce propos serait d'un certain Eubule. A Socrate qui lui demandait s'il voulait être sage ou riche, cet Eubule répondit qu'il préférerait être riche « car, dit-il, on voit les sages dormir aux portes des riches : τοὺς γὰρ σοφοὺς ὄρα ἔπι ταῖς τῶν πλουσίων θύραις καθυδόντας ». Mais Socrate répliqua : « Les sages, Eubule, savent de quoi ils ont besoin, j'entends : des libéralités que peuvent leur consentir les riches, et qui leur assureront le nécessaire. Mais les riches ne savent pas de quoi ils ont besoin : je veux parler de la vertu humaine dont tout homme peut, s'il le veut, acquérir la connaissance en écoutant l'enseignement des sages. » La répartie est pleine de finesse et, encore qu'elle semble en contradiction avec les principes du Sage athénien — qui se faisait une idée bien plus haute de la dignité du philosophe — nous serions tenté de dire qu'elle est marquée au coin de l'ironie socratique. Mais comme nous ne connaissons pas les sources du Scoliaſte, nous n'affirmerons pas qu'elle soit authentique. D'ailleurs Aristote (*Rhétorique* II, 16. 1391 a 8) prête un

propos voisin de celui que cite Platon au poète Simonide, sur lequel s'est déjà exercée la verve du Socrate platonicien de la *République* (Voy. liv. I, 331 e).

370. Il n'est pas difficile de démontrer l'utilité de la Philosophie : il l'est bien plus de faire voir que les gens pervers qui s'y adonnent ne sont pas de vrais philosophes.

371. L'intelligence est apparentée à l'être et à l'éternel. Cf. le *Phédon* 79 d, le *Timée* 90 a-c, et *infra* X, 611 e (Adam, n. ad loc.).

372. C'est la description imagée de la marche par laquelle le dialecticien remontera à la source même de l'être, à l'idée suprême du bien.

373. La vérité, norme de la science, est étroitement liée à la vertu, norme de l'action. En effet, toute pratique morale est conditionnée par la connaissance.

374. La perversité (*πονηρία*) des faux philosophes est assurément dangereuse puisqu'elle porte préjudice à la philosophie; mais la perversité qui résulte de la corruption des naturels philosophes l'est bien plus, puisqu'elle est préjudiciable non seulement à la philosophie — qu'elle prive de ses plus dignes soutiens — mais encore, dans un autre domaine, à la cité tout entière.

375. L'opinion que Platon exprime ici est authentiquement socratique, comme le prouve le passage suivant des *Mémorables* de Xénophon (IV, I, 3, 4) : « τῶν ἀνθρώπων τοὺς εὐφροσεστάτους ἐφρομεσεστάτους τε ταῖς ψυχαῖς ὄντας — παιδευθέντας μὲν καὶ μαθόντας ἢ οὐκ ἐπράττειν, ἀρίστους τε καὶ ὠφελιμιωτάτους γίγνεσθαι — ἀπαιδέτους δὲ καὶ ἀμαθεῖς γενομένους κακίστους τε καὶ βλαβερωτάτους γίγνεσθαι : Ceux des hommes qui sont doués des plus heureuses dispositions, et de la plus grande force d'âme, deviennent excellents et très utiles quand ils reçoivent une bonne éducation et sont instruits de leurs devoirs; mais quand ils ne reçoivent ni éducation ni instruction, ils deviennent les pires de tous, et les plus nuisibles. »

376. Les meilleures natures souffrent plus que les autres d'une mauvaise éducation parce que c'est celle qui leur convient le moins. D'une façon générale le meilleur est d'autant plus sensible aux atteintes du mal qu'il est, de par son essence, plus éloigné du mal. Cf. Dante, *Inferno* VI, 106-108 :

*Ritorno a tua scienza
Che vuol, quanto la cosa è più perfetta
Più senta 'l bene, e così la doglienza. »*

377. Ce mépris des natures médiocres est tout à fait caractéristique. Il explique pourquoi Platon ne s'est point préoccupé de l'éducation des classes inférieures.

378. ἐὰν δὲ μὴ ἐν προσηκούσῃ σπαρεῖσα. — Il faut, semble-t-il, entendre : ἐν προσηκούσῃ <γῆ>.

379. Allusion à l'enceinte rocheuse du Pnyx, où se tenait l'Assemblée du peuple depuis la guerre du Péloponnèse.

380. Platon songe-t-il à son maître, ou, de façon plus générale, aux victimes de la démocratie athénienne? Il serait difficile de le préciser. Mais, quoiqu'il en soit, il convient de rappeler que cette démocratie se montra particulièrement injuste à l'égard de ceux qui s'opposèrent à ses vues, ou simplement lui portèrent ombrage. Les noms d'Aristide, de Thémistocle, de Cimon, de Socrate, et de bien d'autres citoyens illustres qu'elle frappa d'ostracisme ou condamna à boire la ciguë, attestent son ingratitude — ou le vice même de ses institutions.

381. θεοῦ μοῖραν. — C'est par la θεία μοῖρα que s'explique le destin des grands hommes d'État dans les cités mal organisées. Cf. *Lois*, 951 b : « εἰσὶ γὰρ ἐν τοῖς πολλοῖς ἄνθρωποι ἀεὶ θεοῖο τινες, οὐ πολλοί, παντός ἄξιοι συγγίγνεσθαι, φυόμενοι οὐδὲν μᾶλλον ἐν εὐνομομέναις πόλεσιν ἢ καὶ μὴ... Ἦ γὰρ toujours, dans la multitude, quelques hommes divins, en petit nombre, dont le commerce est infiniment précieux ils ne naissent pas plus dans les cités régies par de bonnes lois que dans les autres ». Cf. également le *Politique* 309 c. Sur l'importance de la θεία μοῖρα dans les dialogues ultérieurs, cons. : R.-L. Klee : *Théorie et Pratique dans la cité platonicienne*, III ; le Domaine de la faveur divine (*Revue d'histoire de la Philosophie*, 4^e année, fasc. 1, oct.-déc. 1930).

382. Cf. *Lois*, liv. II, 659 b, c, où l'Athénien accuse l'ancienne loi grecque, qui voulait que la foule des spectateurs désignât par vote à main levée le vainqueur des concours dramatiques, d'avoir corrompu les poètes et dégradé les plaisirs du théâtre : « νόμος... τῷ πλήθει τῶν θεατῶν ἐπιτρέπων καὶ τὸν νικῶντα διακρίνων χειροτονίας διέφθορχε μὲν τοὺς ποιητὰς αὐτοῦς... διέφθορχε δ' αὐτοῦ τοῦ θεάτρου τὰς ἡδονάς. » Du temps de Platon cette loi était encore en vigueur en Italie et en Sicile, mais à Athènes les lauréats étaient désignés par dix juges, que l'on tirait au sort sur une liste établie par le Sénat et les chorèges.

383. C'est-à-dire une nécessité extrême. D'après le Scoliaſte de Platon cette expression aurait pour origine l'anecdote suivante : Diomède et Ulysse ayant dérobé le Palladium iux Troyens revenaient, de nuit, vers les vaisseaux, alors que la lune commençait à se montrer; Ulysse, ambitieux de passer pour le seul auteur de cet exploit, tenta de tuer Diomède qui le précédait avec le Palladium; mais Diomède ayant vu, projetée par la clarté de la lune, l'ombre du glaive levé sur lui, se saisit d'Ulysse, lui lia les mains, et lui enjoignit de marcher devant puis tout en le frappant avec le plat du glaive entre les épaules, il le ramena au camp des Grecs : « Διομήδης καὶ Ὀδυσσεὺς τὸ Παλλᾶδιον κλέψαντες ἐξ Ἰλίου νυκτὸς ἐπανήσαν ἐπὶ τὰς ναῦς σελήνης ὑποφανούσης, φιλοτιμούμενος δ' Ὀδυσσεὺς αὐτοῦ μόνου δόξει γενέσθαι τῆ βᾶπν-

ξιν, ἐπιχείρησε τὸν Διομήδεα μετὰ τοῦ Παλλᾶδιου προηγούμενον ἀνελεῖν. ὁ δὲ κατὰ τὸ τῆς σελήνης φῶς τὴν καθ' αὐτοῦ θεασάμενος τοῦ ἐπιφερομένου ξίφους σκιάν, συλλαμβάνει τε τὸν Ὀδυσσεῖα, καὶ τὰς χεῖρας τοῦδε συνδεῖ, προάγειν τε κλεῦει, καὶ τύπτει αὐτοῦ πλατεῖ τῷ ξίφει τὸ μετάρρηνον ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας παραγίνεται. » — Mais, d'après le Scoliaſte d'Aristophane (*Assemblée des Femmes*, v. 1029), l'expression s'expliquerait différemment : Le Thrace Diomède ayant des filles débauchées contraignait, dit-on, les étrangers de passage à coucher avec elles jusqu'à ce qu'ils en eussent à satiété et fussent épuisés : « Διομήδης ὁ Θραξ, πόρναις ἔχων θυγατέρας, τοὺς παριόντας ξένους ἐδιάξετο αὐταῖς συνεῖναι ἕως οὗ κόρον σχῶσι καὶ ἀναλωθῶσιν οἱ ἄνδρες. » Il est sage toutefois préférable de retenir la première explication.

384. Socrate trace probablement ici le portrait d'Alcibiade. Comp. Plutarque, *Alcib.* 4, 1, qui s'est inspiré de ce passage.

385. Cf. le *Premier Alcibiade*, 105 b : « Et si tu es puissant chez nous tu le seras aussi chez les autres Grecs; que dis-je? non seulement chez les Grecs, mais encore chez les barbares... ».

386. Ce langage de la vérité, Socrate l'a fait souvent entendre à son brillant mais infidèle disciple, comme en témoignent les deux dialogues qui portent le nom d'*Alcibiade*, et le *Banquet*, 215 d sqq.

387. Dans les démocraties le peuple devient « le plus grand des sophistes » (492 a) parce qu'il ne trouve que des flatteurs quand il aurait besoin de sages conseillers (*infra* 499 e); s'opposant à tout redressement moral, il favorise la corruption de ceux qui pourraient vraiment servir ses intérêts.

388. En 491 b sqq.

389. C'est ce que résume fortement l'adage latin : *Corruptio optimi pessima*.

390. «... Philosophia cum virgine ἐπικλήρω comparatur, qualem in matrimonium ducere proximis cognatis aut permissum aut injunctum fuit. » (Stallbaum).

391. Cf. 489 d et 487 c d.

392. Comp. Aristote, *Politique* Θ, 2. 1337 b 8 sqq. : « βᾶνασιον δ' ἔργον εἶναι δεῖ τοῦτο νομίζειν καὶ τέχνην ταύτην καὶ μάθησιν, ὅσαι πρὸς τὰς χρήσεις καὶ τὰς πράξεις τὰς τῆς ἀρετῆς ἄχρεστον ἀπεργάζονται τὸ σῶμα τῶν ἐλευθέρων, ἢ τὴν ψυχὴν ἢ τὴν διάνοιαν : On doit regarder comme mécaniques tout art et toute étude qui rendent impropre à l'exercice et à la pratique de la vertu le corps des hommes libres, ou leur âme, ou leur intelligence. »

393. Ce fut le cas d'Héraclite d'Ephèse qui abandonna, dit-on, à son frère une importante magistrature héréditaire pour se consacrer à la philosophie.

394. Sur Théagès voy. la première partie du dialogue de ce nom, 122 e sqq. L'Apologie (33 e) nous apprend qu'il mourut jeune encore, avant la condamnation de Socrate.

395. Ce « démon » familier était une sorte de puissance d'inhibition : « Peut-être paraîtra-t-il étrange, dit Socrate à ses juges (Apologie, 31 c-d), que j'aïlle çà et là prodiguant mes conseils à chacun en particulier et me mêlant un peu de tout, et que je n'ose pas me rendre dans vos assemblées pour donner publiquement des conseils à la cité. Cela tient... à la manifestation d'un dieu ou d'un démon, qui se produit en moi... Cela a commencé dès mon enfance : c'est une certaine voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que j'allais faire, mais ne me pousse jamais à agir. Voilà ce qui s'oppose à ce que je me mêle de politique... ». Des manifestations de ce « démon » on trouvera plusieurs exemples dans le *Théagès* 128 d, le *Phèdre* 242 b, le *Théétète* 151 a. Voy. également : Xénophon, *Mémoires* I, 4. — Sur l'ensemble de la question consult. Zeller, *Phil. der Griech.* II, pp. 75-91, et Ribbing, *Socratic Studies*, II, p. 1 sqq.

396. La même thèse est soutenue dans l'Apologie 31 e - 32 a : « Il n'est aucun homme qui puisse éviter de périr pour peu qu'il s'oppose généreusement soit à vous, soit à toute autre assemblée populaire; oui, il est nécessaire que celui qui combat vraiment pour la justice — et qui veut conserver la vie un peu de temps — reste simple particulier et ne s'occupe point des affaires publiques. » Cf. le *Gorgias* 521, 522. Dans ces divers passages Platon entend justifier, aussi bien que celle de son maître, sa propre attitude à l'égard de la démocratie athénienne.

397. « On a souvent comparé ce passage aux vers de Lucrèce « *Suave mari magno...* », mais la différence est plus grande que la ressemblance. Le philosophe selon Platon est heureux de pouvoir conserver son âme pure, parce qu'il ne peut pas, dans l'état actuel des choses, se sauver lui-même et en même temps sauver les autres. Mais il n'éprouve nul plaisir à contempler « des maux dont il est exempt » (*quibus ipse malis caret*), car il aiderait bien volontiers les autres, si ceux-ci le lui permettaient. C'est un malheur qu'ils ne le veuillent point, non seulement pour eux, mais pour lui-même (αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται κτλ.). Nous croyons saisir dans les mots de Platon un certain accent de tristesse, comme s'il n'avait point lui-même réalisé sa plus haute destinée, faute d'avoir trouvé, pour s'y fixer, une cité philosophique. Voy. Morgenstern, *De Plat. Rep.*, p. 161, où l'auteur renvoie à l'Apologie 31 e et aux *Lettres* de Platon : V, 322 a, b; VII, 324 b - 326 b, 330 c - 331 d. » (Adam, tome II, p. 32 n.)

398. Seule la cité idéale convient au naturel philosophe. Voy. liv. IX, 592 a.

399. Pour Héraclite, tout étant en perpétuel devenir, c'est un nouveau soleil qui se lève chaque jour. Cf. Aristote, *Meteor.*, B, 2. 355 a 13 : « ... δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐπ' ἡμέρῃ ἐστίν, ἀλλ' αἰεὶ νέος συνεχῶς. »

400. ἀφέντους νέμασθαι. — La métaphore semble tirée, comme le remarque Heindorf, cité par Adam, de grege *numini alicui consecrato*.

401. Allusion à la doctrine de la métempsycose exposée sous forme mythique au dixième livre, 608 d sqq.

402. Ces critiques visent probablement Isocrate, dont le style procède, comme on sait, par savantes et harmonieuses périodes.

403. ... ἢ πρὸς δόξαν καὶ ἔριν. — L'opinion est mère de la dispute, car, essentiellement subjective, elle divise les hommes au lieu de les unir, comme la science, dans la possession de la vérité.

404. Est-ce un avertissement donné au jeune Denys? Il est permis de le penser, si l'on admet que cette partie du Dialogue a été composée peu de temps avant le second voyage de Platon en Sicile, qui eut lieu, semble-t-il, vers 366 avant J.-C. (3^e année de la 103^e Olympiade).

405. Nous adoptons la conjecture de Baier : ἢ καὶ ἐν οὖτω θεῶνται ἄλλοίαν τ' οὐ φήσεις (au lieu de τοὶ φήσεις) αὐτοὺς δόξαν ἰψέσθαι κτλ. — Burnet considère la phrase ἢ καὶ ... ἀποκρινεῖσθαι comme interpolée.

406. Isocrate, qui s'était cru visé dans ce passage, y répond dans son *Antidosis*, 260 sqq.

407. Cf. le *Théétète*, 174 sqq., où le philosophe est représenté comme absolument détaché des affaires humaines. Voy. aussi le *Timée* 47 a-c.

408. La vertu démotique ou populaire a pour fondement l'opinion droite (ὀρθὴ δόξα) et non la science (ἐπιστήμη), comme la vertu philosophique.

409. τὸ εὖσει δίκαιον καὶ καλόν κτλ. — Littéralement : le juste, le beau, etc., par nature. Il s'agit sans doute des idées de justice, de beauté, etc. Voy. Adam, tome II, p. 42 n.

410. Nous suivons ici le texte d'Adam : καὶ πρὸς ἐκεῖνο αὖ, ὃ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμποιοῖεν κτλ.

411. L'humanité véritable est aussi près que possible de la divinité. En ce sens on peut dire que le philosophe est l'homme par excellence, parce qu'il tend de toutes ses forces à échapper au devenir pour se fixer dans l'être.

412. *Iliade* I, 131, *Odyssee* III, 416 et al. — Il est curieux de voir Socrate invoquer l'autorité d'Homère en un sujet de si haute importance. Aussi bien la condamnation prononcée au III^e livre, et confirmée au X^e, ne doit-elle pas nous tromper : l'auteur de

la République est plus redevable qu'il ne l'avoue au « père des poètes ». Ce n'est donc pas sans raison que Longin affirme que, de tous les écrivains, Platon est celui qui a le plus imité Homère, « car, dit-il, il a, de la source homérique, détourné vers lui mille ruisseaux : πάντων δὲ τούτων μάλιστα ὁ Πλάτων ἀπὸ τοῦ Ὀμηρικοῦ κείνου νόματος εἰς αὐτὸν μυρίας ὄσας παρατραπὰς ἀποχευευσάμενος. » (*Traité du sublime*, 13, 3.)

413. Dieu aime les mortels qui s'appliquent à lui ressembler. Cf. Liv. X, 612 e, et *Lois*, liv. IV, 716 c : « τίς οὖν δὴ πράξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῶ; μία καὶ ἓνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον, ὅτι τῷ μὲν ὁμοίω τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίω φίλον ἂν εἴη, τὰ δὲ ἄμετρα οὔτε ἀλλήλοις οὔτε τοῖς ἐμμέτροις : Quelle est donc la conduite qui plaît à la divinité et s'accorde avec elle? Une seule, fondée sur un seul et antique principe qui veut que le semblable plaise à son semblable quand celui-ci est mesuré, mais que les choses qui ne sont pas mesurées ne se plaisent point entre elles, ni ne plaisent à celles qui le sont. »

414. Inadvertance de Platon. Ce n'est point Adimante mais Glaucon qui tient ce langage au cinquième livre 474 a.

415. Cette concession semble forcée car il est dit en 494 a que le peuple ne sera jamais philosophe; mais elle était, en quelque sorte, rendue nécessaire par les difficultés de la démonstration. Voy. *infra*, note 417.

416. Krohn (*Der platonische Staat*, p. 125) voit là un témoignage des convictions qui déterminèrent Platon à se rendre en Sicile.

417. Comme le remarque J. Adam, le ton de ce passage décele une confiance moindre en la réalisation de la cité parfaite que celle qui se dégageait des livres précédents (II-IV et V, 473 b sqq.). Il semble que le nomothète commence à se rendre compte que son projet ne sera jamais qu'un modèle dans le ciel (παράδειγμα ἐν οὐρανῷ, liv. IX, 592 b). En tout cas, « on ne peut pas ne pas sentir que le passage 501 c - 502 c a été écrit, dans une certaine mesure, *invita Minerva*. Platon est heureux de fuir une question si difficile et si rebelle à son génie pour se retrouver dans son élément naturel. » (Adam, tome II, p. 44, n.)

418. Livre III, 412 c - 414 b.

419. Voy. le *Théétète*, 144 a-b. Un excellent exemple de ce contraste nous est fourni par les Athéniens et les Spartiates : les premiers vifs, impétueux, mais inconstants; les seconds tranquilles et fermes, mais si lents à s'émouvoir que la menace d'une agression parvenait à peine à les tirer de leur apathie. Cf. Thucydide I, 70.

420. Liv. IV, 436 d.

421. On ne peut parvenir à une connaissance vraiment scien-

tifique de ces vertus qu'en les étudiant dans leurs rapports avec l'idée du Bien.

422. Nous n'avons pas traduit les mots ἄξιον τὸ διανόημα qui semblent interpolés.

423. On verra, par l'exposé qui va suivre, que Platon identifie avec Dieu l'idée du Bien, principe et fin de toute existence. Cons. sur ce point : Biehl : *Die Idee des Guten bei Plato*; Shorey : *On the Idea of Good in Plato's Republic*, et A. Diès : *Le Dieu de Platon (Autour de Platon, tome II, p. 543 sqq.)*.

424. Certains commentateurs ont voulu voir ici — mais à tort semble-t-il — une allusion à Aristippe et aux Cyrénaïques. En réalité, Platon insiste simplement sur ce fait que le vulgaire est incapable de concevoir la vraie nature du bien. Cf. le *Philèbe*, 67 b : « οἱ πολλοὶ κρίνουσι τὰς ἡδονὰς εἰς τὸ ζῆν ἡμῖν εὖ κρατίστας εἶναι : La multitude estime que les plaisirs sont les facteurs tout-puissants du bonheur de notre vie. »

425. C'est à faire pareil aveu que Socrate amène Calliclès dans le *Gorgias*, 495 a - 499 c.

426. On remarquera qu'en présence des sujets les plus importants le Socrate platonicien de la République fait toujours mine de se récuser; il ne consent à les aborder, après toutes sortes de précautions oratoires, que prié ou contraint par ses amis. Cette prudence, un peu feinte ici, était pourtant une qualité très réelle du maître de Platon. On sait, en effet, qu'épris surtout de sagesse pratique il borna son étude aux problèmes humains.

427. Platon admet qu'il est possible de définir le bien en lui-même, sans le secours d'aucune comparaison (εἶδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν), en suivant une route plus longue. Mais dans cette « route » il ne s'est jamais engagé, se rendant sans doute compte qu'elle était jalonnée d'obstacles. Rien ne pouvait d'ailleurs donner une notion plus claire du « principe de toutes choses » que l'analogie dont il se sert ici.

428. Il y a dans le texte une équivoque intraduisible sur le mot τόκος, qui signifie à la fois un enfant, une production, et l'intérêt, le fruit d'une dette.

429. Au livre V, 475 e.

430. Nous lisons avec Burnet : πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μίᾳς οὐσίας τῆθέντες ... J. Adam conjecture καὶ ἰδέαν κτλ., et remarque que, dans un manuscrit en onciale, l'inclinaison trop grande d'un accent suffit à expliquer la corruption de ΚΑΙΔΕΑΝ en ΚΑΤΙΔΕΑΝ. L'hypothèse est ingénieuse mais n'améliore point le sens de la phrase.

431. « Steinhart (p. 686, n. 213) et d'autres font remarquer que

Platon est dans l'erreur en niant qu'un médium soit nécessaire à l'ouïe pour percevoir les sons. Aristote connaissait bien ce fait (voy. le *De An.*, II, 7. 419 a 25 sqq.), et plusieurs passages de Platon montrent que ce dernier ne l'ignorait pas non plus.

Dans le *Timée* 67 b, par exemple, l'air est regardé comme étant, en un certain sens, le médium du son. Mais ici, où il n'est pas question de procéder à une analyse scientifique de la perception, Platon s'appuie sur ce large fait d'expérience que nous pouvons entendre, toucher, etc. aussi bien dans la lumière que dans l'obscurité, tandis que nous ne pouvons voir que dans la lumière. » (Adam, tome II, p. 57 n.)

432. οὐδ' ἄλλαις πολλὰς. — « Non αἰσθήσεσι supplendum est, quippe quae non amplius tres supersint, sed δυνάμει vel δυνάμειων συζεύξεσι. » (Schneider.)

433. παρούσης δὲ χρώας ἐν αὐτοῖς, sc. τοῖς ὁρωμένοις.

434. Les constellations célestes qui forment l'οὐράνιον θεῶν γένος (*Timée* 40 a). J. Adam (*édit. cit.* p. 58 n.) observe que le culte du soleil de certains Néo-platoniciens s'inspira, en grande partie, de ce passage de la *République*. Voy. l'*Adresse au Soleil-Roi* (εἰς τὸν βασιλέα ἥλιον) de l'empereur Julien, *Or.* IV.

435. Cf. Pindare, frgt 107 (éd. Bergk).

436. Cf. Dante, *Parad.* 4, 124-25 :

« Io veggio ben che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra. »

437. J. Adam (tome II, p. 60 n.) résume dans le tableau suivant les correspondances établies entre le soleil et l'idée du Bien :

τόπος ὁρατός.	=	τόπος νοητός.
(1) Soleil	=	Idee du Bien.
(2) Lumière	=	Vérité.
(3) Objets de la vue (couleurs)	=	{ Objets de la Connaissance. (idées).
(4) Sujet voyant	=	Sujet connaissant.
(5) Organe de la vue (œil)	=	Organe de la connaissance.
(6) Faculté de la vue (ὄψις)	=	{ Faculté de la raison (νοῦς).
(7) Exercice de la vue (ὄψις, ὁρᾶν)	=	{ Exercice de la raison (νόησις, γνῶσις, ἐπιστήμη).
(8) Aptitude à voir	=	Aptitude à connaître.

438. αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένην κτλ.
— Nous adoptons la conjecture Adam qui donne à ce

difficile passage le sens le plus acceptable. Voy. Adam *n. ad loc.* et *App.* IX du liv. VI.

Suivre la lecture des Mss. ὡς γιγνωσκομένης, et traduire par : « en tant qu'elles (la science et la vérité) tombent sous la connaissance » revient à admettre une restriction qui ne se justifie d'aucune manière, car, d'après Platon, le Bien est la source de la science et de la vérité *en elles-mêmes*, et non pas simplement *en tant qu'elles tombent sous la connaissance*. Que si l'on rapporte ὡς γιγνωσκομένης à la seule vérité (avec Jowett et Campbell) on se heurte à la même objection. Par contre, en lisant ὡς γιγνωσκομένην, et en rapportant ce participe à τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, la suite des idées est naturelle et la fin de la phrase : ἄλλο καὶ κἀλλιον ἐπι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει, prend toute sa valeur. Cf. *infra* 509 b : μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι.

439. De même que le soleil n'est pas la génération, puisqu'il en est la source, le Bien n'est pas l'essence, puisqu'il en est le principe. Ce qui donne est, en effet, autre que la chose donnée, et supérieur à elle « en dignité et en puissance ». On pourrait dire que le mot essence désigne ici la participation à l'être pur, i. e. au principe *causa sui* (ἀρχὴ ἀνυπόθετος, 510 b). Comp. la subtile distinction qu'établit A. Fouillée entre l'οὐσία et l'εἶναι (*La Philosophie de Platon*, tome II, p. 105 sqq.). Le mot être pris dans son sens général ou dans son sens exact est impropre à désigner la réalité des idées. Quelle est donc l'expression qui désignera le mieux cette réalité ? « Ce sera celle — écrit Fouillée — qui exprime non pas l'existence en général, mais l'existence déterminée et douée de qualités positives, différentielles et essentielles : c'est l'essence, ἡ οὐσία. Tout ce qui a existence a essence par sa participation aux Idées, qui sont les essences mêmes. Le terme d'essence ne désignera donc pas pour nous l'existence abstraite, mais la réalité de l'Idée (pp. 106-107). » Et plus loin : « L'essence... est quelque chose d'intermédiaire entre l'être indéterminé et l'être absolument déterminé. Ce dernier est bien supérieur à l'essence, mais non à l'existence, car il est au contraire dans l'acception la plus absolue de ce terme. » Aussi, dans le passage en question de la *République*, « Platon ne dit pas que le Bien soit supérieur à l'être. Dans la phrase précédente, en parlant des Idées, il avait rapproché les deux mots d'être et d'essence : mais, en parlant de l'Idée suprême, il ne retire que le second terme, comme impliquant encore quelque imperfection. Le premier seul lui reste dans toute sa simplicité, et aussi dans sa compréhension infinie (pp. 108-109). »

440. En grec οὐράνιος, ciel, ressemble beaucoup à ὁρατός, visible, d'où la possibilité de jouer sur ces deux mots.

441. ἄνισα τμήματα. — Certains critiques (Ast, Stallbaum)

lisent ἴσα; d'autres (Richter, Dümmler) ἀν' ἴσα, ce qui, pour le sens, revient au même. Le Scoliaſte nous apprend d'ailleurs que les avis étaient partagés dès l'antiquité. Jamblique, par exemple, lisait ἴσα τμήματα; Proclus (*In Plat. Remp.*, I. p. 288 de l'édition de Kroll) ἔνισα. « Si l'on admet ἴσα, observe le Scoliaſte, c'est en raison... de la similitude de ce qui participe avec l'objet de la participation... Si, au contraire, on lit ἔνισα... c'est peut-être en raison de la supériorité des objets intelligibles sur les objets sensibles et de leur différence: εἰ μὲν εἰς ἴσα, διὰ ... τὴν τῶν μετεχόντων πρὸς τὰ μετεχόμενα ὁμοιότητα ... εἰ δὲ εἰς ἔνισα ... διὰ τὴν τῶν νοητῶν πρὸς τὰ αἰσθητὰ ἴσως ὑπεροχὴν καὶ ἀνομοιότητα. » La seconde leçon est préférable, car seule elle explique la proportion établie plus loin (510 a, 511 e) et rappelée au livre VII (534 a). Mais si les deux segments sont inégaux quel est le plus long? Selon les uns, qui suivent Plutarque (*Quaest. Plat.* 1001 c sqq.), c'est le premier car il représente le domaine du multiple. Selon les autres (Steinhart, Adam) c'est le deuxième car l'inégalité correspond à la différence de clarté et de vérité entre l'intelligible et le visible, comme semble l'indiquer le contexte: καὶ σοὶ ἔσται σαφηνεία καὶ ἀσαφεία πρὸς ἕλληκα κτλ. Cette dernière interprétation est plus satisfaisante que la première. Elle soulève toutefois une grave difficulté (voy. note suivante) que l'on peut éviter si l'on considère chaque segment comme représentant l'étendue réelle des domaines de l'intelligible et du visible, et de leurs subdivisions (a). D'après cette hypothèse le domaine du visible sera le moins étendu, puisque ses objets ne reproduisent — en multiples exemplaires, mais de réalité très affaiblie — que certains aspects du domaine de l'intelligible.

442. La ligne doit être divisée de manière que l'on ait (voy. fig. 1):

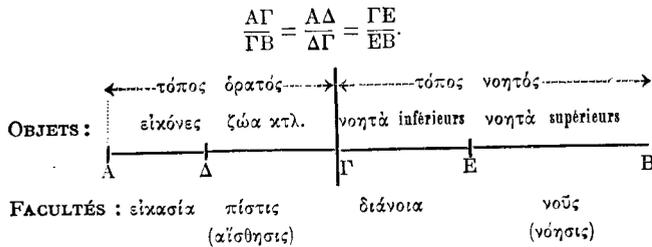


Fig. 1. LA LIGNE

(a) Nous entendons par *étendue réelle* de ces domaines la somme, considérée métaphoriquement comme extensive, des réalités qu'ils enferment.

Or il s'ensuit que $ΔΓ = ΓΕ$. En effet, par hypothèse: $\frac{ΓΕ}{ΕΒ} = \frac{ΑΓ}{ΓΒ}$, d'où par composition :

$$\frac{ΓΕ}{ΓΕ + ΕΒ} = \frac{ΑΓ}{ΑΓ + ΓΒ}, \text{ c'est-à-dire } : \frac{ΓΕ}{ΓΒ} = \frac{ΑΓ}{ΑΒ};$$

$$\text{et } ΓΕ = \frac{ΑΓ \cdot ΓΒ}{ΑΒ}.$$

Mais on a d'autre part: $\frac{ΔΓ}{ΑΔ} = \frac{ΓΒ}{ΑΓ}$, d'où par composition :

$$\frac{ΔΓ}{ΑΔ + ΔΓ} = \frac{ΓΒ}{ΑΓ + ΓΒ}, \text{ c'est-à-dire } : \frac{ΔΓ}{ΑΓ} = \frac{ΓΒ}{ΑΒ};$$

$$\text{et } ΔΓ = \frac{ΑΓ \cdot ΓΒ}{ΑΒ} = ΓΕ.$$

Le segment correspondant aux originaux du monde visible est donc égal au segment correspondant aux notions mathématiques (νοητὰ ἰνferiours), ce qui infirme l'hypothèse de Steinhart et d'Adam, car, d'après Platon, les objets de la διάνοια sont bien plus clairs que ceux de l'αἰσθησίς. D'autre part, on ne peut admettre que l'auteur de la *République* ait ignoré cette conséquence de la division qu'il indique, car cette division n'est autre que celle qui permet de construire une moyenne proportionnelle à deux grandeurs données ΑΓ et ΓΒ. Si l'on adopte l'hypothèse proposée dans la note précédente, l'égalité des segments ΔΓ et ΓΕ peut être interprétée ainsi: Les notions mathématiques mesurent exactement les originaux du monde visible. De la sorte, c'est simplement l'ordre de gauche à droite des segments de la ligne ΑΒ, et non leur longueur, qui indique le degré relatif de clarté et de vérité des objets auxquels ils correspondent.

443. Littéralement: comme l'opiné (τὸ δοξαστόν) est au connu (τὸ γνωστόν), c'est-à-dire comme ΑΓ est à ΓΒ.

444. Nous lisons avec Adam et Burnet τοῖς τότε μιμηθεῖσιν (leçon du *Parisin*. A confirmée par un passage de Proclus: *In Plat. Remp.*, p. 291 de l'édition de Kroll), au lieu de τοῖς τότε τμηθεῖσιν, que l'on trouve dans la plupart des éditions.

445. Nous suivons ici la ponctuation de l'édition de Burnet: τὸ δ' αὖ ἕτερον — τὸ δ' ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον — ἐξ ὑποθέσεως κτλ. — τὸ δ' αὖ ἕτερον désigne la section ΕΒ.

446. Ils ne connaissent pas *vraiment* ce qu'ils supposent puisqu'ils sont incapables d'en rendre compte. Cf. liv. VII, 531 e et 533 c. De même, les sciences que nous appelons aujourd'hui positives ne rendent pas compte de leurs principes — ce qui, d'ailleurs, ne diminue nullement la valeur de leurs résultats.

447. Voy. *Euthydème*, 290 b.

448. τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ. — L'expression est ambiguë, car on pourrait croire qu'elle désigne l'idée du carré. Or, il est évident qu'il s'agit ici du carré mathématique qui n'est ni un carré quelconque, ni l'idée du carré, mais une notion intermédiaire. Voy. la note suivante.

449. SUR LES NOTIONS MATHÉMATIQUES OU DIANOÉTIQUES. — Le lecteur se demandera sans doute pourquoi les notions mathématiques ont été rangées dans une autre classe que celle des idées pures. A cette question il a été donné des réponses diverses. Pour G. Milhaud (*Les Philosophes Géomètres de la Grèce*), les notions mathématiques sont, dans la philosophie platonicienne, les notions scientifiques par excellence. Sans doute Platon affirme-t-il que la connaissance mathématique est l'objet de la *διάνοια* et non de la *νόησις*; mais c'est que, dans ce passage, il n'envisage pas la connaissance mathématique pure. Et d'ailleurs, il a soin d'ajouter: νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς (511 d). La seule chose qui manque donc à la connaissance mathématique pour qu'elle soit rigoureusement scientifique, c'est un fondement indépendant, qui ne soit pas posé: ἀνυπόθετος. Mais quand l'âme, s'élevant jusqu'à la dialectique, a saisi ce fondement suprême, et redescend ensuite jusqu'aux notions mathématiques, elle leur communique toute leur vérité. Ainsi donc la géométrie n'est du domaine de la *διάνοια* que par son côté pratique, et si l'on n'éclaire pas ses principes à la lumière de la dialectique. — L'explication n'est pas absolument convaincante, car les hypothèses qu'emploie le dialecticien doivent, elles aussi, trouver leur confirmation dans un principe anhypothétique. On ne voit donc pas pourquoi Platon aurait rangé les hypothèses du mathématicien dans une classe inférieure. D'autre part, au VII^e livre, Socrate tout en reconnaissant l'utilité pratique de la géométrie, se moque de ceux qui la cultivent uniquement en vue de cette utilité. Il est évident qu'il ne considère point de tels hommes comme de vrais savants, et par conséquent qu'il ne fait point entrer les applications des mathématiques dans le domaine de la science (voy. 527 a).

Si donc Platon divise le monde intelligible en deux parties, c'est que, pour lui, les νοητά inférieurs sont nettement distincts des νοητά proprement dits. Mais sur quoi se fonde une pareille distinction? D'après Rodier (*Etudes de Philosophie grecque : Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon*, p. 37 et suiv.), qui s'inspire d'Aristote (*Métaph.*, M. 6), sur le fait que les νοητά inférieurs, ou concepts mathématiques, sont de simples possibles; d'après Gomperz (*Les Penseurs de la Grèce*, tome II, p. 505) sur cette observation qu'ils sont irréductibles à des éléments parfaitement simples qui, seuls, pourraient être regardés comme des idées.

L'une et l'autre de ces opinions enferme, à notre sens, une part de vérité.

Remarquons d'abord que la marche de la dialectique est double : ascendante et descendante, ou, autrement dit, synthétique et analytique. Au point culminant de la synthèse, par la vertu de l'idée du Bien, les hypothèses se transforment en certitudes; l'analyse du dialecticien part donc de vrais principes, et non d'hypothèses érigées en principes.

Maintenant, pouvons-nous ramener la méthode mathématique à la méthode dialectique? En d'autres termes les mathématiques utilisent-elles à la fois la synthèse et l'analyse — cette dernière pour confirmer ou infirmer les opérations de la première? Il ne le semble pas. Elles partent en effet de notions qu'elles développent par voie déductive, de figures dont elles recherchent les propriétés. Le géomètre, par exemple, ne s'élève pas à l'idée du triangle par voie synthétique : il part du triangle, qu'il suppose donné, pour en déduire les propriétés. Il n'a recours qu'à l'analyse; tout ce qu'il démontre est implicitement contenu dans l'hypothèse qui lui sert de point de départ. De même le logisticien, qui étudie les propriétés des nombres, suppose donnée la série naturelle formée par l'addition de l'unité à l'unité, puis à la dyade, etc.... Mais de telles hypothèses peuvent être multipliées à l'infini (les mathématiques modernes nous en fournissent la preuve); elles sont donc de simples possibles. Or la nécessité mathématique, comme Aristote l'a bien vu, est une nécessité ἐξ ὑποθέσεως.

Ainsi, tant en raison de leur caractère strictement analytique que de la nature de leurs hypothèses, les mathématiques n'occupent que le second rang dans le domaine de la connaissance rationnelle, le premier revenant à la dialectique, science complète et parfaite. Les notions qu'elles utilisent ne sont donc pas des idées pures, mais des images de ces idées mêlées à des représentations sensibles (notions mixtes).

Reste une dernière question à résoudre. Si les notions mathématiques reflètent des idées pures, elles ont leurs archétypes dans le domaine des réalités éternelles, et ces archétypes, comme les autres, peuvent être connus par la dialectique. Le carré des géomètres, par exemple, a son archétype dans l'idée du carré dont il n'est qu'une image affaiblie. Mais les géomètres sont obligés d'étudier l'archétype dans sa copie, à cause de l'impossibilité où ils sont de l'étudier en lui-même. D'où vient donc cette impossibilité?

A cela on peut répondre :

1^o Que les archétypes mathématiques sont absolument simples et déterminés par la pure relation, et non par la figure ou le nombre (nous prenons ce mot dans son sens technique et non dans son sens dialectique);

2^o Qu'ils forment, dans le monde des idées, une classe spéciale d'êtres que nous ne pouvons saisir directement par intuition intellectuelle. Le dialecticien peut parler du carré en soi, mais

ne le peut connaître intuitivement, comme il connaît le beau par exemple.

Il suit de là que s'il était possible de réduire les notions fondamentales des mathématiques à des éléments parfaitement simples (v. g. la notion de fonction dans l'analyse moderne) la connaissance dianoétique se ramènerait à la connaissance dialectique. En des écrits postérieurs à la *République* Platon a tenté pareille réduction, mais il semble avoir aperçu son impossibilité, qui est réelle, et qui tient à la nature même des objets de la *διάνοια*. Aussi bien la division établie dans la *République* est-elle pleinement justifiée. Cf. notre *Introduction*, p. XLIV, n.

450. εἰκόσι δὲ χρωμένην ... καὶ ἑκείνοις πρὸς ἑκείνα ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις. — ἑκείνοις doit s'entendre des objets du segment ΔΓ, et ἑκείνα de ceux du segment ΑΔ.

451. Voy. Rodier, *op. cit.*, p. 45 et suiv.

452. Le mot τέχνην était assez communément employé pour désigner l'ensemble des sciences mathématiques (le *quadrivium* des Scolastiques). Voy. le *Protagoras*, 318 e, et le *Théétète*, 145 a, b.

453. εἰκασία. — La plupart des traducteurs, s'inspirant de la version latine de Marsile Ficin, rendent le mot εἰκασία par *conjecture*. Cette traduction nous paraît inexacte. Dans toute conjecture, en effet, il entre une certaine part — si faible soit-elle — de raisonnement. Or il est bien certain qu'au degré le plus bas de la connaissance, où, selon Platon, ne sont perçus que « des reflets et des ombres », le raisonnement n'intervient nullement. En langage philosophique moderne nous pourrions dire que l'εἰκασία est la *représentation confuse*, et l'ᾠσθησις la *représentation nette* qui entraîne la foi (πίστις). Elles constituent ensemble cette faculté inférieure de l'âme qui permet d'opiner (δοξάζειν).

454. Voy. *supra*, note 442, fig. 1, et cf. : Bosanquet, *op. cit.*, pp. 260-61.

LIVRE VII

455. A propos de cette image, voy. l'étude d'A. Diès : *Guignol à Athènes* dans le *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 14-15, 1927.

456. Ces objets sont faits de matières diverses comme le monde visible est composé des quatre éléments (Jowett et Campbell).

457. Comparez le tableau que trace Eschyle de la vie des hommes primitifs. (*Prométhée enchaîné*, v. 447-53, tr. Paul Mazon) : « Au début ils voyaient sans voir, ils écoutaient sans entendre, et, pareils aux formes des songes, ils vivaient leur longue existence dans le désordre et la confusion. Ils ignoraient les maisons de

briques ensoleillées... ils vivaient sous terre, comme les fourmis agiles, au fond de grottes closes au soleil. » Ils ne sortirent de cet état de barbarie que lorsque Prométhée leur eut enseigné la science des saisons, puis celle des nombres. On voit que pour Platon l'homme sans éducation (ἀπαιδευτος) est comparable au primitif.

458. Nous suivons ici le texte de l'édition Burnet : Εἰ οὖν διαλέγεσθαι ... οὐ ταῦτα ἡγήθη ἄν τὰ ὄντα αὐτοῦς νομίζειν ἄπερ ὄρωεν ;

459. Aristote s'était inspiré de ce passage dans le fragment suivant, que nous ne connaissons que par une traduction de Cicéron (*De natura Deor.* lib. II, 95) : « Praetere ergo Aristoteles : Si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent bonis et illustribus domiciliis, quae essent ornata signis atque picturis instructaque rebus iis omnibus, quibus abundant ii, qui beati putantur, nec tamen exissent unquam supra terram, accipissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum; deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus, ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent : cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent apexissentque solem ejusque cum magnitudinem pulchritudinemque, tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret toto caelo luce diffusa; cum autem terras nox opacasset, tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis, tum senescentis, eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus : quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur. »

460. Platon pense sans doute à ces hommes d'État dont la science purement empirique ne remonte pas des effets aux véritables causes. Cf. liv. V, 473 c et liv. VI, 488 b.

461. *Odyssée* XI, vers 489, déjà cité au livre III, 386 c.

462. Cf. *Phédon*, 249 d; *Théétète*, 174 c - 175 b; *Sophiste*, 216 d.

463. Dans la bouche de Socrate ces paroles prennent un sens prophétique. N'est-ce pas d'ailleurs le condamné des Onze qui, dans le *Phédon*, déclare connaître l'art de la mantique, comme les oiseaux d'Apollon? Ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ... οὐ χεῖρον ἑκείνων (τῶν κύκνων) τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσποῦτος ...

464. Voy. livre VI, 506 e.

465. Comp. l'admirable portrait du philosophe dans le *Théétète*, 173-74-75.

466. Dans le *Sophiste* (254 b) Platon remarque qu'il est également difficile de connaître le vrai philosophe et le sophiste : le premier parce qu'il vit dans une région de lumière aveuglante, le second parce qu'il se réfugie dans une zone d'obscurité impénétrable.

467. Allusion aux sophistes. — La thèse que Platon expose ici découle de sa théorie de la réminiscence. L'âme humaine enferme un élément divin (θεῖόν τι), le νοῦς, naturellement apte à voir la vérité, comme l'œil à voir la lumière. Or cette aptitude, ou plus exactement cette *puissance* comme dit Platon, lui vient de ce qu'il a déjà pu contempler la vérité. C'est pourquoi, tourné vers l'être réel, le νοῦς ne le découvre pas, à proprement parler, mais le *reconnait*. La connaissance (μάθησις) n'est donc, en somme, qu'une forme du souvenir (ἀνάμνησις). Voy. le *Ménon* 81 a sqq. et le *Phédon* 72 e-76 d.

468. Aristote développe la même idée dans l'*Ethique à Nicomaque* II, 1. 1103 a, 17-31.

469. ἡ δὲ τοῦ φρονήσαι (ἀρετή) ἰ. ε. ἡ φρόνησις. — On remarquera que la signification de ce mot a sensiblement évolué depuis le livre IV, 433 c, où il servait à désigner une vertu toute pratique : la prudence des chefs.

470. Voy. liv. VI, 505 a.

471. Jowett et Campbell observent que ce bonheur est comparable à celui des saints et des ermites chrétiens qui, transportés eux aussi de leur vivant dans les îles fortunées, ne consentent pas sans répugnance à se mêler des affaires humaines.

472. καὶ μᾶλλον δυνατοῦς ἀμφοτέρων μετέχειν. — ἀμφοτέρων : « et publicorum negotiorum et philosophiæ (Stallbaum). »

473. εἶδωλα. — Par ce mot Platon désigne à la fois les objets dont les ombres se projetaient dans la caverne (σκυαστά), et ces ombres elles-mêmes (σκιαί), c'est-à-dire l'ensemble des choses sensibles (ὄρατὰ sive δοξαστά). — ἅττα ἐστὶ καὶ ὄν : « que sont ces *images*, et de quelles *réalités* elles sont les *images*. »

474. Dans les démocraties — et c'est là leur vice capital — le pouvoir est la proie des ambitions les plus vulgaires.

475. Malgré ces luttes intestines les démagogues savent, quand il le faut, se serrer les coudes pour piller l'État, comme le notait déjà le vieil Hérodote : « κακότητος τοίνυν ἐγγιγνομένης ἐς τὰ κοινά, ἐχθεα μὲν οὐκ ἐγγίγνεται τοῖσι κακοῖσι ... οἱ γὰρ κακοῦντες τὰ κοινὰ συκλύσαντες ποιεῖουσι (Enquête, III, 82). »

476. On peut citer comme exemples Dionysos et Sémélé (voy. Pausanias II, 31, 2), Esculape et Briarée, le géant aux cent bras (Hésiode, *Théogonie*, 617-721).

477. Allusion au jeu du palet (δοστροκινίδα) décrit par Pollux IX, 111. Les joueurs étant divisés en deux camps par une ligne tracée sur le sol, on jetait en l'air un palet, noir d'un côté, blanc de l'autre, en criant νῆξ ἢ ἡμέρα. Suivant que le palet tombait sur l'une ou l'autre de ses faces, les « noirs » partaient à la poursuite des « blancs » ou inversement.

478. Voy. liv. III, 403 e et 416 d.

479. Liv. II, 376 e sqq.

480. On voit par là ce qui distingue les deux cycles d'éducation. Dans le premier on se proposait de développer les dons naturels de l'enfant, de lui faire aimer et pratiquer la vertu avant même de la connaître. Pour parvenir à ce résultat on avait recours à l'habitude. Mais maintenant il s'agit de donner un fondement rationnel aux qualités acquises. Dans ce second cycle on procédera donc suivant une méthode rigoureusement scientifique.

481. Les trois grands tragiques avaient écrit chacun une tragédie sur Palamède. On en trouvera les fragments dans Dindorf : Eschyle 180 sqq. ; Sophocle 426 sqq. ; Euripide 582 sqq.

482. Cf. *Lois* 819 d, où Platon déclare que l'ignorance de l'arithmétique lui paraît être le fait, non pas d'un homme, mais d'un pourceau : οὐκ ἀνθρώπινον ἀλλὰ θηγῶν τινῶν εἶναι μᾶλλον θρεμμάτων.

483. Le meilleur commentaire du passage qui suit se trouve dans le *Phédon* 101 a sqq, et dans le *Théétète* 154 c.

484. ἡ τοῦ κούφου καὶ ἡ τοῦ βαρέος. — Ces sensations relèvent de ce que les psychologues modernes appellent le sens de la résistance.

485. En séparant les éléments confondus dans la sensation, et en cherchant à pénétrer leur nature, la νόησις s'élève, degré par degré, jusqu'à la conception de la théorie des idées.

486. Tout nombre est en effet « un système de monades, ou la progression d'une quantité à partir de la monade, et sa régression se terminant à la monade : ἀριθμός ἐστὶ σύστημα μονάδων, ἢ προποδισμός πλήθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος καὶ ἀναποδισμός εἰς μονάδα καταλήγων. » (*Theonis Smyrnet expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, édit. E. Hiller, p. 18). Cf. la définition d'Euclide (VII, 2) : « (ἀριθμός ἐστὶ) τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλήθος. »

487. Les mathématiciens grecs distinguaient l'arithmétique, ou science des nombres, de la logistique, ou art du calcul. On s'est demandé si Platon avait toujours observé cette distinction ; mais la comparaison du *Gorgias*, 451 b, 453 e, du *Théétète*, 198 a (sur l'arithmétique), avec le *Gorgias*, 451 c, le *Charmide*, 166 a, le *Politique*, 259 e (sur la logistique), ne laisse pas de doute à cet égard (Adam, *éd. cit.*, II, p. 113 n.).

488. Si en effet on l'étudie dans un but purement pratique, on n'en comprendra jamais la haute portée. Les connaissances que l'on pourra ainsi acquérir constitueront un *art*, mais non pas une véritable science.

489. La même distinction est établie par Aristote entre les nombres *mathématiques* (μαθηματικοί) et les nombres *sensibles*

(ἰσοθητικοὶ ἢ σωματικοί). Voy. Bonitz : *Index Arist.* s. v. ἄριθμός.

490. « Dans l'enseignement de l'arithmétique, l'unité était représentée par une ligne. Si l'élève, par une erreur bien naturelle, attribuait une signification à la longueur de cette ligne, et proposait de la diviser, le maître lui montrait que, dans les questions arithmétiques, il était indifférent que la ligne fût divisée en quatre ou multipliée par quatre, du moment que sa longueur, grande ou petite, devait également représenter l'unité abstraite. L'un ainsi conçu est sans parties. Si on l'imagine divisé, chaque partie est égale au tout. Pareille distinction entre l'arithmétique populaire et l'arithmétique scientifique est clairement établie dans le *Philèbe* 56 e. » (Jowett et Campbell, *éd. cit.*, III, p. 334.)

491. Cf. *Lois*, liv. V, 547 a, b.

492. I. PLATON ET LES MATHÉMATIQUES. — Les pages que l'on vient de lire et celles qui suivent attestent l'importance que Platon attribuait aux sciences mathématiques. Pendant son enfance, à Athènes, il en avait probablement appris les éléments sous la direction de maîtres réputés. Après la mort de Socrate, au cours du long voyage qu'il fit en Egypte et en Afrique du Nord, il rencontra l'un des plus célèbres géomètres de l'époque, Théodore de Cyrène, qui l'initia à ses méthodes (voy. Cicéron, *De finibus*, V, 29; *De republ.*, I, 10, et Diogène Laërce, III, 6). Plus tard, vers 389, visitant la Grande-Grèce, il se lia d'amitié avec Archytas de Tarente et put, tout en prenant connaissance des travaux de ce savant, approfondir les théories arithmétiques des Pythagoriciens. Quand, l'année suivante, il revint dans sa patrie pour y fonder l'Académie, il avait donc reçu une excellente formation mathématique, et n'ignorait sans doute aucune découverte notable de la géométrie contemporaine. On conçoit aisément qu'une science qui venait de lui ouvrir des horizons si nouveaux ait pris de bonne heure une place considérable dans son enseignement. D'ailleurs, Platon nourrissait naturellement un goût très vif pour les mathématiques, et c'est par leur étude qu'il dut s'acheminer vers la dialectique, couronnement suprême de l'édifice du savoir. Cette *méthode*, qui l'avait conduit à la contemplation de la vérité, il l'indiqua à ses disciples comme la seule qui pût les élever hors des ténèbres du devenir, et ouvrir les yeux de leur âme aux pures lumières de l'être.

Que Platon ait considéré l'étude des mathématiques comme absolument indispensable au philosophe, on en trouve la preuve dans maints passages des *Dialogues*, et le témoignage des anciens est unanime sur ce point. On connaît la célèbre devise qu'il avait fait inscrire sur la porte de son école : « Que nul n'entre sous mon toit s'il n'est géomètre : Μηδεις ἀγεωμέτρητος εἰσίτω μοῦ τήν στέγην. » (Tzetzés, *Chiliades*, VIII, 973; Philoponus, *In Arist.*

de anim., p. 117, 26). Ce principe fut rigoureusement appliqué à l'Académie, même après la mort de Platon. Diogène Laërce nous apprend en effet que Xénocrate avait coutume de répondre à quiconque manifestait le désir de suivre ses leçons, sans avoir appris la musique, la géométrie et l'astronomie : « Va-t'en, car tu ne possèdes pas les anses de la philosophie : Πορεύου ... λαβὰς γὰρ οὐκ ἔχεις φιλοσοφίας. » (De vit. phil., IV, 10.)

« L'admiration de Platon pour les mathématiques, a écrit fort justement G. Milhaud (*Philosophes géomètres de la Grèce*, p. 158), qui déborde de ses œuvres et qui se dégage de tout ce que la tradition nous a dit de lui, n'a donc rien d'extérieur ni de superficiel. Il les a connues, cultivées avec passion; et quand il demande, dans la *République*, aux futurs philosophes de s'enfermer longtemps dans l'étude et dans la méditation de ces sciences, c'est qu'il en a subi le charme puissant. » A l'appui de cette assertion on pourrait citer les noms des mathématiciens illustres qui se sont formés à l'Académie : Eudoxe de Cnide, Ménechme, Dinostrate — dont nous parlerons plus loin — Speusippe — premier successeur de Platon à la tête de l'école, qui avait composé un traité *sur les Nombres* aujourd'hui perdu — Amyclais d'Héraclée, Philippe d'Opunte, et bien d'autres encore; on pourrait enfin noter qu'Euclide, qui devait un demi-siècle plus tard rassembler en un traité méthodique les découvertes géométriques de ses prédécesseurs, est qualifié par Proclus de philosophe platonicien (*In Euclidis lib. prim. elem. comm.*, éd. Friedlein, p. 68). Il est donc permis de conclure que l'Académie a été, dès sa fondation, un centre de recherches et d'études mathématiques extrêmement important.

Nous n'avons pas à examiner ici l'influence que ces recherches et ces études ont exercée sur la pensée du philosophe. (Dans la *République* Socrate précise lui-même la place qu'elles doivent occuper dans l'éducation, et l'on peut voir par là ce qu'a dû être cette influence). Nous n'avons pas non plus à nous demander si Platon a pressenti, comme le laisseraient supposer certains passages du *Timée*, le rôle merveilleux qui serait un jour dévolu aux mathématiques dans l'étude de la nature. Et aussi bien, eût-il eu cette intuition, il n'en aurait pas moins persisté à regarder la dialectique comme la science suprême, parce qu'indépendante et anhypothétique. Quant à la doctrine des idées-nombres, qu'Aristote prête à Platon dans les livres M et N de sa *Métaphysique* — et qui ne se peut réclamer, on le sait, d'aucun texte de la collection platonicienne — elle est purement métaphysique. Il serait donc hors de propos de l'examiner dans cette note. Elle a d'ailleurs fait l'objet de savantes études auxquelles nous nous permettons de renvoyer le lecteur. (Voy. notamment : L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*; L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 61

sqq.; P. Shorey, *De Platonis idearum doctrina*; G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, p. 37 sqq.).

En résumé, et quelle que soit la réponse que l'on donne à ces questions, ceci reste à retenir : l'intérêt que Platon portait aux mathématiques ne s'est jamais démenti; dans tous ses ouvrages le philosophe parle de ces sciences avec un secret enthousiasme, car, autant que pour l'évidence et la certitude de leurs raisons, il les aimait pour leur beauté, qui préfigure celle des essences éternelles et de leur principe, l'Idée du Bien.

II. LES MATHÉMATIQUES AU TEMPS DE PLATON. A) ARITHMÉTIQUE. — On sait que l'étude des nombres avait été poussée assez loin, dès le v^e siècle, par l'école pythagoricienne. Au début du iv^e siècle, les mathématiciens connaissaient sans doute les propriétés respectives des progressions arithmétique et géométrique, qu'ils considéraient comme résultant, l'une de la *proportion additive*, l'autre de la *proportion multiplicative*. Mais il est certain qu'ils ignoraient les rapports de ces deux sortes de progressions, qui devaient, près de vingt siècles plus tard, servir de base à la théorie des logarithmes. Or il semble, d'après un passage du *Timée* (35 b - 36 c), que Platon ait au moins deviné, sinon parfaitement défini, l'importance de ces rapports. « En lisant attentivement tout le passage, a écrit F. Hofer (*Histoire des Mathématiques*, p. 141), on peut se convaincre qu'il y est question d'une progression arithmétique servant à nombrer les termes d'une progression géométrique concomitante, qui pouvait commencer par 1, 2, 4... aussi bien que par 1, 3, 9... ou par 1, 10, 100... Platon devait être frappé comme d'un trait de lumière, en voyant qu'il suffisait, par exemple, d'additionner deux termes quelconques (exposants) de la progression arithmétique, pour avoir immédiatement le produit des deux termes correspondants de la progression géométrique, et pour montrer en même temps — ce qui devait être pour lui un objet de non moindre surprise — que les termes extrêmes, également distants les uns des autres, sont égaux aux deux termes moyens, additivement pour la progression arithmétique, multiplicativement pour la progression géométrique: enfin que, lorsque le milieu ou le centre ne se compose que d'un seul terme (ce qui arrive lorsque les termes sont en nombre impair), il faut doubler ce terme dans la progression arithmétique et le multiplier une fois avec lui-même (l'élever au carré) dans la progression géométrique. »

Ces remarques nous permettent d'imaginer quel devait être l'intérêt de l'enseignement oral de Platon, sur lequel la tradition ne nous a malheureusement laissé que des indications bien vagues.

Les irrationnelles. — L'une des plus grandes découvertes mathématiques du iv^e siècle est celle de l'existence de quantités irrationnelles. Les Pythagoriciens avaient établi une identif-

cation absolue entre le nombre et la grandeur. Ils croyaient que toute grandeur est décomposable en un nombre déterminé de points. Pourtant, ils avaient eux-mêmes démontré l'impossibilité d'exprimer par un nombre entier la longueur de la diagonale du carré. Cette démonstration mérite d'être résumée ici, car, comme le remarque M. Léon Brunschvicg, elle donne une idée claire des ressources logiques de la mathématique grecque : « Si la diagonale est commensurable au côté du carré, le rapport peut

être mis sous la forme d'une fraction irréductible $\frac{d}{c}$. Le théorème de Pythagore $d^2 = 2 c^2$ montre immédiatement que d est pair, d'où l'on conclurait, puisque d et c sont premiers entre eux, que c est impair. Mais la parité de d permet d'exprimer le théorème sous la forme suivante

$$4 \left(\frac{d}{2}\right)^2 = 2 c^2 \quad \text{ou} \quad 2 \left(\frac{d}{2}\right)^2 = c^2$$

ce qui entraînerait la parité de c . Si d et c sont supposés commensurables, il résulte de l'hypothèse que c est à la fois impair et pair. Ainsi se trouve établie à la lumière d'un raisonnement rigoureux l'impossibilité de faire correspondre un nombre déterminé d'unités à la diagonale d'un carré qui a l'unité pour côté. » (Brunschvicg, *Les Etapes de la philosophie mathématique*, p. 47.) Mais les Pythagoriciens considéraient ce cas comme une simple exception. C'est probablement à Théodore de Cyrène et à Eudoxe de Cnide que sont dues les premières découvertes sur les irrationnelles consignées au livre X des *Éléments* d'Euclide, découvertes qui reposent : 1^o sur une définition très générale de la notion de rapport; 2^o sur l'étude des propriétés des proportions. Plusieurs passages des *Dialogues* prouvent que Platon s'était vivement intéressé à ces travaux. Dans le *Théétète*, par exemple, (147 d) il rappelle les écrits de son maître Théodore qui avait établi l'irrationalité de $\sqrt{5}$, $\sqrt{7}$, et poursuivi la recherche des racines carrées irrationnelles jusqu'à $\sqrt{17}$. Dans les *Lois* (liv. VII, 820 c) il regrette qu'on n'apprenne pas aux jeunes gens à distinguer les grandeurs commensurables entre elles des grandeurs incommensurables, et il souligne l'importance capitale de cette distinction. Enfin, dans le *Ménon* (82 sqq.), il démontre que le carré double d'un carré donné a pour côté le *diamètre* (la diagonale) de ce carré, c'est-à-dire une grandeur irrationnelle.

Cette notion d'irrationalité, qui fut la source de tant de découvertes mathématiques, eut pour premier effet de modifier la théorie pythagoricienne des nombres. A l'idée de série discontinue — qui explique la formation des nombres par addition ou composition, c'est-à-dire d'une manière purement quantitative — on substitua l'idée de série continue — qui introduit dans cette

formation quelque chose d'irréductible et de proprement qualitatif. Le nombre, a pu écrire G. Milhaud (*op. cit.*, p. 352), aura désormais un sens assez élevé pour qu'on n'aperçoive pas de limite à la complication et à l'hétérogénéité des éléments dont il fixe le mode de dépendances. Ainsi se trouve ouverte la voie qui devait conduire à l'étude des quantités infinitésimales.

B) GÉOMÉTRIE PLANE ET STÉRÉOMÉTRIE. — C'est au cours du ^ve siècle, et dans la première moitié du ^{iv}e, que furent découvertes la plupart des démonstrations contenues dans les *Eléments* d'Euclide. A la vérité, ce traité n'était pas le premier du genre. Theudios de Magnésie, Athénée de Cyzique, Hermotime de Colophon, avaient composé des ouvrages semblables que nous ne connaissons que par quelques rares mentions des géomètres alexandrins et de Suidas.

Le problème de l'aire du cercle retint de bonne heure l'attention des mathématiciens. L'un des premiers Hippocrate de Chios, qui florissait vers 440, l'étudia avec méthode, et, ayant reconnu l'impossibilité de carrer directement cette aire (c'est-à-dire de l'exprimer directement par une aire rectiligne), il crut tourner l'obstacle en cherchant d'abord l'aire de la lunule, qu'il carrait, selon Eudème, de la manière suivante (voy. Simplicius : *In Arist. Phys. comm.*, éd. H. Diels, p. 56, sqq.) :

Soit un demi-cercle de diamètre AB. Par le centre Δ menons le rayon ΔΓ perpendiculaire au diamètre, et joignons les points AΓ et ΓB. Nous aurons ainsi tracé deux des côtés du carré inscriptible dans le cercle. Sur AΓ comme diamètre construisons maintenant le demi-cercle AEF. Sa surface sera égale à celle du quadrant AΓΔ (puisque l'on a : $AB^2 = 2AΓ^2$, et que les cercles sont entre eux comme les carrés de leurs diamètres — Euclide, XII, 2). Mais ce quadrant et le demi-cercle ont un segment commun compris entre la droite AΓ et l'arc de centre Δ qu'elle sous-tend. En le retranchant nous ferons apparaître l'égalité des aires respectives de la lunule AEF et du triangle rectangle AΓΔ. Or l'aire de ce dernier est le quart de celle du carré de côté AΓ. Elle est donc elle-même égale à un carré de côté $\frac{AΓ}{2}$.

Cela démontré, voici comment Hippocrate procédait à la quadrature du cercle :

Soit un demi-cercle de diamètre AB (voy. fig. 2). En prenant ce diamètre comme rayon, traçons le demi-cercle ΓΔ dans lequel nous inscrirons une moitié d'hexagone régulier — le trapèze ΓEZΔ. Sur les côtés ΓE, EZ, ZΔ construisons les demi-cercles ΓHE, EΘZ, ZKA. Chacun d'eux sera égal au demi-cercle AB puisque le côté de l'hexagone régulier inscrit dans une circonférence est égal au rayon de cette dernière. D'autre part les demi-cercles ΓΔ et AB sont entre eux comme les carrés de leurs diamètres (voy. *supra*) : l'aire du premier est donc équivalente

à quatre fois l'aire du second, c'est-à-dire à l'aire des quatre demi-cercles AB, ΓHE, EΘZ, ZKA. Mais ces trois derniers ont avec ΓΔ des segments de cercle communs. Si l'on en fait abstrac-

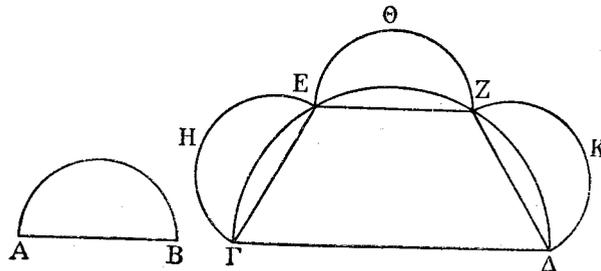


Fig. 2

tion, on voit que l'aire du trapèze ΓEZA est égale à l'aire des trois lunules ΓE, EZ, ZΔ, plus l'aire du demi-cercle AB. Or l'aire des lunules est carrable (voy. *supra*). En la retranchant du trapèze ΓEZA, il restera donc une aire carrable elle aussi, qui, doublée, sera équivalente à celle du cercle AB.

La démonstration est ingénieuse, mais radicalement fautive. Comme l'ont bien vu les géomètres de l'antiquité (cf. Eudème cit. par Simplicius, p. 57, et Eutocius, *Comm. in dim. circuli*, éd. Heiberg, p. 264), elle repose sur un paralogisme : son auteur admet implicitement que toute lunule est carrable, alors que cette proposition ne s'applique, en réalité, qu'à un nombre fort restreint de lunules. Nous n'en concluons pas néanmoins, avec Montucla et certains érudits plus récents, que le procédé d'Hippocrate est un simple tour de passe-passe géométrique, car ce serait oublier que nous sommes ici en présence d'une pensée qui, à peine consciente de ses ressources, se trouve aux prises avec des difficultés dont elle n'évalue pas exactement l'étendue. D'ailleurs nous savons par Eudème que les recherches du géomètre de Chios ne s'étaient pas bornées à la quadrature de la lunule construite sur le côté d'un carré. Il avait étudié d'autres cas se prêtant à une solution analogue (voy. à ce sujet Simplicius, *éd. cit.*, pp. 60-69, et, dans l'*Appendix Hippocratea* de cette même édition, p. xxiii, sqq. : H. Usener, *De supplendis Hippocratis quas omisit Eudemus constructionibus*; P. Tannery, *In Simplicii de Antiphonte et Hippocrate excerpta*). On trouvera donc assez naturel que le succès de ces diverses tentatives l'ait engagé à généraliser le sens d'une découverte d'où semblaient pouvoir se déduire des conséquences du plus haut intérêt.

Antiphon, contemporain d'Hippocrate de Chios, s'occupait

comme lui de la quadrature du cercle. Pour résoudre ce problème, il inscrivait dans une circonférence une série de polygones réguliers, dont il doublait chaque fois le nombre de côtés. Il espérait arriver ainsi à un polygone dont le contour se confondrait avec celui du cercle. Or, comme tout polygone régulier est carrable (cf. Euclide II, 14), il en concluait que le cercle est également carrable. Eudème, qui fit la critique de ce procédé (voy. Simplicius, *éd. cit.*, p. 55), lui reprochait de n'être point géométrique. En effet, dit-il en substance, on démontre en géométrie que toute grandeur est divisible à l'infini (cf. Euclide III, 16). Donc, en réduisant par des *dichotomies* successives la surface comprise entre le côté du polygone et l'arc qu'il sous-tend, on ne l'épuisera jamais, c'est-à-dire qu'on ne parviendra point à trouver une droite assez petite pour s'appliquer exactement (*εφαρμόσσει*) à cet arc. Et aussi bien le côté du polygone inscrit coupera toujours la circonférence en deux points. Cette critique était irréfutable aux yeux d'un géomètre grec, et devait d'ailleurs le rester jusqu'à l'invention du calcul infinitésimal, puisque Archimède lui-même, qui sut tirer un merveilleux parti de la méthode d'exhaustion, n'en persista pas moins à lui refuser toute valeur apodictique. Pourtant, bien qu'erronée, la solution d'Antiphon contenait en germe l'une des notions les plus fécondes de la mathématique moderne : la notion de *limite* des accroissements indéfinis d'une variable.

La solution d'Eudoxe, assez voisine sans doute de celle d'Antiphon, ne nous est point parvenue. Nous savons toutefois que ce géomètre, qui fut aussi l'un des plus grands astronomes de son temps, avait perfectionné la méthode de dichotomie ou d'exhaustion, et s'en était servi pour calculer le volume du cône et de la pyramide (voy. *Archimedis opera*, éd. Heiberg, tome I, p. 4, et tome III, p. 248).

Hippias d'Elis, le sophiste que Platon met en scène dans les deux dialogues qui portent son nom, s'intéressa tout particulièrement au problème de la trisection des angles. Proclus nous apprend (*In Euclidis lib. pr. comm.*, éd. Friedlein, pp. 272 et 356) qu'il l'avait résolu à l'aide d'une courbe savante, la *quadratrice* (*τετραγωνισσα*). Mais il semble que cette courbe ait été découverte par Dinostrate. D'après ce qu'en dit Pappus (*Collectio Mathem.*, lib. IV, prop. 26, éd. Hultsch, p. 252), on peut la décrire de la façon suivante :

Traçons le quart de cercle AOB (fig. 3), et menons la tangente BT. Supposons maintenant que le rayon OA parcourt d'un mouvement uniforme l'angle AOB jusqu'à ce qu'il atteigne la position OB, et imaginons qu'en même temps, et du même mouvement uniforme, une droite, confondue d'abord avec OA, s'élève, parallèlement à elle-même, jusqu'à la position BT. A chaque instant le rayon et la droite se couperont en un point dont la trajectoire sera la quadratrice.

On voit aisément que par construction, le rapport du quadrant AB au rayon OA = R, est égal au rapport de OA sur OC :

$$\frac{\widehat{AB}}{R} = \frac{R}{OC}.$$

Aussi bien est-ce parce qu'elle permet de définir ce rapport par deux lignes droites que la courbe reçut le nom de *quadratrice*: on croyait qu'elle pourrait servir à la quadrature du cercle. En langage algébrique moderne on représenterait la quadratrice par l'équation :

$$\rho = \frac{2R}{\pi} \cdot \frac{\omega}{\sin \omega}.$$

Il est clair maintenant que cette courbe permet d'opérer la multisection de l'angle d'une manière simple; en effet, en divisant OB en *n* parties, et en menant par les points obtenus des parallèles à OA, on déterminera sur la quadratrice des points M, N, P... qui, joints au centre O, diviseront l'angle AOB en *n* sections.

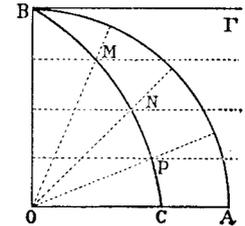


Fig. 3.

La quadratrice de Dinostrate est sans doute la première courbe transcendante qu'aient connue les mathématiciens de l'antiquité, et — il n'est pas inutile de le rappeler — il semble bien qu'elle fut découverte par l'un de ces jeunes *philosophes* qu'avaient formés les méthodes d'éducation décrites au VII^e livre de la *République*.

Un autre disciple de Platon, Ménechme, frère de Dinostrate, se signala lui aussi par d'importantes découvertes en géométrie (voy. Proclus, *In Euclidis lib. prim. comm.* éd. cit. pp. 67 et 111). Il est, en effet, l'inventeur de la théorie des sections coniques (*τομαὶ κωνικαί*), ou du moins des principes fondamentaux de cette théorie, exposée et développée, comme on sait, par Apollonius de Perge dans un ouvrage célèbre (III^e siècle av. J.-C.). « Ce sont, dit Eudème (cité par G. Milhaud, pp. 82-83), d'anciennes découvertes dues à la Muse des Pythagoriciens que la parabole des aires, leur hyperbole ou leur ellipse. C'est de là que plus tard on prit ces noms pour les transporter aux sections coniques : tandis que pour ces hommes anciens et divins c'était dans la construction plane des aires sur une droite déterminée qu'apparaissait la signification de ces termes. Si vous prenez la droite tout entière et que vous y terminiez l'aire donnée, on dit que vous faites la *parabole* de cette aire; si vous lui donnez une longueur qui dépasse la droite, c'est l'*hyperbole*, ou une longueur qui lui soit inférieure

c'est l'ellipse, une partie de la droite restant en dehors de l'aire construite. » En langage moderne, si nous désignons par y^2 et par j l'aire et la droite données, nous dirons que le problème consiste à déterminer une longueur x satisfaisant à l'une des trois équations :

$$y^2 = px \text{ (parabole).}$$

$$y^2 = px + x^2 \text{ (hyperbole).}$$

$$y^2 = px - x^2 \text{ (ellipse).}$$

Telles sont les données qui servirent de point de départ à Ménechme pour caractériser les sections coniques. En coupant un cône par un plan perpendiculaire à l'une de ses génératrices on obtient en effet, suivant que l'angle au sommet est droit, obtus ou aigu, trois figures qui satisfont respectivement aux relations de la parabole, de l'hyperbole et de l'ellipse pythagoriciennes, et auxquelles on peut, par conséquent, donner ces noms (voy. à ce sujet l'excellent exposé de G. Milhaud, *op. cit.* p. 166 sqq.). Certains historiens des mathématiques ont douté que Ménechme soit allé bien loin dans l'étude des courbes ainsi définies, et qu'il ait connu leurs plus intéressantes propriétés. On verra plus loin que ce doute est assez peu fondé, et qu'au contraire l'inventeur des sections coniques sut tirer de sa découverte de très belles applications. Remarquons par ailleurs que les nouvelles courbes furent étudiées de bonne heure comme lieux géométriques, c'est-à-dire comme des ensembles de points ayant une propriété particulière, une propriété caractéristique, un *σμπτωμα*, comme dit Proclus, qui contient en lui-même l'essence de la courbe, et donne, avec la définition, toutes les propriétés (Milhaud, *op. cit.*, p. 174). C'était déjà, deux mille ans avant Descartes et Fermat, la géométrie analytique qui prenait naissance, sinon dans sa forme, du moins dans son esprit.

La duplication du cube ou problème Délien. — Pour expliquer comment ce problème s'imposa à l'attention des géomètres, les auteurs anciens racontaient deux anecdotes qui nous ont été conservées par Eutocius (voy. la lettre d'Eratosthène à Ptolémée Evergète in *Arch. op.* tom. III, p. 102 sqq.). D'après la première, un poète tragique aurait introduit sur la scène le roi Minos élevant un monument à Glaucus : les architectes donnèrent à ce monument cent pieds en tous sens. Mais le roi l'ayant trouvé peu digne de sa magnificence, ordonna qu'on le fit double. Cette question fut proposée aux géomètres, qu'elle embarrassa beaucoup, jusqu'à ce qu'Hippocrate de Chios leur apprît qu'elle se réduisait à trouver deux moyennes proportionnelles. C'était, dit Eratosthène, tomber dans un embarras non moins grand. Plus tard, les habitants de Délos, à qui l'oracle avait ordonné de doubler l'autel d'Apollon, se trouvèrent en présence du même problème. Ne sachant comment le résoudre, ils envoyèrent des délégués au fondateur de l'Académie pour lui demander conseil.

Sans prétendre établir l'authenticité de ces faits, constatons que le problème de la duplication du cube fut l'objet, dans l'entourage de Platon, de sérieuses et savantes recherches. Depuis Hippocrate, comme on vient de le voir — et comme le confirme Proclus (*In Eucl. comm.* éd. cit. p. 213) — il se ramenait à trouver deux moyennes proportionnelles entre le côté du cube donné et le double de ce côté. En effet, si l'on a : $\frac{c}{x} = \frac{x}{y} = \frac{y}{2c}$, x répondra à la question, c'est-à-dire sera bien le côté d'un cube double de c^3 ; car, en effectuant le produit des moyens et des extrêmes il vient :

$$x^2 = cy \text{ et } 2cx = y^2;$$

ce qui donne : $y = \frac{x^2}{c}$, et $2cx = \frac{x^4}{c}$, ou $2c^2 = x^2$.

En fait, on ne pouvait manquer d'élargir ces données, et de chercher une méthode pour insérer deux moyennes proportionnelles entre deux quantités quelconques. Sous cette forme nouvelle la question devait avoir pour Platon un intérêt tout particulier, ainsi que l'atteste un passage célèbre du *Timée* (31 b qq.), où il s'efforce de justifier mathématiquement l'existence des quatre éléments.

Outre la solution que l'on attribue au philosophe, nous résumons ci-dessous celles d'Archytas et de Ménechme, qui nous semblent propres à donner une idée de l'état des mathématiques grecques dans la première partie du IV^e siècle.

1^{re} *Solution de Platon.* — Elle est fondée sur cette remarque que si l'on porte deux valeurs a et b sur deux lignes se coupant à angle droit, les deux moyennes proportionnelles entre ces valeurs, ΔA et BE (voy. fig. 4), seront, sur le prolongement de AB et de

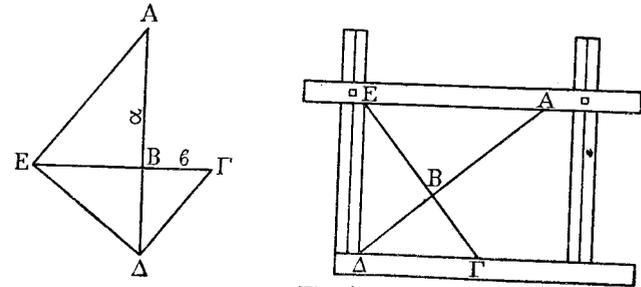


Fig. 4.

ΓB , les hauteurs des triangles rectangles $A\Delta A$ et $E\Delta\Gamma$. On aura, en effet : $B\Delta^2 = EB \times B\Gamma$; et $BE^2 = AB \times B\Delta$, ce qui peut s'écrire :

$$\frac{AB}{BE} = \frac{BE}{B\Delta} = \frac{B\Delta}{B\Gamma}.$$

Après avoir pris AB et BΓ sur deux lignes perpendiculaires, on déterminera les points E et Δ à l'aide d'un appareil très simple. On prendra une règle fixe munie, à ses extrémités, de deux montants à angle droit. Le long de ces montants on ménagera des rainures dans lesquelles pourront glisser deux clefs adaptées à une règle mobile qui, dans toutes ses positions, devra rester parallèle à la règle fixe. Cela fait, il suffira de disposer l'appareil de telle sorte que A et Γ étant respectivement en contact avec la règle mobile et la règle fixe, le prolongement de AB tombe en Δ, et celui de ΓB en E.

Le caractère essentiellement pratique de ce procédé a inspiré des doutes sérieux sur son attribution à Platon. Et aussi bien, les méthodes d'enseignement préconisées au VII^e livre de la *République* semblent exclure l'emploi de tout appareil matériel, fût-ce à titre pédagogique. D'autre part, Plutarque (*Symp.*, VIII; quaest., II, 1) affirme que Platon aurait blâmé Archytas d'avoir résolu le même problème à l'aide d'une construction mécanique — ce qui est d'ailleurs inexact. Telles sont les graves objections que l'on peut faire à la thèse de l'authenticité. En ce qui concerne la seconde on observera toutefois : 1^o que nous ne savons pas sur quelle autorité Plutarque fonde son assertion; 2^o que cet écrivain n'était pas précisément un spécialiste des questions géométriques. Il est vrai qu'Eutocius d'Ascalon, qui rapporte la solution attribuée à Platon, vivait au VI^e siècle de notre ère : du simple point de vue chronologique son témoignage appelle donc bien des réserves. Mais il faut tenir compte du fait que le commentateur d'Archimède était un mathématicien de profession, et qu'il a eu sans doute en main — ses citations nous le prouvent — les traités géométriques de l'école d'Alexandrie. On rappellera de plus que, d'après la lettre d'Eratosthène dont il a été parlé plus haut, les délégués de Délos vinrent consulter Platon sur un cas particulier et concret. Or les solutions d'Archytas et d'Eudoxe, dit Eratosthène, étaient purement théoriques, et celle de Ménechme d'une application sinon impossible, du moins malaisée (συμβέβηκε δὲ πᾶσιν αὐτοῖς ἀποδεικτικῶς γεγραφεῖναι, χειρουργῆσαι δὲ καὶ εἰς χρεῖαν πεσεῖν μὴ δύνασθαι πλὴν ἐπὶ βραχὺ τι τοῦ Μενέχμου καὶ ταῦτα δυσχερῶς. — *op. cit.* p. 106). En l'occurrence, rien n'empêche d'admettre que le philosophe, pour répondre au désir des prêtres d'Apollon, leur ait indiqué un moyen commode de trouver les dimensions de l'autel à construire. C'est là, nous semble-t-il, la seule hypothèse qui puisse justifier l'attribution d'Eutocius.

2^o *Solution d'Archytas.* — Soient a et b ($a > b$) les deux droites représentant les quantités données. Imaginons un demi-cylindre droit de rayon $\frac{a}{2}$ [voy. fig. 5 et 6 (a)], et, sur le plan de coupe de

(a) Outre la figure de l'édition Heiberg (fig. 5) nous donnons une seconde figure en perspective.

ce demi-cylindre, un demi-cercle de diamètre $a = A\Delta$. Sur la base du demi-cylindre prenons $AB = b$, et prolongeons jusqu'à rencontre avec la tangente menée en Δ. Supposons maintenant que le demi-cercle construit sur $A\Delta$ tourne vers B autour du point A. Il coupera la surface latérale du demi-cylindre suivant une ligne courbe. Or, si nous faisons tourner AII et la tangente ΠΔ en sens inverse autour de l'axe $A\Delta$, ces droites engendreront un cône de révolution dont la surface latérale coupera la courbe en un point K. En joignant le point A aux points K et I (projection de K), nous aurons les deux moyennes proportionnelles cherchées : AK et sa projection AI sur le plan $AB\Delta$. [Nous calculerions aujourd'hui AI en fonction de l'angle θ ($\Pi A \Delta$) du triangle générateur. En effet : $AI = AK \cos \theta$.

Démonstration. — Supposons que le demi-cercle mobile $A\Delta$ se trouve dans la position ΔKA . Il est alors coupé par le demi-cercle

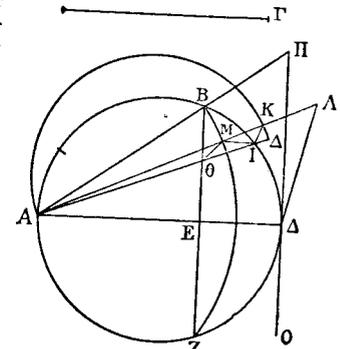


Fig. 5.

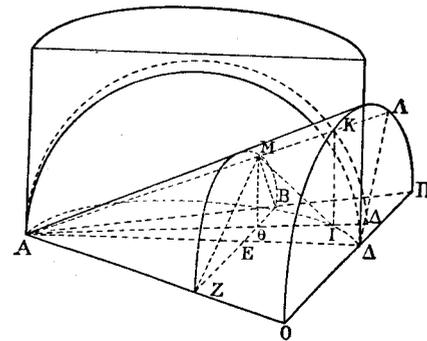


Fig. 6.

engendré, dans la formation du cône, par la révolution de EB en EZ. Comme ces deux demi-cercles sont perpendiculaires au plan $AB\Delta$, leur ligne d'intersection est elle-même perpendiculaire à

bien : $\frac{GB}{\Delta\Gamma} = \frac{EB}{\Delta\Gamma} = \frac{GE}{\Delta\Delta}$. L'énoncé de ces rapports prouve que Platon connaissait parfaitement les propriétés de la proportion qu'il établit au VI^e livre, 509 d.

516. Socrate joue ici sur le mot *ἄλογοι* qui, dans le langage mathématique, désignait les quantités incommensurables entre elles. A l'époque où fut composée *la République*, l'étude de ces quantités était, pour ainsi dire, à l'ordre du jour dans le monde savant.

517. Au livre III, 412 b sqq.

518. L'homme qui n'est point animé du désir de s'instruire, qui préfère la paix factice de l'ignorance aux hasards de la recherche et de la découverte, doit être regardé comme un menteur involontaire, puisqu'il est lui-même la dupe du mensonge qu'il nourrit en son âme.

519. Certes, Socrate entend garder un ton de bonne compagnie, mais le regret qu'il exprime ici est évidemment ironique, car qui pourrait le trouver ridicule sinon ces hommes « sérieux et pratiques » qui se moquent d'un passe-temps dont l'enjeu est la vérité?

520. « γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος : Je vieillis, mais j'apprends toujours beaucoup de choses. » (Solon, frgt 18, *Poet. lyr. Gr.* éd. Bergk).

521. Il ne faut pas oublier que Platon ne légifère ici que pour une élite qui possède naturellement l'amour de la science et le goût du travail.

522. Comme à Athènes, où les jeunes gens faisaient leur service militaire de dix-huit à vingt ans.

523. Platon se rend parfaitement compte du danger que présente l'étude de la dialectique quand on l'aborde trop tôt et sans avoir reçu une solide formation préalable.

524. Si la connaissance de la vérité est la condition même de la vertu, le scepticisme, comme l'ignorance, ne peut être qu'une source de vices et de désordres.

525. Cf. *Philèbe* 15 d, et *Phédon*, 90 c.

526. Héraclide nous apprend que la loi défendait aux Chalcidiens de remplir une magistrature ou une ambassade avant d'avoir atteint l'âge de cinquante ans : « νόμος δὲ ἦν Χαλκιδεῦσι μὴ ἄρξαι μηδὲ πρεσβεῦσαι νεώτερον ἑτῶν πενήκοντα (Fr. *Hist. Gr.* II, p. 222) ». Mais en général de pareilles conditions d'âge étaient rarement imposées dans les États grecs.

527. Au livre V, 451 c. sqq.

528. Le meilleur gouvernement est, en effet, aristocratique ou monarchique. Voy. liv. IV, 445 d.

529. En préconisant cette mesure, ou plus exactement cet expédient, Socrate entend se débarrasser une fois pour toutes d'une question qu'il sait fertile en difficultés.

530. Avec le VII^e livre se termine la partie proprement constructive de *la République*. Platon s'occupera maintenant de prouver l'excellence de la cité qu'il a fondée en imagination, en lui opposant les cités déchues, et en étudiant simultanément les caractères humains qui leur correspondent.

LIVRE VIII

531. Voy. liv. III, 415 d sqq.

532. Au livre V, 449 a.

533. « Les lutteurs avaient coutume, dit le Scoliaïste, quand ils tombaient ensemble, de reprendre, une fois relevés, l'attitude qu'ils avaient avant leur chute. » C'est ce que l'on appelait *donner la même prise*.

534. Au temps de Platon les meilleurs esprits admiraient la forte discipline qu'avaient maintenue, à Sparte, les institutions de Lycurgue. Voy. *l'Hippias majeur*, 283 e; les *Lois*, 692 c, et cf. Xénophon, *Constitution de Lacédémone*, *Mémorables*, III, 5, 15, IV, 4, 15; Isocrate, *Panathénaïque*, 108 sqq., 200 sqq., 216 sqq.

535. Comme Carthage, par exemple. Voy. Aristote, *Polit.* B. 11.1273 a.

536. Locution proverbiale empruntée à Homère et à Hésiode, *Iliade* XXII, v. 120, *Odyssée* XIX, v. 163, *Théogonie*, v. 35.

537. Au livre II, 368 e.

538. Allusion au début de *l'Iliade*.

539. Ces circonférences mesurent, pour chaque espèce, le temps de la gestation. Sur le rapport de ce temps avec la durée de la vie des individus de l'espèce, voy. Arist. *Probl.* X, 9. 891 b.

540. LE NOMBRE GÉOMÉTRIQUE. — Nous nous sommes inspiré pour l'interprétation de ce passage — qui a fait longtemps le désespoir des traducteurs — de la remarquable étude de J. Adam, *The Number of Plato*, insérée dans son édition de *la République*, tome II, pp. 264-312.

I. ANALYSE DE LA PHRASE. SIGNIFICATION LITTÉRALE ET ARITHMÉTIQUE. — La phrase comprend deux parties principales.

1^{re} partie : ἔστι δὲ θεῖω μὲν γεννητῶ περίοδος ἦν ἀριθμὸς περιλαμβάνει τέλειος, ἀνθρωπίω δὲ ἐν ᾧ πρώτῳ αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστεύμεναί, τρεῖς ἀποστάσεις, τέτταρας δὲ ὄρους λαβοῦσαι, ὁμοιούν-

INDEX PHILOSOPHIQUE

Les n^{os} et les lettres renvoient aux pages et aux divisions de pages de l'édition Estienne (références indiquées dans les marges de notre traduction).

A

- ACQUISES (qualités), transmises par hérédité, 424 a, 461 a.
- ACTION (l') et la théorie, degrés de vérité auxquels elles atteignent respectivement, 473 a.
- ADVERSITÉ. Ses effets sur le caractère, 335 b, c.
- AFFECTIONS (communauté d') dans la cité platonicienne : ses avantages, 463 c-464 d.
- AFFINITÉ de l'âme avec le divin et l'éternel, 611 e.
- AGE auquel il faut appliquer les enfants à la musique, 375 e; à la gymnastique, 403 c, d; les jeunes gens aux sciences propédeutiques, 536 d, 537 c; à la dialectique, 537 d. — Age de l'apprentissage militaire, 537 b. — Ages fixés pour la procréation, 460 e, cf. 546 a-d; l'exercice des fonctions militaires et civiles, 539 e, 540 a; l'exercice des hautes magistratures, 540 b.
- ALLÉGORIE de la Caverne, 514 a sqq., 517 a sqq., 532 a-c.
- ALLÉGORIQUE (interprétation) de la poésie, 378 d, e.
- ALTÉRATION et destruction des corps pour leur vice propre, 609 a, b.
- ALTÉRITÉ des éléments qui, relativement au même objet, donnent ou reçoivent, dans le même temps, des impulsions de sens contraire, 436 b sqq., 604 b.
- ÂME du monde (allusion à l') que doivent chercher à connaître le véritable astronome et le véritable musicien, 530 c, 531 c.
- ÂME humaine, considérée comme principe de vie, 353 d, cf. 609 c sqq.; sa fonction, 353 d; ses relations avec le corps, 403 d, 462 c-d, 610 a sqq., 611 e; dans son état actuel elle apparaît composée de trois éléments, 436 a sqq. (voy. *raisonnable, irascible, concupiscible*), cf. 611 b; le premier est essentiellement différent des deux autres, qui ont entre eux quelque parenté, 604 b, d, e, 605 a sqq.; c'est la justice qui harmonise ces trois éléments, et confère à l'âme la plus parfaite unité dont elle soit susceptible dans la vie présente, 443 d-e, lui assurant ainsi le vrai bonheur, 586 e, cf. 588 d; dans son

essence l'âme est probablement une et non tripartite, 611 b-e, 612 a; immortelle, 608 d sqq.; mais sujette à des retours successifs ici-bas, 617 d sqq. (voy. *Métempsychose*); avant sa réincarnation elle est toutefois libre de choisir sa destinée, 617 e.

AMES (nombre des), constant, 611 b.

AMITIÉ (sur l') et les amis, 332 a 335 a, 382 c, 387 d, 424 a.

AMOUR (sur l') du beau, 403 c; de la vérité et de la science, 490 a, b.

AMOUR-PASSION (l'), maître de l'âme du tyran, 573 a sqq.

AMOUR (l') platonicien, 403 a sqq.

ANALOGIES entre l'homme et les animaux, invoquées par Platon, 375 a, 376 b, 451 c, 459 a-460 e, 466 d.

ANALYSE ou division, 2^e phase de la méthode dialectique, 511 b, c.

ANTIGIPÈES (joies et douleurs), 584 c.

APPÉTITIF (élément) de l'âme, voy. *Concupiscible*.

ARISTOCRATIE, nom donné à la constitution de la cité idéale, 445 d.

ARITHMÉTIQUE (sur l'), 522 e.

ART (essence de l'), 595 c-602 b; voy. également *Poésie, Peinture, Sculpture*.

ARTS (but des), 341 c-342 e.

ARTS (classification des) en 1^o arts de production et d'entretien des objets naturels et fabriqués; 2^o arts relevant de la *δίανοια*, 533 b, c.

ASTRONOMIE (conception platonicienne de l'), 528 e-530 c. — Description symbolique du système du monde, 616 b sqq.

AUXILIAIRES, alliés des chefs, 414 b; défenseurs et pro-

tecteurs du peuple, 463 b. — Sur l'emploi de ce mot, cf. 464 b, 466 a; voy. également *Gardiens*.

AVARICE des oligarques, cause de leur perte, 555 b, c.

AXE de l'univers, 616 b, c, 617 a.

B

BARBARES (les), peuvent être réduits en esclavage, 469 c; sont les ennemis naturels des Grecs, 470 c; comment on doit, à la guerre, en user à leur égard, 471 b.

BEAUTÉ (conception grecque de la) et du beau, 401 b, et *passim*.

BESOIN (l'état de), comme celui de satiété, est nuisible à l'équilibre de l'âme, 571 e.

BIEN (Idée du), objet de la plus haute des sciences, 505 a. — Essai de définition du Bien, 506 b sqq. : il est le *roi* du monde intelligible, 509 d; la source de toute existence et de toute essence, mais supérieur lui-même à l'essence, 509 b; la lumière qui éclaire les Idées et permet à l'âme de les contempler, 508 d-e, 509 a; le principe anhypothétique qui fonde en certitude la vraie science, 511 b, 533 c, d; sa beauté est au-dessus de toute expression, 509 a. — Sur l'identification de l'Idée du Bien avec Dieu, cf. 509 b, 526 e, 597 b.

BIENS (classification des), 357 b.

BONHEUR. Il résulte de l'harmonie des trois éléments de l'âme, 586 e; sa forme supérieure : la contemplation de l'Idée du Bien, 519 c, d. — Bonheur du juste, 580 b sqq.

C

CALCUL (art du), 522 e.

CARACTÈRE de la race grecque, 435 e.

CARACTÈRE (influence du climat sur le), 435 e. — Éléments opposés du caractère, 375 e, 411 d-e, 503 c; comment la musique et la gymnastique harmonisent le caractère, 411 e, 412 a.

CARACTÈRES (les trois sortes de), 581 c sqq.

CARDINALES (vertus), voy. ce dernier mot.

CAVERNE (allégorie de la), voy. *Allégorie*.

CHANGEMENTS (les) en musique ont leur répercussion dans les mœurs des États, 424 b, c.

CHATIMENT (nécessité du), 591 a, b.

CHEFS (les) de la cité platonicienne, 412 b sqq., 428 b-429 a, 502 c sqq. — Qualités requises des chefs, 375 a-376 c, 412 b sqq., 485 a-487 a, 503 a-d, 535 a, b. — Éducation des chefs, voy. *Éducation*.

CITÉ (la) de nature, 369 b-372 c. — Extension de la cité de nature, 373 b sqq. — Réforme de cette cité et fondation de la cité idéale, 2^e partie du liv. III-liv. VII. Voy. *Communisme, Gardiens, Gouvernement*, etc.

CLASSES (les trois) de l'État recrutées parmi les trois *racés* d'hommes, 415 a sqq.; voy. *Racés*. — Changements de classe, 415 b.

CLASSIFICATION des sciences, 522 c sqq.

COLÈRE, voy. élément *irascible*.

COLLECTIF (l'intérêt), prime les intérêts particuliers des diverses classes de la cité, 420 b, 466 a, 519 e.

COMÉDIE, sa nature, 394 c; ses effets, 606 c.

COMMERCE (le), principe du développement de la cité primitive, 370 e, 371 a sqq.

COMMUNISME (le) de Platon, son caractère général, but qu'il se propose, 416 a-d, 417 a, 451 c; communauté des biens entre les gardiens, 415 d-417 b; communauté d'éducation et de fonctions entre les gardiens, hommes et femmes, 451 c-457 b; communauté des femmes et des enfants, 423 e, 424 a, 449 d, 457 d-465 c.

CONCUPISCIBLE (élément) de l'âme, distingué des éléments raisonnable et irascible, 436 a-439 e; comparé à un monstre polycér hale, 588 c.

CONNAISSANCE (théorie platonicienne de la), 509 d-518 b, 532 b-534 a.

CONSTITUTIONS (les) dégénérées, 543 a-569 c; voy. *Timarchie, Oligarchie, Démocratie, Tyrannie*.

CONTEMPLATION de l'Idée du Bien, but suprême de la philosophie, 532 c.

CONTRADICTION (principe de) 436 b.

CONTRADICTIONS (les) des données sensibles invitent l'âme à la réflexion, 523 b sqq.

CONTRAINTÉ (la formation scientifique des futurs philosophes doit être exemptée de), 536 d, e.

CONTRATS (la réglementation des), abandonnée à la prudence des chefs, 425 c-d.

CONTROVERSE (sur l'art de la), 454 a.

CORPS, ses relations avec l'âme, voy. ce dernier mot. Cf. également *Gymnastique*.

COURAGE, l'une des quatre vertus cardinales, 427 e; le courage dans la cité, 429 a

sqq.-430 c, 432 a; dans l'individu, 441 d sqq.
CULTE (réglementation du) dans la cité idéale : le législateur s'en rapportera à l'oracle d'Apollon, 427 b, c.
CYCLES (les deux) de l'éducation, voy. ce mot.

D

DÉGÉNÉRÉES (les principales formes de constitutions), 544 c.

DÉLIRE du tyran, 573 e, 574 a sqq.

DÉMAGOGUE (le), 426 c, 428 a, b; comment il devient tyran, 565 c sqq.

DÉMOCRATIE, sa genèse, 555 b-557 a; ses caractères, 557 a-558 c; son déclin, 562 a-566 d; voy. également 488 a sqq., 492 b, c, et *passim*.

DÉMOCRATIQUE (l'homme), sa formation et son caractère, 559 d-562 a.

DÉMON (le) de Socrate, 496 c.

DÉMONS, ou génies tutélaires, 617 d, e, 620 d, e.

DÉSIR (analyse du), 437 c sqq.; ses diverses formes : dans l'âme de l'homme timarchique, 548 a; 549 a sqq., de l'oligarque, 550 e, 551 a, 553 d; du démocrate, 558 d, 559 c sqq.; du tyran, 572 c sqq., 573 a-575 a.

DÉSIRS (classification des) en 1° désirs nécessaires; 2° désirs superflus ou prodigues, 558 d-559 c; subdivision de cette dernière classe en 1° désirs superflus légitimes; 2° déréglés ou illégitimes, 571 b-572 b.

DESOTISME (la tyrannie) des esclaves, 569 b, c.

DESTINÉES (choix des), 617 d sqq.

DIALECTICIEN (le vrai), 534 b-c.

DIALECTIQUE, science de l'être, 510 b-511 b; sa méthode, *ibid.*, 532 e, 533 c, d; couronnement de l'édifice du savoir, 534 e. — Dangers de la dialectique pratiquée trop tôt, 539 b. Voy. également *Idees*.

DIANOËTIQUE (connaissance), 510 b-d, 511 d, e; cf. 533 b, c.

DIEU (attributs de) selon Platon : bonté, 379 b sqq.; immutabilité, 38f d sqq.; omniscience, 382 d; vérité, 382 a sqq. — Sur l'identification de Dieu avec l'Idée du Bien, voy. ce mot.

DIEUX (les). Critique des conceptions théologiques populaires, 377 e sqq.

DILEMME (argument en forme de), 334 c.

DISCORDE (la) entre les magistrats et les gardiens, cause de la perte de l'aristocratie, 545 d.

DISCURSIVE (connaissance), voy. *Dianoétique*.

DISCURSIVE (pensée), ou *διάνοια*, 534 a; cf. le mot précédent.

DIVISION, voy. *Analyse*.

DOGME patriotique des gardiens, 413 c, 414 e, 503 a.

DOULEUR (la), considérée comme un mouvement (*κίνησις*), 583 d, e; comme le vide (*κένωσις*) de ce qui procure le plaisir, 583 e, 585 a. Voy. également *Plaisir*.

DRAME, voy. *Tragédie*, *Poésie*, etc.

DROIT des gens (respect du) en temps de guerre, 470 d sqq., 471 a-c.

DROITE (opinion), *ὀρθὴ δόξα*, 430 b; cf. 506 c, 619 c.

DUALISME platonicien, 379 c.

DURÉE idéale de la vie, 615 b; comparée à l'éternité, 608 c;

durée des châtements de l'au-delà, 615 a-c.

DURETÉ (sur la perception de la), 523 e.

E

ÉDUCATION (l') chez les Grecs, 376 e et *passim*; critiquée par Platon, 76 -412 b, 491 d, e, 492 a sqq., 497 e-498 b, 599 d.

ÉDUCATION platonicienne : 1^{er} *cycle* (disciplines communes aux futurs gardiens et aux futurs chefs) : musique, 376 e sqq.; gymnastique, 403 c sqq.; but de l'éducation par la musique : faire aimer naturellement le beau et le vrai avant qu'on les puisse connaître, afin de préparer les voies de la raison, 401 d, e, 402 a; par la gymnastique : former des athlètes guerriers, 403 d, e; accoutumer le corps à obéir à l'âme, 498 b; développer la force morale plutôt que la force physique, 410 b sqq. — Juste accord à établir entre la musique et la gymnastique, 410 d sqq.

2^e *cycle* (formation scientifique réservée aux futurs chefs) : sciences propédeutiques (voy. ce mot), 521 c-531 c; la dialectique, 532 b sqq.; le *cursus studiorum*, 536 d-537 d, 539 d-540 b. — Caractère de ces études, 525 b, c, 527 b, e, 529 c-530 c, 531 c. 537 c. But à atteindre, 532 c, 533 c, d, 540 a, b.

ÉGALITÉ contre nature dans les démocraties, 558 c.

ELÉATIQUE (conceptions d'origine), 379 b, 380 d, 476 e, 617 b.

ÉLÉMENTS de l'âme, voy. ce mot.

EMOTIONS pathétiques (sur les) 605 d-606 b.

EMPIRIQUE (la connaissance), 516 c, l.

ENTENDEMENT (*νόησις*), voy. *Intelligence*.

EPIDICTIQUES (sur les discours), 498 e.

ÉPREUVES imposées aux futurs gardiens, 413 c; aux futurs chefs, 537 a, c, d.

ERISTIQUE (sur l'), 454 a, 539 b, c.

ESCLAVAGE, esclaves, 469 b, c, 563 b, 567 e, 578 e.

ESPACE (notion relative d'un haut, d'un milieu et d'un bas dans l'), 584 d.

ESPRIT, voy. *Ame*.

ESSENCE, 509 b, 585 c et *passim*.

ESTHÉTIQUE de Platon, 595 a sqq.

ÉTAT, voy. *Cité*, *Constitutions*.

ÊTRE, objet de la science en général, 478 a; des sciences dianoétiques, 511 c; dans un sens plus strict, de la dialectique, 510 b sqq.; terme employé pour désigner l'Idée du Bien, 508 d, 582 c.

ÊTRE, êtres, emploi de ce mot dans un sens non technique, 382 b, 598 b, et *passim*.

EURYTHMIE (l'), dépend de la simplicité du caractère, 400 d.

EXCÈS. Tout excès entraîne inévitablement l'excès contraire, 564 a.

EXOTÉRIQUE (explication) de l'existence de trois *racés* d'hommes, 414 d, e, 415 a, d.

EXPÉRIENCE, l'une des trois conditions requises pour bien juger, 82 a. — L'expérience du philosophe est la plus complète sous le rapport du plaisir, 582 b, e.

EXPIATION (l') des fautes dans l'au-delà, 615 a, 616 b.

F

- FACULTÉS, voy. *Puissances*.
 FAMILLE (conception platonicienne de la), 457 d sqq. Voy. également *Communisme* et *Mariage*.
 FAVEUR divine (la), θεοῦ μοῖρα, 493 a.
 FLUX (le) des phénomènes, 479 c.
 FOI (la), dans la théorie de la connaissance, 511 e, 534 a.
 FONCTIONS (spécialisation des), 369 e-370 c.
 FORME et matière, 596 b.
 FORMES, voy. *Idees*.
 FORMES de diction, voy. *Poesie*.
- G
- GARDIENS (les) dans la cité platonicienne : qualités requises, 374 d-376 c ; éducation, 376 c 412 b ; bonheur qui leur est assuré, 420 a sqq., 465 d. Voy. également *Auxiliaires*, *Chefs*, *Education*.
 GÉNÉRATION (domaine de la), ou du devenir, 485 b, 509 b, 519 a, b, 525 b.
 GÉOMÉTRIE (la), science propédeutique, 526 c-527 c.
 GOÛT (formation du), 401 c.
 GOUVERNEMENT (le), objet d'une science, 488 b, e, cf. 558 b. — Le meilleur gouvernement, 521 a.
 GRANDEUR relative et grandeur absolue, 523 e, 524 c, cf. 438 b.
 GUERRE (la), son origine, 373 e. — Prescriptions concernant la guerre, 466 e sqq.
 GYMNASTIQUE (la), 403 c sqq. ; dans quel esprit elle doit être pratiquée, 410 c-411 e, 498 b. — Durée du cours de gymnastique, 537 b.

H

- HABITUDE (vertus que l'on peut acquérir par l'), 518 e. — Insuffisance de la vertu pratiquée par habitude, 619 c, d.
 HARMONIE (science de l'), au temps de Platon, 531 a-c ; conception platonicienne de cette science, 530 d, 531 c.
 HÉDONISME de la multitude, 505 b ; de l'homme démocratique, 561 c.
 HÉDONISTIQUE (un calcul), 587 b sqq.
 HÉRACLITÉENNE (conceptions d'origine), 479 c, 496 b.
 HÉRÉDITÉ (transmission par) des qualités acquises, 424 a, 461 a.
 HÉTÉROGÈNE (cercles de l'), 617 c, d.
 HIÉRARCHIE, dans l'âme, 441 e, 442 a, 444 d, 586 e ; dans la cité platonicienne, 414 a sqq. et *passim*.
 HISTOIRE et mythologie, 382 d.
 HOMME (image de l'), 588 c sqq.
 HONNÊTE (définition de l'), 589 d.
 HONNEUR (l'), principe du gouvernement timocratique, 545 a, 548 c.
 HONNEURS rendus aux chefs de la cité idéale pendant leur vie et après leur mort 414 a, 540 b, c.
 HUMANITÉ (caractère divin de la véritable), 501 b.
 HYPOTHÈSES (nature et rôle des), 1° dans les sciences mathématiques, 510 b, 511 b, 533 c ; 2° dans la dialectique, 510 b, 511 b-c, 533 c, d.
- I
- IDÉALITÉ et vérité, 473 a, 502 d.

- IDÉES (théorie des), exposée ou rappelée, 476 a sqq., 479 a-e, 494 a, 505 a sqq., 507 b. Au IX^e livre : étude des Idées ou Formes des objets fabriqués, 596 a sqq. — Les Idées sont les vraies réalités, 476 c-d, 479 e, 484 c, d, 490 b ; leur rôle dans la méthode dialectique (voy. ce mot), 511 b. — Participation des objets multiples aux Idées, 476 a, d, 596 b ; des Idées à l'Idée suprême du Bien, 505 a. — Termes employés pour désigner les Idées : αὐτός joint à un nom (chose en soi), 479 e, 507 b, 511 c, 533 b ; εἶδη, 476 a sqq., 511 c, 596 a sqq. ; ἰδέα, 479 a, 486 d ; οὐσίαι, 476 b, 501 b, 525 c, 597 b.
 IDENTIQUE (cercle de l'), 617 c, d.
 IDENTITÉ (principe d'), 436 b sqq. ; applications, 439 b, 454 b.
 IDENTITÉ (rapport d') entre deux choses d'inégale grandeur, 435 a.
 IGNORANCE (l'), doit être rapportée ou non-être, 477 b, 478 c. — Le mensonge identifié avec l'ignorance, 382 a, b. — L'ignorance cause de l'injustice, 444 a.
 IMAGES (nature et rang des) dans l'ontologie platonicienne 510 a sqq.
 IMAGINATION (εἰκασία), l'une des *puissances* de l'âme, 511 e, 534 a.
 IMITATION, essence de la poésie et de l'art, 595 c sqq. — L'imitation se fixe dans les habitudes et devient une seconde nature, 395 d.
 IMMORALITÉ des dieux de la religion populaire : ses effets sur la conduite des hommes, 377 e, 390 b.
 IMMORTALITÉ de l'âme (croyance de Platon à l'), 498 d, 608 d ; preuve de cette immortalité, 609 a sqq. ; elle ne semble appartenir qu'à l'élément raisonnable, 611 b, e.
 IMMUTABILITÉ, attribut de la divinité, 380 d sqq.
 IMPUNITÉ (l') s'oppose à l'amendement des coupables, 591 a, b.
 INAMISSIBILITÉ de la sagesse fondée sur la science, 619 d e.
 INAMISSIBLE. L'éducation doit rendre inamissible le dogme des gardiens, 430 a.
 INDIVIDU (analogies entre l') et l'Etat, 351 e, 368 d sqq., 435 e, 441 c sqq., 442 c, d, 462 c, 544 d, 548 d sqq., 559 d, et *passim*.
 INFANTICIDE, 459 e, 460 c.
 INJUSTICE (l'), défendue par Thrasymaque 343 a sqq., 348 b-349 b ; par Glaucon, 358 e-362 c. — Sa vraie nature d'après Platon, 350 c-352 d, 444 b-e ; ses principales formes dans la cité et dans l'individu, 445 c, d, 545 a sqq. — Les châtimens réservés à l'injustice, 612 a-621 d.
 INNOVATIONS, interdites en musique et en gymnastique, 424 b.
 INTELLIGENCE (νοῦς, νόησις), la plus élevée des *puissances* de l'âme, 511 d, e, 534 a.
 INTELLIGIBILITÉ (le Bien condition d') des Idées, 508 d, e.
 INTELLIGIBLE (divisions du domaine de l'), 509 d, e, 510 b-511 d, 533 e-534 a.
 INTÉRÊT (l') collectif prime l'intérêt individuel, voy. *Collectif*.
 INTERMÉDIAIRE (notion d') : les objets de l'opinion rangés dans l'espace intermédiaire qui sépare l'être du non-être, 478 d-479 c ; les plaisirs et les douleurs négatifs considérés comme des états intermédiaires entre le vrai

plaisir et la vraie douleur, 583 c-585 a.
 IRASCIBLE (élément) de l'âme, distingué des éléments raisonnable et concupiscible, 439 e-441 c; principe du courage, 375 a; allié naturel de la raison, 440 e, 589 b; comparé à un lion, 588 d; élément dominant chez l'homme timarchique, 547 e, 548 c; ses principales déformations, 411 c, 590 b, 604 e.

J

JEUX (les) des enfants doivent être réglés, 424 e, 425 a. — Rôle du jeu dans l'éducation, 536 e.

JUGE (définition du bon), 409 a-e. — Les juges de l'au-delà, 614 c, d.

JUGER (les trois conditions requises pour bien) : expérience, sagesse, raison, 582 a.

JUSTICE (la), discussion des théories courantes, 331 c-335 a, cf. 442 e; opinion de Thrasymaque, 338 c sqq., 340 c sqq., 343 a sqq., 348 b sqq.; opinions rapportées par Glaucon et Adimante, 358 e-367 a. — Premier essai de définition rationnelle, 351 d sqq.; conception platonicienne de la justice 1° dans l'État, 432 b-434 c; 2° dans l'individu, 441 d sqq., cf. 586 e; similitude de ces deux formes de la justice, 443 b-444 a; esquisse d'une définition métaphysique, 504 b sqq., cf. 611 c. — Les récompenses de la justice : dans la vie présente, 612 a sqq., dans l'au-delà, 615 a sqq.

L

LAIDEUR morale (le vice identifié avec la), 444 e. — II

faut défendre aux artistes d'imiter la laideur, 401 b sqq.

LÉGISLATION, inefficace quand elle porte sur des points de détail, 425 b-426 b.

LENTEUR relative et lenteur absolue, 529 d.

LIBERTÉ morale (conception platonicienne de la), 577 d, e, 617 d, e.

LIGNE (symbole de la), 509 e, 510 a sqq., 533 e, 534 a.

LIMBES (allusion aux), 615 c.

LOGIQUE, voy. *Dialectique*.

LOGISTIQUE, science du calcul, 525 a.

LOI (la), son origine d'après les sophistes, 358 e, 359 a. — Conception platonicienne de la loi, 519 e, 590 d, e.

LOISIR philosophique (le), récompense des chefs parvenus au terme de leur carrière, 498 c.

LUMIÈRE, médium de la vue, 507 d, e. — Lumière et vérité, 478 c, 508 c, d.

LUXE (le), son rôle dans le développement de la cité, ses conséquences, 372 e-373 e. — Luxe et paupérisme dans l'oligarchie, 552 b-e.

M

MACROCOSME et microcosme, 508 b, 546 c.

MAGISTRATS, voy. *Chefs et Gardiens*.

MAL, voy. *Injustice et Vice*. — Mal particulier, cause de destruction, et mal étranger, 609 a, b; le mal de l'âme, 609 d.

MALADIE, mal particulier du corps, 609 e, 610 a. — Il ne faut pas soigner les maladies incurables, 406 a sqq., 407 d.

MALHEUR. Attitude de l'honnête homme à l'égard du

malheur, 387 d, e, 603 e, 604 a sqq. — Le malheur n'est pas mauvais en soi, il peut être une cause de bien, 604 b, cf. 380 a, b.

MARIAGES (les) dans la cité platonicienne, 458 e; choix des époux, 456 b, 458 c, 459 a sqq.; célébration des mariages, cérémonies et fêtes, 459 e, 460 a.

MATÉRIELS (objets), relèvent de la *πιστις*, 511 e; sont les originaux du monde visible, 510 a, b, 511 a; tiennent leur réalité des Idées auxquelles ils participent, 476 a, d, 596 b.

MATHÉMATIQUES (sciences), leur valeur éducative, 526 b, c; elles sont le préluce de la dialectique, 531 d; leur méthode, 510 b sqq., 525 e, 533 c. — Nature des notions mathématiques, 510 b-d, 525 d sqq., 527 b, 534 a.

MAUX, dans la vie présente plus nombreux que les biens, 379 c. — Dieu n'est point l'auteur de nos maux, *ibid.*, cf. 617 e.

MÉCANIQUES (arts), déforment le corps et dégradent l'âme, 495 e; chez ceux qui les pratiquent l'élément raisonnable est particulièrement faible, 590 b.

MÉDECINE (la), chez Homère, 405 e, 406 a, 407 e, 408 a, b; au temps de Platon, 406 a-c; la vraie médecine, 407 d, e. MÉDECINS (les meilleurs), 408 d, e.

MÉDIUM (notion d'un) nécessaire à la perception sensible, 507 c, 508 a.

MÉLODIE (étude de la), 398 c sqq.

MÉMOIRE, l'une des qualités qui révèlent le naturel philosophe, 486 c, d, 487 a.

MENSONGE (le), dans les dis-

cours, 376 a, 377 a, 382 b, c; considéré comme remède, 382 c, 389 b, 459 c, d. — Le vrai mensonge, 382 a, b, cf. 485 c.

MESURE (la), corrige les illusions des sens, 602 d, e; l'élément raisonnable de l'âme juge d'après la mesure, 603 a.

MÉTÉMPYCOSE (croyance de Platon à la), 498 d, 617 d sqq.

MÉTHODE suivie par Socrate dans son enquête sur la justice, 368 d-369 a, cf. 371 e, 372 e, 376 c-d, 420 b-c, 427 d, 472 b. — Méthode des sciences mathématiques, 510 b sqq., 533 c; de la dialectique, 510 b, 532 e, 533 c, d.

MILIEU (influence du) sur la formation du caractère, 401 b sqq. — Notion morale d'un juste milieu, 571 e, 619 a.

MIMÉTISME (dangers du), 395 d, e, 606 c.

MODES musicaux et leur *éthos*, 398 e, 399 a sqq.

MONDE (système du), description symbolique, 616 b-617 d.

MORALE, son fondement métaphysique, 500 c, 501 b, c, 505 a, b, 592 b, et *passim*.

MORT, séparation de l'âme et du corps, 614 b; destruction du corps, 609 c, e; libération de l'âme, 611 b, c, 614 b. — Le sage ne craint pas la mort, 387 d, e, 486 b.

MOUVEMENT (sciences du), 530 c, d, voy. *Astronomie et Harmonie*. — Mouvements des planètes, 617 a-d. — Le plaisir et la douleur considérés comme des mouvements, 583 e.

MUSIQUE (sur la), 397 b, 398 c, 399 e, 400 a, 424 c, 531 a-c. — La Musique sœur de l'Astronomie, 530 d.

MUSIQUES (arts), 376 e; leur rôle dans le premier cycle

d'éducation, 376 e-403 c; leurs rapports avec la gymnastique, 410 b-412 a, 441 e.
 MUTATIONS des espèces dans l'au-delà, 620 a-d.
 MYSTÈRES (sur les), 365 a, 386 b. — Allusion aux mystères, 560 d, e.
 MYTHE des hommes fils de la Terre, 414 d-415 c; d'Er le Pamphylien, 614 a-621 d.

N

NARRATION simple et narration mixte, 392 d sqq., 394 c, 396 e.
 NATURE (la cité de), voy. Cité. — Ce qui est conforme à la nature (*κατὰ φύσιν*) est possible, 456 c et *passim*.
 NATURE (la) de l'homme, ne se prête pas à l'exercice de plusieurs fonctions, 395 a-c, cf. 503 b.
 NATUREL (le) philosophe, 475 b sqq., 485 b-487 a. — Les meilleurs naturels sont plus dangereusement pervertis que les autres par une mauvaise éducation, 491 b sqq. — Voy. aussi *Caractères*.
 NÉCESSAIRE (rapport du) avec le bien d'après les sophistes, 358 c, 493 c : opinion réfutée par Platon, *ibid.*
 NÉCESSITÉ (la), personnifiée, 451 a, 616 c, 617 c.
 NOMBRE et unité, 524 d-525 a.
 NOMBRE (le) géométrique de Platon, 546 a-547 c.
 NOMBRES (science des), 522 c sqq. — Trois espèces de nombres selon Platon : corporels ou sensibles, 525 d, 526 a; mathématiques, 525 d e, 526 a; idéaux, 525 c, 526 a, 529 d.
 NON-ÊTRE (le), 478 b.
 NOUVEAUTÉ (amour de la), con-

damné par Platon, voy. *Innovations*.

O

OBÉISSANCE du pire au meilleur, identifiée avec la tempérance, 431 a : dans la cité, 432 a; dans l'individu, 442 c, d; principe d'union et de concorde, 590 c-d.
 OLIGARCHIE, fondée sur le cens, 550 c; sa genèse, 550 c-551 b; ses caractères, 551 c-553 a; son déclin, 555 b-557 a.
 OLIGARCHIQUE (l'homme), sa formation et son caractère, 553 a-e, 554 a-555 b.
 ONTOLOGIE platonicienne, 506 b sqq., 517 b, c, 532 a, 534 c.
 OPINION (l'), *δόξα*, 476 c, 480 a, 510 a sqq., 514 a, b; la science et l'opinion, 476 c-478 d; l'objet de l'opinion, 478 e-480 a; l'opinion droite, *ὀρθὴ δόξα*, 430 b, 506 c, cf. 619 c.
 ORACLE (l') de Delphes, interprète de la religion, 427 b, c.
 ORDRE, harmonie des trois classes de la cité, 432 a; des trois éléments de l'âme, 444 d, e. Cf. 586 e, 590 c, d.
 ORIGINE de la société, 369 b, c. — Origine mythique des races, 414 d sqq.

P

PANHELLÉNISME (le) de Platon, 469 b-471 c.
 PARADIGMATIQUE (caractère) de la cité platonicienne, 472 b, cf. 592 b.
 PARTICIPATION aux Idées (doctrine de la), 476 a, d, 505 a.
 PARTIS ou factions, dans l'oli-

garchie, 551 d, 555 c, d, 556 c-557 a; dans la démocratie, 564 b-565 c; provoque la sédition et perdent ces gouvernements, 556 e, 557 a, 565 c, 566 a-d.
 PASSIONS (les), comparées à des tyrans, 329 c, d; 573 e, 574 a sqq.
 PATRIOTISME, dogme des gardiens, 413 c, 414 e, 503 a.
 PAUPÉRISME (le) et ses effets 1° dans l'oligarchie, 552 d, e; 2° dans la démocratie, 564 e, 565 a, b; 3° dans la tyrannie, 577 e.
 PEINTURE (la), art d'illusion, 596 c-598 d, 601 c-603 b, 605 a, b.
 PENSÉE discursive, voy. ce dernier mot.
 PERCEPTION sensible (analyse de la), 523 b-524 b.
 PESANTEUR (sensation de la), 524 a.
 PEUPLE, le plus grand des sophistes, 492 b-e; comment on le gouverne en flattant ses instincts, 493 a-e; ses opinions sont fausses et ridicules, 493 d, cf. 576 c; ne saurait être philosophe, 494 a; mais peut se défaire de ses préjugés contre la philosophie, 499 e, 500 a; comparé, dans les démocraties, à un patron de vaisseau myope, sourd et ignorant, 488 a, b. Voy. également *Démocratie*.
 PHÉNOMÈNES (les), participent à la fois de l'être et du non-être, 478 d; enferment des contradictions, 479 a sqq.; relèvent de l'opinion, 479 d; leur obscurité, 508 d. — Le vrai savant remonte des phénomènes aux réalités invisibles, 529 d.
 PHILODOXE (le), opposé au philosophe, 480 a.

PHILOSOPHE (définition du), 474 d-480 a; ses qualités naturelles, 485 a-487 a; altération de ces qualités par une mauvaise éducation, 489 e, 491 a sqq.; dans les cités actuelles le philosophe est obligé de vivre à l'écart, 496 c-e, cf. 517 d; sa destinée après la mort, 619 e. — Le faux philosophe, 495 b-496 a, 500 b.

PHILOSOPHES-ROIS (les), dans la cité platonicienne, 473 c sqq. 502 a-c, 503 b sqq.; comment on procédera à leur choix, 535 a sqq., voy. également *Education*.

PHILOSOPHIE (la), préjugés que le vulgaire nourrit contre elle, 473 e, 488 e; accusée de rendre ceux qui la cultivent inutiles ou pervers, 487 c, d; considérée par certains comme un simple passe-temps, 498 a, b; sa défense par Socrate, 487 e-497 a. — Comment il faut s'appliquer à la philosophie, 498 b, c.

PRÉTÉ des gardiens, 386 a; des citoyens de l'Etat idéal, 443 a.

PLAISIR (le) considéré comme un mouvement (*κίνησις*), 583 e; comme une réplétion (*πλήρωσις*), 585 b, d; trois espèces de plaisirs correspondant aux trois éléments de l'âme, 580 d; distinction entre le vrai plaisir et le plaisir négatif, 583 b-584 b, 584 d-585 a; le plaisir pur et le plaisir mêlé, 584 b, c; supériorité des plaisirs de la connaissance, 583 a, 585 a-588 a.

PLANÈTES (les), ordre, couleurs apparentes, vitesses de révolution, 616 d-617 d.

POÉSIE (la), son influence morale et religieuse en Grèce, 363 a, 377 d sqq., 568 c,

598 d, e; critiquée par Platon sur des exemples empruntés à Hésiode et à Homère, 377 b-392 c; le fond, ce qu'il devrait être, 398 b, cf. 607 a; la forme, étude des divers genres de diction : imitatif (tragédie et comédie), narratif (dithyrambe), mixte (épopée), 392 c-394 c; étude du rythme, 399 e-400 d; de l'harmonie, 398 d-399 c. La poésie traditionnelle exclue de la cité, 398 a, b. Reprise de son procès au X^e livre; essence de la poésie, 595 c-598 d; son éloignement de la vérité, 602 c; elle s'adresse aux deux éléments inférieurs de l'âme, 602 c-605 c. Conclusion du débat, 606 e-608 b.

POÈTES (les), au temps de Platon, 568 b, c.

POLITIQUE, voy. *Cité, Constitutions, Gouvernement*, etc.

POLITIQUE et philosophie, 473 d, e, 520 c.

POSSESSION en commun des biens, des femmes, et des enfants, voy. *Communisme*.

PRATIQUE (la) et la théorie, 473 a.

PRÉEXISTENCE des âmes, voy. ce dernier mot et *Métemp-sycose*.

PREUVE de l'immortalité de l'âme, 608 d sqq.

PRIVILÈGES accordés aux gardiens de la cité platonicienne, 468 b-469 b.

PROPÉDEUTIQUES (sciences), 522 c-531 d.

PROPORTION harmonique, dans le symbole de la Ligne, 509 d, e, 510 a sqq., 534 a.

PSYCHOLOGIE platonicienne, voy. *Ame*.

PUISSANCES ou facultés : imagination, foi, pensée discursive, intelligence, voy. ces mots et cf. *Opinion et Science*.

Q

QUALITÉS du naturel philosophe, 485 b sqq.

R

RACES (les) d'or, d'argent et d'airain, 415 a-d.

RAISON, voy. le mot suivant.

RAISONNABLE (élément) de l'âme, distingué des éléments concupiscible et irascible, 436 a-441 c; doit commander à l'âme tout entière, 441 e; le plus petit des éléments de l'âme, 442 c, cf. 588 d, mais divin, 589 d, et immortel, 608 d, 611 b-612 a.

RÉALISATION (question de la) de la cité idéale, 471 c sqq., 502 a-c, 540 d-541 b.

RÉALITÉ, voy. *Etre, Idées, Ontologie*.

RÉCOMPENSES de la justice, 612 a sqq.

RÉFÉRENCES supposées à divers dialogues platoniciens, 347 e, 430 c, 433 b, 505 c, 506 e, 532 d, 583 b, 611 b.

RELATIVITÉ (notion de), 438 b, 523 d sqq.

RELIGION grecque (sur la), 363 a sqq., 364 b-365 a, 377 c 391 e.

RELIGION, conception platonicienne, 378 c-383 c, 427 b, c.

RÉMINISCENCE (allusion à la doctrine de la), 518 c, cf. 621 a.

RÉSIDUS (méthode des), 427 e, 428 a sqq.

RÊVES (psychologie des), 571 c-572 b.

RICHESSSE (la), ne fait pas la force des États, 422 a sqq. — La vraie richesse, 521 a, 547 b, cf. 416 e.

RICHESSSES (sur les) 330 c, 331 b, 407 a; leur influence corruptrice, 416 e, 421 d; l'amour des richesses incompatible avec l'amour de la vertu, 550 e, 555 c, d.

RIDICULE (le vrai et le faux), 452 a-e.

RIRE (effets du), 388 e, 389 a, 606 c; voy. également *Comédie*.

ROYAL (l'homme), supériorité de son bonheur, 580 b, c, 587 b, e, 588 a; voy. *Philosophie*.

ROYAUTÉ, l'un des deux noms donnés au gouvernement de la cité idéale, 445 d; voy. *Aristocratie*.

RYTHME (étude du), 398 d, 399 e, 400 a sqq.

S

SAGESSE (la), *σοφία, φρόνησις* dans la cité, 428 b-429 a; dans l'individu, 441 c, e, 442 a-c.

SALAIRE (art du), distinct des autres arts mais s'ajoutant à chacun d'eux, 346 a-e; la punition considérée comme salaire, 347 a sqq. — Salaire des gardiens, 416 d, e, 465 d, e.

SCIENCE (la), son objet, 477 a sqq. — Les sciences mathématiques, 522 c-531 d.

SCIENTIFIQUES (les recherches), doivent être organisées et encouragées par l'État 528 c.

SCULPTURE, 401 b, cf. *Art et Peinture*.

SÉDITION, *στάσις*, nom donné à la guerre entre Grecs, 470 c. — La sédition, quand elle s'élève parmi les chefs, provoque la perte de l'aristocratie, 545 d, 547 b, c; quand elle éclate dans le

peuple entraîne l'établissement de la démocratie, 556 e, 557 a. La sédition dans l'âme, ses effets, 444 b sqq., 554 d, e, 559 e sqq., 572 c-573 c, 577 c-580 a.

SENS (erreurs des), 523 b, 602 c, d.

SENSIBLE (perception), voy. ce mot.

SEXES (égalité des), 452 e-456 a, 466 c, d.

SIMILITUDE de la cité et de l'âme humaine, 368 e, 369 a, 431 a sqq., 435 a-c, 441 e, d, 576 e, 577 c sqq., et *passim*.

SIMPLICITÉ, attribut de Dieu (voy. *Immutabilité*) 380 d; vertu du caractère, 400 e. — Simplicité essentielle de l'âme, 611 b sqq.

SOCIÉTÉ (origine de la), 369 b sqq.

SOLEIL (le), fils du Bien, 506 e, 507 a, 508 b, c.

SOPHISTES (sur les), 454 a, 492 a, b, 518 b, c, 529 a, 596 d, 600 c, d.

SOPHISTIQUES (thèses) soutenues par Thrasymaque, 338 c sqq., 340 c sqq., 343 b sqq., 348 b sqq.; par Glaucon, 357 a-361 d.

SORT (tirage au), des futurs époux, dans la cité platonicienne, 460 a, 461 e; des magistrats, dans les démocraties, 557 a. Rôle du sort dans le choix des genres de vie (mythe d'Er), 618 a, 619 d.

SOUVENIR, voy. *Réminiscence*.

SOUVERAIN (le Bien) du monde intelligible, 509 d.

SPÉCIALISATION (principe de la), 369 e-370 b.

SPHÈRES (théorie astronomique des), 616 d, e.

STÉRÉOMÉTRIE, science propédeutique, 528 a-d.

STYLE (le), reflète le caractère de l'homme, 400 d, e.
 SYMBOLE de la Ligne, voy. ce dernier mot.
 SYNOPTIQUE (caractère) de l'éducation supérieure, dans la cité platonicienne, 531 c, d, 537 c.
 SYNTHÈSE, 1^{re} phas de la méthode dialectique, voy. ce mot.
 SYSTÈME du monde, description symbolique, 616 b-617 d.

T

TABLE-RASE (principe de la) 501 a.
 TÉLÉOLOGIQUE (conception) de la nature, 352 d-353 d, 443 b, 505 d, e.
 TÉMOIGNAGES (les) des sens sont contradictoires, 523 e-524 b, 602 c, d.
 TEMPÉRAMENT, voy. *Naturel*.
 TEMPÉRANCE (conception populaire de la), 389 d sqq.; conception platonicienne : la tempérance dans la cité, 430 d-432 a; dans l'individu, 442 c, d; rapport de cette vertu avec la justice, 432 a, 433 b, c.
 TEMPS et éternité, 486 a, 608 c.
 TENTATION (la), sa valeur éducative, 413 c, cf. 503 e.
 TERRE (position de la), d'après Platon, 616 b.
 THÉOLOGIE platonicienne, voy. *Dieu et Idée du Bien*.
 THÉOLOGIQUES (modèles) à imposer aux poètes, 379 a sqq.
 THÉORIE des idées, voy. ce dernier mot.
 THÉORIE (la) et la pratique, 473 a.
 THÉRAPEUTIQUE homérique et platonicienne, 405 e, 406 a sqq.

TIMARCHIE, ou timocratie, son principe, 545 b; sa genèse, 545 c-547 c; ses caractères, 547 c-548 d; son déclin, 550 c-551 b.
 TIMARCHIQUE (l'homme), sa formation et son caractère, 548 d-550 b.
 TRAGÉDIE (la), 394 b, c; son essence, 597 e-599 b; son éloignement de la vérité, 597 e, 600 e, 601 a, b; elle s'adresse à la partie déraisonnable de l'âme, 604, 605 a, b; ses effets, 605 c-606 b. Voy. également *Poésie*.
 TRAGIQUES (les poètes), au temps de Platon, voy. *Poètes*.
 TRANSCENDANCE de l'Idée du Bien, 509 b.
 TRANSMIGRATION des âmes, 617 d-620 d.
 TRAVAIL (division du), voy. *Spécialisation*.
 TYRAN (misère du), 578 c-580 c.
 TYRANNIE (la), sa genèse 562 a-566 d; ses mœurs, 566 d-569 c.
 TYRANNIQUE (l'homme), sa formation et son caractère, 572 b-578 b.

U

UNION (l') de l'âme à l'être véritable, engendre l'intelligence et la vérité, 490 b.
 UNITÉ de la cité platonicienne, 423 b-d, 424 a, 432 a, 462 b-e, 463 a.
 UNITÉ (l') idéale, indivisible, 525 e, 526 a.
 USAGE (art de l'), 601 d, e, 602 a.
 UTILITARISME (l') platonicien, 457 b.

V

VAGUES (les trois), 457 b, c, 472 a, 473 c, d.
 VÉRACITÉ (sur la), 389 b-d, 485 c.
 VERBALISME des faux philosophes, 498 d, e.
 VÉRITÉ (la), considérée comme un bien de l'âme, 413 a; comme l'objet de l'amour philosophique, 485 d; comparée à la lumière, 508 c, d.
 VERTU (la), se suffit à elle-même, 387 d; est libre, 617 e, cf. 577 d, e; assure le bonheur 580 a-592 b; conçue tantôt comme une excellence, 353 e, tantôt comme une qualité de modération (*μεσότης*), 349 b; identifiée avec la santé et la beauté de l'âme, 444 d, e; placée sous la garde de la raison, 549 b. — Vertu démotique, 430 b, c, 500 d, 619 c; philosophique, 430 c, 549 b, et *passim*.
 VERTUS cardinales (les quatre), 427 e, 428 a sqq.
 VICE (le), est ignorance, 366 d, 409 d, cf. *Mensonge*; maladie, laideur et faiblesse de l'âme, 444 e. Voy. également *Injustice*.
 VICTOIRE du juste au terme de sa carrière, 613 c.
 VIE (durée idéale de la), 615 b.
 VIES (différents genres de), 581 c. Vie théorique et vie active, 496 d, 517 d, 520 c.
 VISIONS (sur les) des songes, 571 c sqq., 572 a.
 VISUELLES (erreurs), 602 c, d, cf. 523 b.
 VITAL (l'âme principe), 353 d, cf. 609 c sqq.
 VITESSE (vraie), 529 d.
 VITESSES comparées des planètes, 617 a, b.
 VUE (le sens de la), 507 c-508 a,

INDEX DES NOMS PROPRES

CITÉS DANS LE TEXTE

A

- ACHILLE, 391 c.
ADIMANTE, frère de Platon, disciple de Socrate, 362 d, 424 c, et, comme « répondant » de Socrate, *passim*.
ADRASTÉE, déesse de la nécessité, 451 a.
AGAMEMNON, 383 a, 392 e, 393 e, 522 c, 620 b.
AIDONÉE, nom homérique du dieu Hadès, 386 c.
AJAX, 468 d, 620 b.
ALKINOOS, roi des Phéaciens, personnage de l'*Odyssee*, 616 b.
AMÉLÈS, fleuve des Enfers, 621 a.
ANACHARSIS, inventeur Thrace, 600 a.
ANANKÈ (la Nécessité personnifiée), 458 d, 616 c, 617 b, c, 621 a.
APHRODITE, 390 c.
APOLLON, 383 a, 391 a, 394 a, 399 e, 408 b, 427 b.
ARCADIE, 565 d.
ARCHILOQUE, poète grec, 365 c.
ARDIÉE LE GRAND, tyran de Pamphylie, 615 c.
ARÈS, 390 c.
ARGOS, 393 e.

- ARISTON, père de Platon, de Glaucon et d'Adimante, 327 a, 368 a, 427 d, 580 b.
ASCLÉPIADES (LES), 405 d.
ASCLÉPIOS, 405 d, 408 b, 599 c.
ATALANTE, héroïne arcadienne, 620 b.
ATHÈNA, 379 e.
ATRIDES (LES), 393 a.
ATROPOS, l'une des Moires, 617 c, 620 e.
AUTOLYCOS, aïeul maternel d'Ulysse, 334 b.

B

- BIAS, l'un des Sept Sages, 335 e.

C

- CÉPHALE, père de Lysias, de Polémarque et d'Euthydème, 328 b.
CERBÈRE, 588 c.
CHARMANTIDE DE PÉANÉE, disciple de Socrate, 328 b.
CHARONDAS, législateur de Catane, 599 e.
CHIMÈRE (LA), monstre fabuleux, 588 c.
CHIRON (LE CENTAURE) 391 c.

CHRYSES, prêtre d'Apollon, 392 e, 393 d.
 CLITOPHON, disciple de Socrate, 328 b, 340 a.
 CLÔTHO, l'une des Moires, 617 c, 620 e.
 COCYTE, fleuve des Enfers, 387 b.
 CRÉOPHYLE, gendre d'Homère, 600 b.
 CRÉTOIS (LES), 452 d, 575 d.
 CRÉTOISE (CONSTITUTION), 544 c.
 CRONOS, 377 e, 378 a.

D

DAMON, musicien grec, ami de Socrate, 400 b, c, 424 c.
 DÉDALE, artiste et inventeur légendaire, 529 d.
 DELPHES (SANCTUAIRE DE), 427 b.
 DIOMÈDE, fils de Tydée, héros homérique, 389 e.
 DIOMÉDÉENNE (NÉCESSITÉ), 493 d.
 DIONYSIES (LES), fêtes urbaines et rustiques, 475 d.

E

ÉGYP TIENS (LES), 436 a.
 EPÉOS, fils de Panopée, 620 c.
 ERIPHYLE, femme du devin Amphiaros, 590 a.
 ESCHYLE, 380 a, 383 a, 550 c, 563 c.
 EURIPIDE, 568 a.
 EURYPYLE, héros de l'*Illiade*, 405 e.
 EUTHYDÈME, frère de Lysias et de Polémarque, 328 b.

G

GLAUCON, frère de Platon, disciple de Socrate, 327 a, 357 a,

453 b, et, comme « répondant » de Socrate, *passim*.
 GLAUCOS, dieu marin, 611 c.
 GRÈCE (LA), 470 c, 609 e.
 GRECS (LES), 452 c, 469 c, 494 c.
 GYGÈS LE LYDIEN, 359 d, 612 b.

H

HADÈS, 363 c, 521 c, 534 c, 596 c, 612 b.
 HECTOR, 391 b.
 HÉLÈNE, 586 c.
 HELLÉNIQUE (RACE), 469 b.
 HELLESPONT, 404 c.
 HOMÈRE, 334 a, 363 b, 379 c, 383 a, 389 e, 391 a, 393 d, 404 c, 441 b-c, 516 d, 545 d, 595 b, 599 c, 600 a, 605 c, 606 e.
 HOMÉRIDES (LES), 599 e.
 HÉPHAÏSTOS, 389 a, 390 c.
 HÉRA, 390 c.
 HÉRACLITE D'EPHÈSE, 498 a.
 HÉRODICOS, pédotribe, inventeur d'une thérapeutique nouvelle, 406 a.
 HÉSIODE, 363 a, b, 377 d, e, 466 c, 468 e, 469 a, 546 e, 600 d.

I

IDA, mont de Crète, 391 e.
 ILIADE, 392 e, et citée *passim*.
 ILION, 522 d.
 INACHOS, fleuve d'Argolide, 381 d.
 ISMÉNIAS, riche personnage de Thèbes, 336 a.
 ITALIE, 599 e.

L

LACÉDÉMONE (CONSTITUTION DE), 544 c, 545 a.

LACÉDÉMONIENS (LES), 452 d.
 LACHÉSIS, l'une des Moires, 617 c, d, 620 d.
 LÉTHÉ, fleuve de l'Oubli, 621 a, c.
 LOTOPHAGES (LES), 560 c.
 LYCURGUE, législateur de Lacédémone, 599 d.
 LYDIE, 359 d.
 LYSIAS, l'orateur, frère de Polémarque et d'Euthydème, 328 b.

M

MARSYAS (LE SATYRE), 399 e.
 MÉGARE (BATAILLE DE), 368 a.
 MIDAS, roi légendaire de Phrygie, 408 b.
 MOIRES (LES), ou Parques, filles de la Nécessité, 617 c.
 MOMUS, dieu de la plaisanterie, 487 a.
 MUSE, MUSES, 364 e, 411 c, 545 d, 547 a, b, 548 b, 607 a.
 MUSÉE, aède légendaire, contemporain d'Orphée, 363 c.

N

NIOBÉ, épouse d'Amphion, 380 a.

O

ODYSSEUS (Ulysse), 334 a, 620 c.
 ORPHÉE, 364 e, 620 a.

P

PALAMÈDE, héros homérique, 522 d.
 PAMPHYLIE, contrée d'Asie Mineure, 614 b, 615 d.

PANDAROS, fils de Lycaon, héros homérique, 379 e.
 PATROCLE, 388 c, 391 b, 406 a.
 PÉLÉE, père d'Achille, 391 c.
 PÉLOPIDES (LES), 380 a.
 PERDICCAS II, roi de Macédoine, 336 a.
 PÉRIANDRE, tyran de Corinthe, 336 a.
 PHÉBUS, 383 b.
 PHÉNICIENNE (LÉGENDE), 414 c.
 PHÉNICIENS (LES), 436 a.
 PHÉNIX, précepteur d'Achille, 390 e.

PHOCYLIDE DE MILET, poète gnomique, 407 a.
 PINDARE, 331 a, 365 b, 408 b.
 PIRITHOÛS, fils de Zeus, roi des Lapithes, 391 c.
 PITTACOS, l'un des Sept Sages 335 e.
 POLÉMARQUE, fils de Céphale, disciple de Socrate, 328 b, 449 b, et, comme « répondant » de Socrate, 331 d-336 a.

POLYDAMAS, athlète grec, 338 c.
 POSEIDON, 391 c.
 PRODICOS DE CÉOS, sophiste, disciple de Protagoras, 600 c.
 PROTAGORAS D'ABDÈRE, sophiste, contemporain de Socrate, 600 c.
 PROTÉE, 381 d.
 PYTHAGORE, 600 b.
 PYTHAGORIENS, 530 d.
 PYTHAGORIQUE (RÈGLE DE VIE), 600 b.
 PYTHIE (LA), 461 e, 540 c.

S

SARPÉDON, personnage homérique, 388 c.
 SCYLLA, monstre fabuleux, 588 c.
 SCYTHES (LES), 435 e.
 SÉLÈNÈ, 364 e.
 SICILE, 599 e.

SICILIEN (RÉGIME), 404 d.
 SIMONIDE DE CÉOS, poète grec,
 331 d, 332 b.
 SOLON, législateur d'Athènes,
 536 c, 599 e.
 SOPHOCLE, 329 b.
 SPERCHÉIOS, fleuve de Thessalie,
 391 b.
 STÉSICHORE, poète grec, 586 c.
 STYX, fleuve des Enfers, 387 b.
 SYRACUSAINE (TABLE), 404 d.

T

TARTARE, fleuve des Enfers,
 616 a.
 THALÈS DE MILET, 600 a.
 THAMYRAS, aède légendaire,
 620 a.
 THÉAGÈS, fils de Démodocos,
 disciple de Socrate, 496 b.

THÉMIS, 380 a.
 THERSITE, personnage de l'*Illiade*, 620 c.
 THÉSÉE, fils de Poséidon, 391 c.
 THÉTIS, 381 d, 383 a.
 THRACE (LES), 435 e.
 THRASYMAQUE, rhéteur et sophiste, 328 b, 336 b, 358 b,
 590 d.
 TROIE, 393 e, 405 e.

X

XERXÈS, 336 a.

Z

ZEUS, 379 d, 383 a, 391 e,
 565 d.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION :	
I. — Date de la composition de la République.	I
II. — Les grandes divisions du Dialogue	V
III. — Les personnages	VII
IV. — Première partie : le Prologue.	XVI
V. — Deuxième partie : la Cité juste	XXI
VI. — Le Gouvernement de la Cité juste	XXXIV
VII. — Genèse des Cités injustes. Maux attachés à l'injustice.	LVII
VIII. — Poésie et Philosophie. Les récompenses éternelles de la justice.	LXXII
NOTE SUR LE TEXTE DE LA RÉPUBLIQUE	LXXXIII
LIVRE I.	1
— II.	41
— III.	78
— IV.	122
— V.	161
— VI.	208
— VII.	247
— VIII.	284
— IX.	321
— X.	353