



PL

PLATON ♦ ŒUVRES COMPLÈTES

AT

ÉDITION REVUE ET CORRIGÉE  
SOUS LA DIRECTION DE LUC BRISSON

ON

Flammarion



PLATON ♦ ŒUVRES COMPLÈTES



P

L

PLATON ♦ ŒUVRES COMPLÈTES

A

T

SOUS LA DIRECTION DE LUC BRISSON

O

N

Flammarion

Outre les traducteurs et contributeurs de cet ouvrage, les éditions Flammarion tiennent à remercier Nathalie Duval, Sophie Jabot, Matthieu Guyot et Mathieu Romain. Pour leur collaboration ou pour leur aide, que soient aussi remerciés Frédéric Plin, le Centre national du Livre, la Bibliothèque nationale de France, la Bibliothèque du Saulchoir, madame Debra Nails et les éditions Hackett, l'Institute for Classical Studies, les éditions du CNRS, les PUF et le Livre de poche.

## SOMMAIRE

<i>Platon pour notre temps</i>	par Luc Brisson	IX
<i>Remarques préliminaires</i>		XXIII
Alcibiade	Jean-François Pradeau et Chantal Marboeuf	1
Second Alcibiade ▲	Luc Brisson	45
Alcyon ✕	Luc Brisson	61
Apologie de Socrate	Luc Brisson	65
Axiochos ✕	Luc Brisson	93
Banquet	Luc Brisson	103
Charmide	Louis-André Dorion	159
Clitophon ▲	Luc Brisson	187
Cratyle	Catherine Dalimier	195
Critias	Luc Brisson	255
Criton	Luc Brisson	271
Définitions ✕	Luc Brisson	287
Démodocos ✕	Luc Brisson	297
Épigrammes ✕	Luc Brisson	307
Épinomis ▲	Luc Brisson	311
Eryxias ✕	Luc Brisson	333
Euthydème	Monique Canto-Sperber	351
Euthyphron	Louis-André Dorion	395
Gorgias	Monique Canto-Sperber	415
Hipparque ▲	Luc Brisson	511
Hippias majeur	Francesco Fronterotta et Jean-François Pradeau	523
Hippias mineur	Francesco Fronterotta et Jean-François Pradeau	553
Ion	Monique Canto-Sperber	571
Sur le Juste ✕	Luc Brisson	587
Lachès	Louis-André Dorion	595
Lettres ✕ (sauf VII et VIII)	Luc Brisson	623
Lois	Luc Brisson et Jean-François Pradeau	679
Lysis	Louis-André Dorion	1009
Ménexène	Daniel Loayza	1035

Ménon	Monique Canto-Sperber	1051
Minos ▲	Luc Brisson	1091
Parménide	Luc Brisson	1105
Phédon	Monique Dixsaut	1171
Phèdre	Luc Brisson	1241
Philèbe	Jean-François Pradeau	1299
Politique	Luc Brisson et Jean-François Pradeau	1367
Protagoras	Frédérique Ildefonse	1435
République	Georges Leroux	1481
Rivaux ▲	Luc Brisson	1793
Sisyphé ✕	Luc Brisson	1803
Sophiste	Nestor L. Cordero	1811
Théagès ▲	Luc Brisson	1877
Théétète	Michel Narcy	1891
Timée	Luc Brisson	1977
Sur la Vertu ✕	Luc Brisson	2051

*Les noms cités ci-dessus sont ceux des traducteurs.*

*Toutes les notices introductives sont de Luc Brisson, hormis celle du Phédon, rédigée par Monique Dixsaut.*

*Les signes ✕ et ▲ désignent respectivement les dialogues apocryphes et douteux.*

<i>Table des annexes</i>	2057
<i>Annexes</i>	2058
<i>Liste des abréviations utilisées dans l'index</i>	2115
<i>Index des noms propres et des notions</i>	2117
<i>Index des citations</i>	2191
<i>Chronologie</i>	2199



## PLATON POUR NOTRE TEMPS

Platon est un auteur classique que l'on prend plaisir à relire, un écrivain hors pair. Lui qui donna au terme « philosophie » le sens qui est toujours le sien aujourd'hui reste, après plus de deux millénaires, *le* philosophe par excellence. Après le <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, qui fut le siècle des idéologies, du prêt-à-penser, il semble que nous devions désormais tout reprendre à zéro : nous redevenons les contemporains de Socrate qui, dans les rues d'Athènes et sur la place publique, discutait avec ceux qui l'entouraient de ce qui fait la valeur d'une vie humaine, de ce qui motive telle ou telle action individuelle ou civique, des buts que poursuivent l'individu et la cité. Pour son temps et pour le nôtre, Platon propose l'exercice d'une pensée autonome à l'intérieur d'une communauté humaine qui ne doit pas reposer sur le conflit permanent.

### *Sa vie*

Né à Athènes dans une famille de haute lignée, Platon chercha tout naturellement sa vie durant à jouer un rôle politique, comme conseiller ou législateur, non seulement à Athènes, mais aussi à l'étranger et notamment en Sicile. Écrivain et philosophe, Platon est avant tout un citoyen qui, comme en témoignent les dix livres de la *République* et les douze livres des *Lois* (formant presque la moitié de son œuvre), veut réformer la vie politique de sa cité en accordant le pouvoir non point à la richesse ou à la force militaire, mais au savoir. Contre la vision traditionnelle de la culture à son époque, essentiellement transmise par la poésie, Platon propose un nouveau système d'éducation fondé sur un savoir où les mathématiques jouent un rôle important, et qui culmine dans la contemplation des réalités véritables et du Bien. Dès lors, la vie et la pensée de Platon ne peuvent être dissociées.

Platon est le fils d'Ariston et de Périctionè (cf. l'annexe 3). Du côté maternel, la famille de Platon remonte jusqu'à Solon, et du côté paternel jusqu'à Mélanthos, dont le fils Codros aurait été roi d'Athènes. Par son père et par sa mère, Platon pouvait donc remonter jusqu'à Poséidon. Il aurait vécu de 428/7 à 348/7, soit quatre-vingt-une années. À un moment, on fit courir le bruit qu'il était en fait le fils d'Apollon. Voilà pourquoi, dans les écoles platoniciennes, on fêtait l'anniversaire de Platon le jour de la naissance d'Apollon, et l'anniversaire de Socrate, la veille, le jour de la naissance d'Artémis, la sœur jumelle d'Apollon. Platon serait né à Égine où son père se serait provisoirement installé comme colon, mais il aurait vécu surtout à Athènes. Il eut pour frère Adimante et Glaucon, qui interviennent dans la *République* notamment, pour sœur Potonè qui fut la mère de Speusippe, son successeur à la tête de l'Académie, et pour demi-frère l'Antiphon mentionné dans le *Parménide*, enfant né d'un second mariage de sa mère.

On sait peu de choses sur la vie de Platon, qui vers l'âge de vingt ans, soit aux alentours de 408/7, s'attacha à Socrate jusqu'à la mort de ce dernier, en 399. En 404, Athènes tombe aux mains de Sparte qui instaure aussitôt un régime oligarchique. Mais la tyrannie des « Trente » citoyens désignés par Sparte pour diriger Athènes, au nombre desquels se trouvent Charmide, son oncle maternel, et Critias, le cousin de sa mère, connaît un destin trop éphémère et tragique pour permettre à Platon de s'occuper des affaires publiques. La démocratie est rétablie en 403, mais elle condamne Socrate à mort en 399 au cours d'un procès dont l'*Apologie* se veut le témoignage.

Il est pratiquement impossible de décrire quelles relations concrètes entretint Platon avec un Socrate qui fut, à n'en point douter, un personnage hors du commun, si l'on considère ceux qui formèrent son entourage. On y trouve Callias, le citoyen le plus riche d'Athènes, un militaire conservateur comme Xénophon, des hommes politiques particulièrement contestables comme Critias, Charmide et surtout Alcibiade, et des philosophes de tendances très différentes, voire opposées, comme Aristippe de Cyrène (tenu pour le fondateur de l'école cyrénaïque, il considère que le but de la vie réside dans la recherche des plaisirs), Antisthène (le premier des Cyniques, il rejette toutes les doctrines et prône une vie faite d'exercices destinés à affronter les souffrances que peuvent infliger à l'homme la Fortune et la Nature), Euclide de Mégare, le fondateur de l'école mégarique qui s'intéresse surtout à l'argumentation et qui met en évidence l'impossibilité pour la raison d'appréhender adéquatement le devenir, et finalement Platon, qui rend compte du sensible par sa participation à l'intelligible et qui considère que le but de l'existence est de s'assimiler à la divinité par la recherche du savoir tendu vers un Bien unique. C'est d'ailleurs probablement ses liens avec Critias, Charmide et Alcibiade (et donc des griefs politiques ne pouvant s'exprimer ouvertement en raison de l'amnistie de 403) qui expliquent en grande partie le procès que Socrate dut affronter en 399 et qui entraîna sa mort.

En 388-387, comme le raconte la *Lettre VII*, Platon se rend en Italie du Sud où il rencontre Archytas, puis en Sicile d'où il revient bientôt en raison des mauvais rapports qu'il entretient avec le tyran Denys. À son retour, il fonde l'Académie que va fréquenter Aristote pendant vingt ans, entre 368/7 et 348/7. En 367/6, Platon revient en Sicile à la demande de Dion, ancien élève de l'Académie, qui était le beau-frère du nouveau tyran Denys (le jeune), le fils du précédent. Platon nourrit l'espoir de convertir le tyran à ses idées. Peine perdue, car Dion est exilé et Platon lui-même doit revenir précipitamment à Athènes. En 361/0, il retourne à Syracuse pour aider Dion ; c'est une fois de plus un échec. En 357, Dion lance une expédition victorieuse contre la Sicile ; mais son succès est de courte durée, car il est assassiné en 354. Platon meurt en 348/7, alors qu'il travaille à la rédaction des *Lois*.

## Son œuvre

Platon est avant tout un auteur littéraire, nous l'avons dit, un écrivain. Tout comme Xénophon dans ses *Mémorables*, Platon, dans ses écrits, veut rappeler les faits et gestes de Socrate, ce personnage hors du commun qui eut une influence déterminante sur lui et sur tant d'autres. C'est ce dessein qui lui impose la forme littéraire du dialogue, qui se maintient tout au long de son œuvre, sans pourtant cesser de se modifier. Les écrits de Platon se répartissent ainsi du point de vue de la forme dialoguée. On trouve d'abord des dialogues directs : *Alcibiade*, *Cratyle*, *Criton*, *Euthyphron*, *Gorgias*, les deux *Hippias*, *Ion*, *Lachès*, *Lois*, *Ménon*, *Phèdre*, *Sophiste*, *Philèbe*, *Politique* ; des dialogues racontés : *Banquet*, *Charmide*, *Euthydème*, *Lysis*, *Parménide*, *Phédon*, *Protagoras*, *République*, *Théétète* ; et des exposés : *Apologie*, *Ménexène*, *Timée* et *Critias*. Le dialogue permet également d'associer l'œuvre de Platon à d'autres genres littéraires, comme la tragédie et la comédie. Inventeur des termes « philosophe » et « philosophie », Platon ne peut être considéré d'entrée de jeu comme un penseur défendant une doctrine philosophique, et encore moins un système. C'est peu à peu qu'il devient un philosophe au sens où nous l'entendons à notre époque – un bâtisseur de système, un inventeur de concepts.

Rappeler les faits et gestes de Socrate n'était pas une tâche facile : comment présenter comme un éducateur quelqu'un qui prétend ne rien savoir ? Puisque Socrate déclare être ignorant, c'est-à-dire dépourvu de savoir, il ne peut transmettre aucun savoir. Le savoir qu'il ne possède pas, il doit donc le chercher chez les autres, ceux qui possèdent vraiment un savoir ou ceux qui prétendent en posséder un. Et, pour ce faire, il doit entrer en contact avec ces personnes en engageant avec elles un dialogue. La pratique du dialogue par le Socrate de Platon est donc indissociable de l'idée que se fait Platon de ce que c'est que savoir, de ce que c'est qu'enseigner. Et parce qu'il écrit des dialogues dont l'interlocuteur principal est avant tout Socrate, mais aussi Critias (dans le *Critias*), Timée (dans le *Timée*), l'Étranger d'Élée (dans le *Politique* et dans le *Sophiste*) et l'Étranger d'Athènes (dans les *Lois*), Platon s'efface dans un anonymat total.

## Ses écrits

À l'époque de Platon, l'écrit règne dans tous les domaines : en politique, où les lois sont consignées par écrit, au tribunal où les partis lisent des textes écrits par des spécialistes, au théâtre où les pièces sont rédigées par écrit, dans l'administration où les archives diverses sont conservées dans un édifice public, et dans tous les genres littéraires, l'histoire, ce qu'on appelle alors « philosophie », etc. Ce sont les contraintes techniques liées à ce mode de communication qui expliquent en grande partie la qualité variable de la transmission de ces œuvres. Avant même l'époque de Platon, l'usage du papyrus était répandu chez les écrivains (voir

p. XXIV). On recopiait le texte en lettres non accentuées (entre quinze et vingt-cinq par lignes) qui ressemblaient à nos majuscules. Les mots écrits sur le papyrus n'étaient pas séparés et aucun signe de ponctuation n'intervenait. La lecture du texte n'était donc pas facile, car il fallait couper les mots au bon endroit, distinguer les mots qui s'écrivaient de la même façon et structurer la phrase ; aussi faisait-on généralement appel à un spécialiste qui lisait à haute voix. Par ailleurs, la transmission d'un texte devait passer par la copie manuelle, dans la mesure où il n'y avait aucun moyen de reproduction mécanique. Or pour être fidèle ou de bonne qualité, la copie exigeait une lecture et une écriture soignées. Ces exigences furent remplies dans le cas de l'œuvre de Platon, car une école platonicienne, où le texte de Platon était vénéré, se maintint pendant près de mille ans, depuis 387 avant J.-C. jusqu'à la fermeture de l'École néoplatonicienne d'Athènes en 529 après J.-C.

La qualité de cette transmission explique pourquoi Platon est l'un des rares philosophes de l'Antiquité dont l'œuvre nous soit parvenue dans sa totalité (ou presque). Les deux manuscrits les plus anciens, conservés pour l'un à la Bibliothèque Nationale de Paris (le *Parisinus Graecus* 1807 – voir les reproductions p. xxiv), et pour l'autre à la Bodleian Library d'Oxford (le *Bodleianus* 39), remontent à la fin du IX<sup>e</sup> siècle après J.-C., et sont tributaires d'une tradition manuscrite qui s'étend sur plus de douze siècles. L'archétype dont dérivent ces deux manuscrits et dont, par conséquent, dépendent les manuscrits plus récents a dû être copié vers le VI<sup>e</sup> siècle, et devait s'inspirer d'une « édition » réalisée au premier siècle de notre ère, à Rome par Thrasyllé (qui meurt vers l'an 36) l'astrologue de Tibère, et probablement de celle réalisée un siècle plus tôt par T. Pomponius Atticus, l'ami de Cicéron, édition qui dépendait elle-même de la révision effectuée à Alexandrie par Aristophane de Byzance aux alentours de 200 avant J.-C. d'une édition ancienne faite avant 314 avant J.-C. à l'Académie alors dirigée par Xénocrate, une trentaine d'années après la mort de Platon.

On ne sait rien de précis sur l'édition faite à l'Académie et sur celle établie à l'époque de Cicéron. Mais il est très probable que c'est au cours de ce processus de transmission qu'apparurent les titres (celui de l'interlocuteur principal habituellement) et les sous-titres (indiquant le sujet et le genre) qui s'imposèrent par la suite, car il ne semble pas que Platon ait donné lui-même un titre définitif à ses écrits ; le fait qu'Aristote parle du *Sur l'âme* pour désigner le *Phédon* en atteste. On sait par ailleurs, d'après le témoignage de Diogène Laërce, qu'Aristophane de Byzance avait rassemblé certains dialogues par trilogies, par groupes de trois :

- 1) La *République* et (que suivent) le *Timée* et le *Critias*.
- 2) Le *Sophiste*, le *Politique* et le *Cratyle*.
- 3) Les *Lois*, le *Minos* et l'*Épinomis*.
- 4) Le *Théétète*, l'*Euthyphron* et l'*Apologie*.
- 5) Le *Criton*, le *Phédon* et les *Lettres*.

Thrasyllé range quant à lui les dialogues qu'il édite par tétralogies, par groupes de quatre :

1) L'*Euthyphron* ou *Sur la piété*, dialogue critique ; l'*Apologie de Socrate*, éthique ; le *Criton* ou *Sur ce qu'il faut faire*, éthique ; le *Phédon* ou *Sur l'âme*, éthique.

2) Le *Cratyle* ou *Sur la justesse des termes*, logique ; le *Théétète* ou *Sur la science*, critique ; le *Sophiste* ou *Sur l'être*, logique ; le *Politique* ou *Sur la royauté*, logique.

3) Le *Parménide* ou *Sur les formes*, logique ; le *Philèbe* ou *Sur le plaisir*, éthique ; le *Banquet* ou *Sur le bien*, éthique ; le *Phèdre* ou *Sur l'amour*, éthique.

4) L'*Alcibiade* ou *Sur la nature de l'homme*, maïeutique ; le second *Alcibiade* ou *Sur la prière*, maïeutique ; l'*Hipparque* ou *Sur la cupidité*, éthique ; les *Rivaux* ou *Sur la philosophie*, éthique.

5) Le *Théagès* ou *Sur la philosophie*, maïeutique ; le *Charmide* ou *Sur la modération*, critique ; le *Lachès* ou *Sur le courage*, maïeutique, et le *Lysis* ou *Sur l'amitié*, maïeutique.

6) L'*Euthydème* ou l'*Éristique*, réfutatif ; le *Protagoras* ou *Les Sophistes*, probatoire ; le *Gorgias* ou *Sur la rhétorique*, réfutatif ; le *Ménon* ou *Sur la vertu*, critique.

7) Les deux *Hippias* – le premier *Sur le Beau* ; le second *Sur l'erreur* –, réfutatifs ; l'*Ion* ou *Sur l'Iliade*, critique ; le *Ménexène* ou l'*Oraison funèbre*, éthique.

8) Le *Clitophon* ou le *Protreptique*, éthique ; la *République* ou *Sur le juste*, politique, le *Timée* ou *Sur la nature*, physique ; le *Critias* ou l'*Atlantique*, politique.

9) Le *Minos* ou *Sur la loi*, politique ; les *Lois* ou *Sur la législation*, politique, l'*Épinomis* ou le *Collège de veille* ou le *Philosophe*, politique ; et treize *Lettres*, éthiques.

Le critère qui a présidé à ce classement en neuf tétralogies nous échappe, mais Thrasyllé semble avoir pris modèle sur les concours de tragédie, où quatre pièces étaient en compétition – trois tragédies et un drame satyrique. On ne sait si Thrasyllé fut l'initiateur de ce classement, qui pourrait avoir déjà inspiré Aristophane, lequel ne prenait pas en considération le drame satyrique. Il semble clair cependant que les nombres  $9 (= 3 \times 3) \times 4 (= 2 \times 2)$  procédaient de la numérologie néopythagoricienne où le premier pair et le premier impair étaient considérés comme les principes de toutes choses. On notera par ailleurs que l'établissement d'un catalogue complet permettait de connaître aisément le nombre exact d'ouvrages attribués à un même auteur.

C'est le classement tétralogique de Thrasyllé que l'on retrouve habituellement dans les éditions modernes. Il convient de remarquer d'une part que cet inventaire comprend des dialogues aujourd'hui considérés comme douteux ou apocryphes, et surtout que les écrits de Platon, dont on ne sait s'ils étaient à l'origine pourvus d'un titre, sont désormais dotés d'un titre, qui est en général le nom de l'interlocuteur principal, et de deux sous-titres, dont le premier indique le sujet du dialogue, et le second sa « tendance » ou son genre ; or, si l'on se reporte à l'inventaire qui vient d'être donné, ces tendances se distribuaient ainsi :

A) Exposition de doctrines

a) Théorique

1) Physique : *Timée*

- 2) Logique : *Politique, Sophiste, Cratyle, Parménide*
- b) Pratique
  - 1) Politique : *République, Lois, Minos, Épinomis, Critias*
  - 2) Éthique : *Apologie, Criton, Phédon, Phèdre, Banquet, Lettres, Ménexène, Clitophon, Philèbe, Hipparque, Rivaux*
- B) Recherche
  - a) Exercice
    - 1) Maïeutique : les deux *Alcibiade, Théagès, Lysis, Lachès*
    - 2) Critique : *Euthyphron, Ménon, Ion, Charmide, Théétète*
  - b) Controverse
    - 1) Probatoire : *Protagoras*
    - 2) Réfutatif : *Euthydème, Gorgias, les deux Hippias.*

Ces seconds sous-titres sont sûrement la marque d'un usage scolaire des dialogues.

### *Les éditions modernes*

Dans les éditions modernes, le texte de Platon résulte d'une série de choix opérés à partir de ce qui subsiste de la tradition manuscrite. Les divergences pertinentes entre les différents manuscrits retenus sont notées dans un appareil critique, qui se trouve sous le texte grec imprimé et qui permet à qui connaît le grec ancien de retenir telle leçon plutôt que telle autre. L'œuvre de Platon fut, dans son intégralité, révélée dans l'Europe occidentale par la traduction latine que publia Marsile Ficin en 1483-1484. La première édition du texte grec date de 1534. Mais c'est en 1578, à Genève, où il s'était réfugié pour échapper aux persécutions menées en France contre les Protestants, qu'Henri Estienne fit paraître l'édition d'après laquelle on a pris l'habitude de citer Platon (voir pages XXIV-XXVII). Cette édition complète des *Œuvres* de Platon comprend trois tomes dotés d'une pagination continue. Chaque page comporte deux colonnes : sur celle de droite est imprimé le texte grec, sur celle de gauche on trouve une traduction latine faite par Jean de Serres. Au milieu, entre les deux colonnes, on discerne cinq lettres : a, b, c, d, e, qui permettent de diviser automatiquement en cinq paragraphes les deux colonnes que comprend chaque page. Cette disposition explique la façon actuelle de citer Platon partout dans le monde. On mentionne d'abord le titre de l'ouvrage. Puis, après avoir signalé le numéro du livre (pour la *République* ou pour les *Lois*), on indique la page d'après l'édition d'Henri Estienne (sans préciser le tome) ; enfin, on spécifie à quel(s) paragraphes(s) il est fait référence. Il arrive que l'on précise la (ou les) ligne(s) visée(s) ; on renvoie alors à l'édition des *Œuvres complètes* de Platon publiée à Oxford par John Burnet entre 1900 et 1907 (nouvelle édition du premier tome en 1995, et de la *République* en 2003). Ainsi, partout dans le monde, tout lecteur du texte grec d'une œuvre de Platon ou d'une traduction de cette œuvre dans n'importe quelle langue peut savoir où il

en est et communiquer sans aucune ambiguïté : par exemple, *République* VII, 515d2.

Les œuvres complètes de Platon, consignées dans les manuscrits médiévaux, comprennent quarante-deux ou quarante-trois dialogues, treize lettres et une collection de définitions. Mais tous ces écrits ne sont pas de Platon. Aussi les spécialistes distinguent-ils entre les écrits apocryphes (notés ✕), ceux dont on est sûr qu'ils ne sont pas de Platon ; les écrits douteux (notés ▲), ceux sur l'authenticité desquels on se pose encore des questions, même s'ils sont mentionnés dans le catalogue de Thrasyllé ; et les écrits authentiques, ceux dont on estime que Platon est le véritable auteur, suivant le consensus actuel.

### Les dialogues douteux et apocryphes

On trouvera dans ce volume seize textes ou ensembles de textes qui, au cours de l'histoire, ont été attribués à Platon. Pourquoi traduire et commenter ces textes ? Parce qu'ils constituent un témoignage inestimable sur l'histoire de la tradition platonicienne, notamment dans le cadre de l'ancienne Académie après la mort de Platon (347-269 avant J.-C.) et de la nouvelle Académie (268-68 avant J.-C.) qui la suivit, périodes essentielles pour l'histoire du Platonisme, mais sur lesquelles on dispose de peu d'informations. Le second *Alcibiade*, le *Clitophon*, l'*Épinomis* et le *Minos* se présentent comme les premières interprétations de dialogues platoniciens, à savoir le premier *Alcibiade*, la *République* et les *Lois*. Les autres abordent des thèmes très discutés à l'époque hellénistique ; l'*Alcyon* porte sur la providence divine qui administre le monde ; l'*Axiochos*, qui appartient au genre de la « consolation », développe une série d'arguments destinés à apaiser la peur de la mort ; le *Démodocos* s'interroge sur des questions de sens commun, la délibération et la persuasion ; l'*Éryxias* pose une série de questions sur la richesse, sa signification et son usage ; l'*Hipparque* tente de définir la rapacité ; *Sur le juste* tout comme *Sur la vertu* abordent des thèmes très débattus à l'époque hellénistique ; les *Rivaux* recherchent une définition de la philosophie ; le *Sisyphe* s'interroge sur la possibilité de la délibération en commun (et donc de la politique) ; et enfin, le *Théagès* sur celle de l'éducation. En lisant ces textes, on retrouve une problématique philosophique qui était celle de l'époque hellénistique, mais traitée dans une perspective platonicienne où se faisait sentir l'influence du stoïcisme, de l'épicurisme et surtout du scepticisme. Comme il ne nous reste que des fragments des philosophes platoniciens de l'époque, on comprend l'énorme intérêt que représentent les dialogues douteux et apocryphes pour un historien du platonisme. Ils nous font en effet connaître les thèmes philosophiques abordés par la mouvance platonicienne, mais aussi et surtout le type d'arguments développés dans l'ancienne Académie, où s'était imposé, contre les tenants d'Aristote, un dogmatisme assimilant ou identifiant les réalités intelligibles à des nombres, et surtout dans la nouvelle Académie où, contre les stoiciens, s'était établi un probabilisme qui remettait en cause tout critère de vérité ayant pour objet le monde sensible. Les dialogues

douteux et les apocryphes nous permettent donc d'établir un lien entre le platonisme littéraire et dialectique de l'époque de Platon et de l'Académie et le dogmatisme scolaire de cette renaissance qui se développa au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, et qui fut qualifiée de médio-platonisme par les historiens modernes. À ces dialogues, il faut ajouter quelques épigrammes qui devaient faire la preuve du talent littéraire de Platon, et un recueil de définitions qui devait servir à l'enseignement.

## La chronologie des œuvres de Platon

Pour ce qui est des dialogues authentiques, une autre question de taille se pose : celle de leur chronologie. À quelle époque de sa vie Platon a-t-il pu écrire tel ou tel ouvrage ? Il est impossible de répondre avec certitude à cette question. Pour apporter une réponse relative, on peut faire intervenir deux types de critères. 1) Les références historiques dans le corps de l'ouvrage. Par exemple, quand Platon mentionne une bataille, dont on sait par ailleurs qu'elle s'est déroulée à telle date, on peut estimer que le dialogue en question a été écrit après cette date. Toutefois, comme Platon n'évite pas toujours l'anachronisme, ce genre de renseignement ne laisse pas d'être problématique. 2) Voilà pourquoi à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, on a tenté de classer les ouvrages de Platon en fonction de critères stylistiques, dont on avait testé la pertinence sur des ouvrages d'auteurs modernes, ceux de Goethe, par exemple : usage du hiatus, préférence accordée à telle ou telle construction grammaticale, etc. L'usage de l'informatique a relancé les recherches en ce domaine.

Les résultats, contestables, de cette double enquête sont les suivants :

Ouvrages authentiques

1) Période de jeunesse (399-390)

*Les deux Hippias, Ion, Lachès, Charmide, Protagoras, Euthyphron*

2) Période de transition (390-385)

*Alcibiade, Gorgias, Ménon, Apologie de Socrate, Criton, Euthydème, Lysis, Ménéxène, Cratyle*

3) Période de maturité (385-370)

*Phédon, Banquet, République, Phèdre*

4) Dernières années (370-348)

*Théétète, Parménide, Sophiste, Politique, Timée, Critias, Philèbe, Lois*

Œuvres douteuses

1) Dialogues

Le second *Alcibiade, Hipparque, Rivaux, Théagès, Clitophon, Minos, Épinomis*

2) Certaines Lettres

Œuvres apocryphes

1) Dialogues

*Alcyon, Axiochos, Sur le juste, Sur la vertu, Démodocos, Sisyphe, Éryxias*

2) Certaines Lettres

3) Définitions



## 4) Épigrammes

Ce classement chronologique n'est qu'heuristique, et ne doit donc pas être considéré comme une base pour l'argumentation.

La question de la date de composition d'un écrit de Platon considéré comme authentique doit cependant être distinguée d'une autre : celle de la date dramatique de cet écrit, c'est-à-dire de la situation historique de la conversation considérée dans cet écrit. En raison de toutes ces incertitudes, nous avons décidé de présenter les œuvres de Platon par ordre alphabétique, un ordre parfaitement arbitraire qui laisse le lecteur libre de sa décision concernant l'authenticité de l'écrit qu'il est en train de lire.

*Sa doctrine*

Les premiers dialogues qui, on l'a dit, décrivent les faits et gestes de Socrate, s'expliquent essentiellement par sa préoccupation à vérifier la réponse de l'Oracle de Delphes. Un jour qu'il était allé à Delphes pour consulter l'Oracle, Chéréphon, l'un de ses plus fervents disciples, demanda s'il y avait quelqu'un de plus savant que Socrate ; l'Oracle répondit : « Non » (*Apologie* 20e-21a). Comme pour lui, il est impossible que les dieux mentent, Socrate cherche à savoir ce qu'a voulu dire Apollon. Aussi va-t-il trouver à Athènes les personnes qui sont susceptibles de posséder quelque connaissance, et les interroge-t-il pour vérifier l'existence et l'étendue de leur savoir. Ces trois catégories de savants sont les hommes politiques (21b-e), les poètes (31e-22c) et les gens de métier (22c-e). Les hommes politiques donnent l'impression d'être totalement dépourvus de savoir. Les poètes ont une compétence, mais cette compétence est fondée non sur un savoir positif, mais sur un talent qui échappe à la raison et qui dépend d'une inspiration divine. Seuls les gens de métier possèdent un véritable savoir, mais qui n'est pas la science : parce qu'il s'applique au sensible, ce savoir manque de stabilité. Dans tous les cas, cette recherche est menée dans le cadre d'un dialogue et à l'aide d'une méthode bien précise, la réfutation (*élegkhos*). Or, une réfutation socratique présente une structure logique particulière et poursuit un but éthique.

La structure logique de la réfutation a été bien analysée par Gregory Vlastos, suivi par un grand nombre de commentateurs dont il serait fastidieux de dresser la liste. Le répondant, en l'occurrence, défend une thèse qui devient la cible de la réfutation. Par la suite, Socrate amène le répondant à lui accorder des propositions qui sont acceptées sans discussion, mais qui vont contredire la thèse qu'il soutenait. Ces conclusions admises, Socrate montre que ces propositions entraînent la négation de la thèse défendue au point de départ. On s'est interrogé sur la question de savoir si, en révélant que sur un même sujet, un répondant a donné des réponses contradictoires, on démontrait que les opinions du répondant étaient fausses, ce qui pour Socrate ne semble guère faire de doute. Il n'en reste pas moins que ces réponses contradictoires dénoncent l'ignorance du répondant.

C'est par ce biais que la dimension logique de la réfutation est subordonnée à sa finalité morale, comme l'a bien mis en évidence Louis-André Dorion. Socrate ne pratique pas la réfutation pour le plaisir de réfuter et donc de faire honte au répondant, mais pour rendre, par ce sentiment de honte, son interlocuteur meilleur. C'est d'ailleurs ce que n'ont pas compris les citoyens d'Athènes, comme le fait remarquer Socrate lui-même, après avoir évoqué les réfutations qu'il avait fait subir aux hommes politiques, aux poètes et à ceux qui travaillent de leurs mains : « C'est précisément cette enquête, Athéniens, qui m'a valu des inimitiés si nombreuses qui présentaient une virulence et une gravité d'une telle importance qu'elles ont suscité maintes calomnies et m'ont valu de me voir attribuer ce nom, celui de "savant" » (*Apologie* 22e6-23a3). Socrate, pour sa part, voit les choses d'un autre œil. Il se considère comme un cadeau envoyé par les dieux à ses concitoyens : il purifiera leur âme des illusions et des opinions fausses qu'elle recèle à leur insu.

Assez rapidement cependant, un certain dogmatisme (le terme étant pris en un sens minimal d'exposé d'une doctrine) se développa avec l'apparition d'une doctrine dont les points principaux se précisèrent avec le temps. Cette doctrine se caractérise par un double renversement. 1) Le monde des choses perçues par les sens n'est qu'une image d'un ensemble de formes intelligibles, qui représentent la réalité véritable, car elles possèdent en elles-mêmes leur principe d'existence. 2) L'homme ne se réduit pas à son corps, sa véritable identité coïncidant plutôt avec cette entité incorporelle qui rend compte de tout mouvement aussi bien matériel (croissance, locomotion, etc.) que spirituel (sentiments, perception sensible, connaissance intellectuelle, etc.).

C'est dans le *Phèdre* que l'on trouve pour la première fois chez Platon une définition de l'âme et une description de sa destinée. Quelle caractéristique présente la nature de l'âme ? L'immortalité. Cette réponse découle d'une démonstration reprise et développée au livre X des *Lois*. L'âme est principe et source de tous les mouvements. Définir l'âme comme principe de mouvement, c'est affirmer, d'un côté, qu'elle se meut elle-même et qu'elle meut toutes choses, ce qui revient à dire qu'elle est immortelle, car ce mouvement ne peut cesser sans entraîner *de facto* la cessation de tout mouvement, le terme « mouvement » devant être compris dans un sens très large, qui fait référence non seulement à toutes les sortes de mouvements corporels (déplacement, croissance, etc.), mais aussi à toutes les espèces de mouvements incorporels (connaissance, sentiment, etc.).

Comme sa constitution ontologique en fait une réalité intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, l'âme est tout naturellement amenée à se déplacer entre les niveaux de réalité, c'est-à-dire entre le sensible et l'intelligible, le « voyage » étant nécessairement plus long pour l'âme qui se trouve plus loin de l'intelligible. Dans ce contexte, le recours aux images du char, de l'aile et de la plume, et le recours aux métaphores de l'ascension et de la descente s'imposent. Les âmes, celles des hommes aussi bien que celles des dieux et des démons, sont représentées comme un ensemble formé de trois éléments : un cocher et deux chevaux. Chez

les dieux comme chez les démons, le cocher et les deux chevaux « sont tous bons et de bonne race », alors que chez les hommes, il y a mélange. La tripartition de l'âme humaine dans le *Phèdre* est présentée en des termes rappelant le livre IV de la *République*, où l'âme est divisée en trois parties qui correspondent aux trois groupes fonctionnels entre lesquels se répartissent les citoyens : le cocher s'apparente à l'intellect, le bon cheval à l'ardeur, et le cheval rétif à la partie désirante.

La destinée de toutes les âmes humaines se trouve scandée par des cycles de dix mille ans constitués de dix périodes de mille ans chacune, comprenant, pour les neuf dernières, une vie dans un corps d'homme ou de bête et un séjour dans le ciel ou sous la terre (pour la portion de temps restante). Ce qui distingue les âmes des dieux et des démons de celles des hommes et de celles des bêtes, c'est la durée et la qualité de leur contemplation de l'intelligible. Les dieux et les démons, dont le lieu de séjour quasi perpétuel est le ciel, n'ont d'autre occupation que celle de monter vers les limites du ciel, pour passer à l'extérieur de la sphère en quoi consiste le monde sensible et contempler l'intelligible. Dans le *Phèdre*, c'est la sphère en quoi consiste le corps du monde sensible qui correspond à la caverne de la *République*. Au cours de cette remontée vers l'intelligible, les âmes humaines s'efforcent de suivre les dieux et les démons. Certaines de ces âmes arrivent non sans peine à contempler l'intelligible de manière satisfaisante. D'autres n'ont de l'intelligible qu'une vision très partielle. D'autres enfin ne parviennent pas à apercevoir l'intelligible et doivent se contenter de l'opinion. Le premier groupe d'âmes humaines reste dans le ciel jusqu'à la révolution suivante, c'est-à-dire pendant mille ans. Les âmes qui appartiennent aux deux autres groupes tombent sur la terre, où elles s'incarnent dans un corps d'homme ou de bête, lors des autres générations.

Comme on peut le constater, il est impossible de parler de l'âme sans évoquer les formes intelligibles. Or Platon ne dit jamais ce qu'est une forme intelligible. Dans le *Phédon*, il affirme qu'il existe deux espèces d'êtres, d'une part l'espèce visible, d'autre part l'espèce invisible. L'intelligible, c'est ce qui est totalement être, purement et simplement être, ce qui est véritablement. Cette espèce d'être se caractérise par son unité ; il est un mathématiquement et surtout structurellement, car il est pur, sans mélange. Face aux choses qui ne cessent de changer, qui naissent et qui périssent donc, la réalité intelligible se caractérise par son immuabilité ; elle ne naît ni ne périt. Par suite, elle ne peut être considérée comme un effet, et doit de ce fait être tenue pour cause de son être. Si Platon fait l'hypothèse de l'existence de formes intelligibles, c'est pour fonder une éthique, une théorie de la connaissance et une ontologie.

Devant les déboires d'Athènes – la cité classique s'écroule sous les coups de ses adversaires et ses citoyens tiennent sur les valeurs communes des discours contradictoires –, Platon, qui veut prolonger l'action de Socrate, cherche à établir un ordre politique différent fondé sur des principes moraux absolument sûrs, ce qui explique que les premiers dialogues portent sur des questions éthiques. Il s'agit de définir les vertus essentielles du citoyen parfait, exigence qui implique l'existence de normes

absolues ne dépendant ni de la tradition (celle que transmettent les poètes), ni de conventions arbitraires (comme le prétendent les sophistes).

Mais cette hypothèse, qui rend possible un système éthique, renvoie à la sphère épistémologique, comme en atteste le *Ménon*. Pour pouvoir saisir ces normes absolues dont l'éthique a besoin, il faut faire l'hypothèse de l'existence d'une faculté distincte de l'opinion, l'intellect. Or, une distinction entre l'intellect et l'opinion exige de distinguer leurs objets respectifs : alors que l'opinion a pour domaine les choses sensibles plongées dans le devenir, l'intellect peut saisir des réalités immuables et absolues. Bref, pour rendre compte de processus de connaissance qui supposent certaines exigences morales, Platon est amené à faire l'hypothèse de l'existence de ces réalités que sont les formes intelligibles qui, à la différence des choses sensibles, sont saisies non par les sens, mais par le souvenir de la vision qu'en a eue l'âme lorsqu'elle était séparée de tout corps terrestre.

Allons encore plus loin. Certes, les formes intelligibles rendent compte des processus de la connaissance intellectuelle. Cependant, la réalité sensible ne dépend pas de ces processus de connaissance. Or, si, dans le monde sensible, les objets et leurs caractéristiques se réduisent à des résultats transitoires de mouvements composés, aucune éthique, aucune épistémologie ne peut être développée, et, dans cette perspective, l'hypothèse de l'existence d'un monde de formes intelligibles se présente comme un artifice commode, mais sans ancrage dans la réalité. Par conséquent, indépendamment des nécessités qu'imposent l'éthique et l'épistémologie, il faut découvrir un fondement ontologique permettant de rendre compte des phénomènes sensibles qui, abandonnés à eux-mêmes, se dissoudraient dans un devenir incessant. On ne peut connaître ces phénomènes sensibles, on ne peut en parler que s'ils présentent une certaine stabilité, celle que leur assure leur participation à l'intelligible. Bref, en fabriquant l'univers les yeux fixés sur les formes intelligibles, le démiurge garantit dans le monde sensible une certaine stabilité permettant qu'on le connaisse et qu'on en parle, et dans la cité l'existence de normes servant à orienter la conduite humaine individuelle et collective. Voilà en fait quelle devait être l'intention de Platon en écrivant le *Timée*, qui apparaît en quelque sorte comme le terme d'une élaboration dont le *Ménon*, le *Phédon* et le *Phèdre* constituent les étapes essentielles.

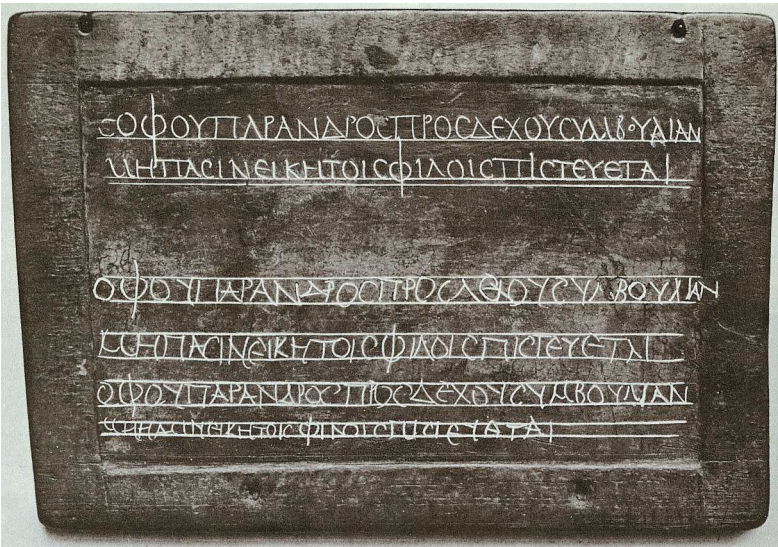
Puisqu'elles en sont les images, les choses sensibles doivent ressembler aux formes intelligibles. Mais la notion de ressemblance est à double face : elle implique à la fois conformité et disparité. Dans le *Timée*, c'est l'intervention du démiurge qui assure la conformité des choses sensibles aux Formes dont elles participent ; et c'est la *khôra* ou « milieu spatial » qui rend compte de leur disparité par rapport aux Formes ; toutes les choses sensibles, qui en sont faites, y apparaissent multiples et distinctes et s'y transforment (*Timée* 52c2-d1). Si *Timée* peut dire de la *khôra* qu'« elle participe de l'intelligible d'une façon particulièrement déconcertante », cela signifie non pas qu'il y a de la *khôra* une forme intelligible, mais que la *khôra* présente plusieurs traits qui l'apparentent à l'intelligible : c'est un principe, il est immuable, il n'est pas perceptible par les sens, etc.

Dans le *Timée*, Platon distingue donc non plus deux, mais trois genres, car, en plus des formes intelligibles et des choses sensibles, il évoque l'existence de la *khôra*, en quoi se trouvent les choses sensibles et à partir de quoi elles sont constituées (*Timée* 51e6-52c1).

L'existence de réalités intelligibles considérées comme modèles permet donc aux choses sensibles de posséder assez de permanence et de régularité pour qu'on puisse les percevoir, les penser et agir sur elles. Cette régularité et cette permanence doivent se retrouver dans la cité, où politique et éthique sont indissociables. Si l'homme se définit non par son corps, mais par son âme, la politique se trouve alors avoir pour but non point seulement la gestion des moyens matériels qui assurent la survie, la reproduction et la protection des corps de citoyens, mais avant tout l'excellence de leur âme qui doit obéir aux décrets de l'intellect. Ces décrets sont incarnés dans les ordonnances des philosophes (voir la *République*) soit dans les lois (voir les *Lois*), et c'est l'éducation qui, non seulement à l'école, mais aussi à l'occasion des différentes fêtes civiques, doit modeler les mœurs et le comportement des citoyens pour les rendre parfaitement réceptifs aux ordonnances des philosophes ou aux lois.

Cette doctrine peut nous paraître étrange, à nous contemporains, mais c'est cette étrangeté même qui fait l'intérêt de Platon. Parce que, tout en nous étant si familier, il est si différent de nous, Platon nous permet de comprendre que nous avons un passé et un avenir, que ce passé est très différent de notre présent, comme le sera notre avenir. Plus encore, comme il vit et écrit dans une époque où les valeurs traditionnelles et les nouvelles doctrines ont fait faillite et ne peuvent plus inspirer la conduite de la vie humaine, Platon refait, par l'intermédiaire de Socrate, ce geste intellectuel primordial : s'interroger, sans préjugés, sur ce qui fait que la vie de l'homme et de la cité vaut d'être vécue.

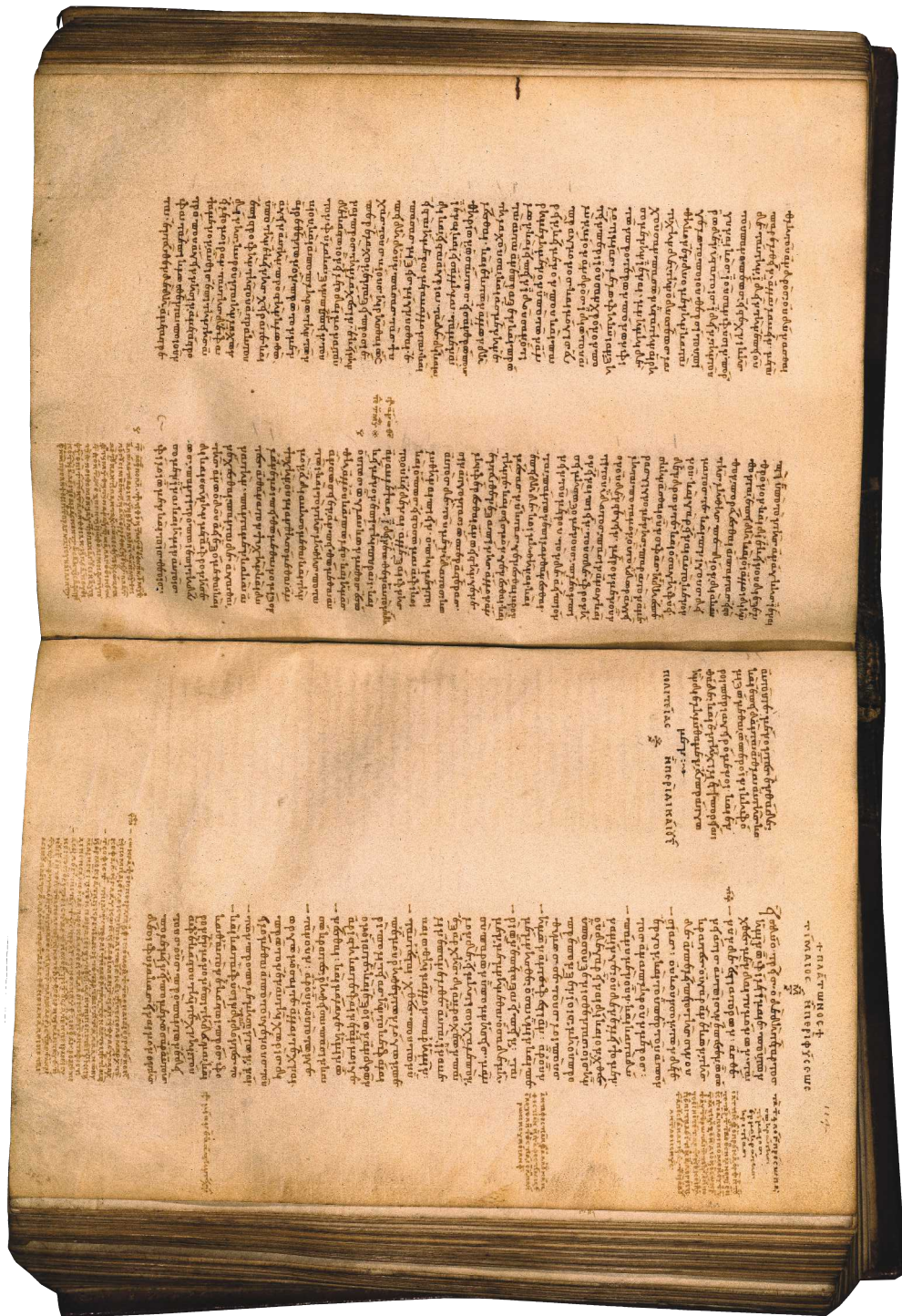
LUC BRISSON



Dans l'Antiquité, il fallait copier manuellement un texte pour l'« éditer », c'est-à-dire pour le mettre à la disposition du public. À l'époque de Platon, la première étape était celle de la tablette de bois recouverte de cire sur laquelle on écrivait des textes courts, sentences, aide-mémoire, plans, etc. Ici, des maximes. Égypte, 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C.



Pour les textes longs, on utilisait le papyrus. Le texte était recopié en colonnes parallèles dans le sens de la hauteur à l'aide de grosses lettres non accentuées (les onciales). Les mots n'étaient pas séparés par des espaces ou par des signes de ponctuation. Les bandes de papyrus, d'une largeur de 18 à 20 cm et d'une longueur de 12 à 15 m étaient ensuite enroulées : impossible de lire quelques lignes d'un texte sans dérouler l'ensemble. La plupart des citations courtes étaient donc faites de mémoire, caractéristique qui amène à douter de leur exactitude. Fin du 1<sup>er</sup> ou début 2<sup>e</sup> siècle après J.-C. ; copie du *Phédon* 102e1-8.



Au tournant du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> siècle, le parchemin en peau de chèvre (connu depuis l'époque d'Hérodote) remplaça peu à peu le papyrus, lui-même déjà relié en codex. Les règles de transcription des écrits antiques se modifièrent. Les textes écrits en onciales furent copiés en lettres cursives, et les mots furent séparés. Une erreur de lecture, une séparation fautive des mots, une accentuation ou une ponctuation malheureuses furent à l'origine de nombreuses erreurs et ambiguïtés. Voici dans la colonne qui se trouve à l'extrême droite, le début du *Timée* dans l'un des deux plus anciens manuscrits de Platon, le *Parisinus Graecus* 1807 qui date du IX<sup>e</sup> siècle après J.-C. Dans la marge se trouvent des scholies.

εκ τε τωτων και τα τεσσυ και της ουσιας με-  
 μιμειν. ηρχετο δ διατριβης αδε μια αφ-  
 λε ποσων απο ποτους μοιεν μελα δε  
 τωτων αφρη διπλασιας τωτων. πλω δ  
 αππειτων ημιολιαν ηδη της δωτερας, τε-  
 πλασαι δε της αεφτης. τεταρτη δ, της  
 δωτερας διπλω πεμωτων δ, τριπλω τρι-  
 τος τ' εκ της, της αεφτης οκαπλασιαν. c  
 εδοδωμεν δε επιακμωσα πλασιαν τ' αεφτης. μ' δ τωτα, εσωπηλρωσε τα τε διπλα-  
 αιδωσαν εκ duplis naturæ ratione apparet. In animo enim vis quædam est ζωτικη & sensibilis: ea nimirum quæ cum corpore

Altero & ex substantia temperavit. Fuit au-  
 tem talis illa partitio : Vnâ principio par-  
 tem detraxit ex toto : secundam autem,  
 primam partis duplam : deinde tertiã, quæ  
 esset secundæ feiquialtera, primæ tripla : de-  
 inde quartã, quæ esset dupla esse: quin-  
 tam inde, quæ tertiæ tripla: tum sextam, o-  
 ctuplam primæ: postremò septimam, quæ  
 septè & viginti partib' antecederet primam.  
 c Deinde instituit dupla & tripla interual-  
 ex vtraque illa natura in medio misceri dicitur. non quòd reuera in eodè subiecto duæ illæ naturæ miscerantur (quæ verè sit à ζωτικη & sensibilis & omnis corpõsitionis exers anim') sed quoniam ratione quadam duo illa in animo considerantur: qui vnus quidem est per se, propter tamen duplicem illius naturam consensum, Medium quiddam dicitur, quæ sit ratio & de vtriusque proportione componeretur: quæ-  
 tumque illa & illa est di-  
 uidens substantiam & de vtriusque ac prouide mortalit. Altera, intelligibilis & diuina, quæ est οτιοτιοτα anima & illa dicitur ad τωτων pertinere. Inde existit ἀμεινι τις οτιοτιοτα animi non quòd i reuera componatur, sed quòd diuersorum motuum ετερογενησιν per se ipsa planè partium consensione coalescant. Ex duobus igitur motibus contrariis principis Euidem & Alterius, vel indiuidua & diuidua substantiæ, animum compositum esse ait: eundem vero, tertium quiddam medium, i. vnicum & simplicissimum esse animum, duobus illis naturis consistente, intelligibili & immortalis, sensibili, corporea & mortali. Hæc est fere Platonis sententia de τωτων ζωτικη: cuius hæc est perspicua doctrina: In animo terra esse consideranda, ζωτικη, i. diuinam & intelligibilem: Μεσσην, i. corpoream & απειν τι τωτων, i. connectionem vinculumque duabus illis naturis deiuincendam: οτιοτιοτα, i. videret animi, qui vnus quidem existit in illa indiuidua, vel diu-

T I M A E V S .  
 αιδωσαν εκ duplis naturæ ratione apparet. In animo enim vis quædam est ζωτικη & sensibilis: ea nimirum quæ cum corpore  
 vnusquodiu, (sicut) fmilis, & ex ea que cor-  
 poribus diuidua gignitur, tertius substantię  
 esse duob' in mediis admiscuit, quod  
 est Euidem naturæ & quod Alterius, id  
 que interitici inter indiuiduum atque id  
 quod diuiduum efficit in corpore. Ea quæ  
 tria simpliciter, vnæ in speciem tempera-  
 uit omnia: naturamque illam quam Alte-  
 rius diximus, cum Eadem coniunxit fu-  
 gentem, & ei commixtionem repugnantem  
 concilians. Atque commiscens cum sub-  
 stantia, quæ ex tribus efficitur vniumdi-  
 iplum in ea que decuit membra partitus est.  
 \* lam partes singulas ex Eodem & ex  
 Altero & ex substantia temperavit. Fuit au-  
 tem talis illa partitio : Vnâ principio par-  
 tem detraxit ex toto : secundam autem,  
 primam partis duplam : deinde tertiã, quæ  
 esset secundæ feiquialtera, primæ tripla : de-  
 inde quartã, quæ secunde dupla esse: quin-  
 tam inde, quæ tertiæ tripla: tum sextam, o-  
 ctuplam primæ: postremò septimam, quæ  
 septè & viginti partib' antecederet prima:  
 c Deinde instituit dupla & tripla interual-

Tout changea avec l'invention  
 de l'imprimerie. C'est en 1578  
 qu'Henri Estienne fit paraître  
 l'édition d'après laquelle on a  
 pris l'habitude de citer Platon.  
 Elle comprend trois tomes  
 affectés d'une pagination continue.  
 Chaque page comporte deux  
 colonnes : sur l'une est imprimé  
 le texte grec, sur l'autre on trouve  
 une traduction latine faite par  
 Jean de Serres. Au milieu, entre  
 les deux colonnes, on discerne cinq  
 lettres (ici trois) : a, b, c, d et e,  
 qui permettent de diviser  
 automatiquement en cinq  
 paragraphes les deux colonnes  
 de chaque page.

stantia que indiuida est, & que (semper  
 vnusquodiu, (sicut) fmilis, & ex ea que cor-  
 poribus diuidua gignitur, tertius substantię  
 esse duob' in mediis admiscuit, quod  
 est Euidem naturæ & quod Alterius, id  
 que interitici inter indiuiduum atque id  
 quod diuiduum efficit in corpore. Ea quæ  
 tria simpliciter, vnæ in speciem tempera-  
 uit omnia: naturamque illam quam Alte-  
 rius diximus, cum Eadem coniunxit fu-  
 gentem, & ei commixtionem repugnantem  
 concilians. Atque commiscens cum sub-  
 stantia, quæ ex tribus efficitur vniumdi-  
 iplum in ea que decuit membra partitus est.  
 \* lam partes singulas ex Eodem & ex  
 Altero & ex substantia temperavit. Fuit au-  
 tem talis illa partitio : Vnâ principio par-  
 tem detraxit ex toto : secundam autem,  
 primam partis duplam : deinde tertiã, quæ  
 esset secundæ feiquialtera, primæ tripla : de-  
 inde quartã, quæ secunde dupla esse: quin-  
 tam inde, quæ tertiæ tripla: tum sextam, o-  
 ctuplam primæ: postremò septimam, quæ  
 septè & viginti partib' antecederet prima:  
 c Deinde instituit dupla & tripla interual-

Voici la page 35 (sections a, b et c)  
 du *Timée*, où l'on trouve le célèbre  
 passage sur le mélange constitutif  
 de l'âme, où l'on trouve les  
 remarques sur le texte grec (difficile  
 à cet endroit) d'Henri Estienne  
 et l'imposant commentaire de Jean  
 de Serres dans les marges de gauche  
 et du bas. En haut de page,  
 un détail agrandi de la page 35.



178-A-1

ΠΛΑΤΩΝΟΣ  
 ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ.  
 ΠΛΑΤΟΝΙΣ  
 opera quæ extant omnia.

EX NOVA IOANNIS SERRANI <sup>Αυτορις damnati</sup> INTER-  
 pretatione, perpetuis eiusdē notis illustrata: quibus & metho-  
 dus & doctrinæ summa breuiter & perspicuè indicatur. <sup>quæ hæc tenet prohibita, nisi uero  
 cum explicatione permittitur.</sup>

EIUSDEM Annotations in quosdam sua illius interpretationis locos.

<sup>Autoris damnati</sup>  
 HENR. STEPHANI de quorundam locorum interpretatione iu-  
 dicio, & multorum contextus Græci emendatio. *permissa*  
 V. J. P. M. L. V. M. P. 1634.



*notari  
 e Montis  
 Morenciaci  
 tab. O. no. 4.*



EXCVDEBAT HENR. STEPHANVS,  
 CVM PRIVILEGIO CÆS. MAIEST.

*U. J. P. M. L. V. M. P. 1634*  
*an. 1596*  
 3

L'ex-libris de cette édition comporte la mention manuscrite *autoris damnati*: Henri Estienne, en tant que protestant, fut contraint de se réfugier à Genève où il édita les œuvres de Platon.



## REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Ce volume voudrait permettre une lecture facile et agréable de l'ensemble de l'œuvre attribuée à Platon, qui est un monument de littérature et philosophie. Nous avons tout fait pour que cette lecture reste parfaitement compréhensible, sans être interrompue par des notes et des commentaires, même si elle fait référence à une culture qui n'est plus la nôtre.

### *Texte grec*

Le texte grec généralement traduit est celui des *Œuvres complètes* éditées par les Belles Lettres entre 1920 et 1956 ; on a aussi tenu compte des *Platonis Opera* de John Burnet (Oxford Classical Texts, 5 volumes, Oxford, Clarendon Press, 1900-1907 ; nouvelle édition du premier volume en 1995, nouvelle édition de la *République* en 2003). Les principaux écarts de nos traductions par rapport à ces éditions ou à des éditions particulières plus récentes sont indiqués en notes. Pour une liste exhaustive, on se reportera aux volumes de la collection GF.

### *Traductions*

Les traductions que l'on trouvera dans ce volume sont celles qui ont été publiées dans la collection GF (1987-2006), à l'exception des *Épigrammes*, traduits par L. Brisson dans Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* (La Pochothèque, 1999). Luc Brisson y propose en outre la traduction inédite de quinze ouvrages douteux et apocryphes (avec le concours du Centre national du livre) : le second *Alcibiade*, l'*Alcyon*, l'*Axiochos*, le *Clitophon*, *Définitions*, le *Démodocos*, l'*Épinomis*, l'*Éryxias*, l'*Hipparque*, *Sur le juste*, le *Minos*, les *Rivaux*, le *Sisyphé*, le *Théagès* et *Sur la vertu*.

### *Marginalia*

Comme le veut l'usage, la pagination Estienne est reproduite en marge des Dialogues. Ces nombres et lettres indiquent la page et la section correspondantes du texte grec édité par Henri Estienne (Paris, 1578), hormis dans l'*Alcyon* et les *Épigrammes* qu'Henri Estienne n'avait pas inclus dans son édition.

### *Notes*

La lecture des œuvres de Platon est éclairée par quelques notes, relativement peu nombreuses et volontairement succinctes, indispensables à la compréhension du lecteur.

### *Annexes*

On trouvera à la fin de ce volume un index des noms propres et des termes correspondants à des institutions ou à des notions importantes et un index des citations. Les annexes comportent une importante documentation (arbres généalogiques, cartes, schémas, développements sur des points particuliers) qui permet d'approfondir la compréhension des dialogues.



## ALCIBIADE

*La discussion entre Socrate et Alcibiade, qui deviendra un homme politique fameux, porte sur les fondements de l'éthique, définie comme gouvernement de soi, et sur ceux de la politique, définie comme gouvernement de la cité. Alcibiade fait part à Socrate de son projet de s'engager en politique. Socrate lui promet de l'aider, mais lui demande s'il sait quelles compétences doit posséder celui qui souhaite gouverner la cité pour commander au peuple des Athéniens ; Alcibiade avoue ne pas le savoir. Lui ayant fait admettre son ignorance, Socrate convainc Alcibiade de la nécessité de devenir lui-même meilleur avant d'entreprendre quoi que ce soit. Or, pour devenir meilleur, il faut prendre soin de soi-même, ce qui exige de se connaître soi-même. On retrouve ici les deux moments de la réfutation (élegkhos) socratique : l'aveu d'ignorance qui entraîne un sentiment de honte, et la prise de conscience de la nécessité de s'améliorer.*

*Le sujet de cette connaissance de soi-même et des autres, c'est l'âme (psukhé) et non le corps ou les biens d'usage. Et c'est la manière de se conduire de cette âme qui lui permet d'accéder à l'excellence (areté). Pour se faire comprendre d'Alcibiade, Socrate utilise le paradigme de la vue et la célèbre image de la pupille (kórē, la « poupée » au sens propre). De même que l'on voit dans l'œil d'un autre homme ce qui fait l'excellence de tout œil – sa pupille, là où se reflète l'image de celui qui regarde –, de même doit-on apercevoir dans l'âme de tout homme ce qui fait l'excellence de son âme, à savoir l'intellect, l'activité la plus élevée de l'âme. Bref, connaître son âme, c'est faire usage de son intellect dont l'objet n'est pas le particulier, mais l'universel. D'où cette conséquence paradoxale : se connaître soi-même, ce n'est pas s'arrêter à soi comme individu, mais se hisser vers l'universel.*

*Dans l'Antiquité, on commençait la lecture des œuvres de Platon par le premier Alcibiade. Ce privilège valut au dialogue d'être abondamment commenté. Admise dans l'Antiquité, l'authenticité du premier (pour le distinguer du suivant) Alcibiade fut remise en question à l'époque moderne, notamment par F. Schleiermacher dès 1809 ; la rigueur absolue de son argumentation et son style soigné donnent l'impression d'un exposé maintes fois retravaillé. Même si l'on estime que le premier Alcibiade n'est pas de Platon, force est de reconnaître que le dialogue a dû être composé dans l'entourage de Platon ou tout de suite après sa mort par des disciples très proches du maître.*

## ALCIBIADE

### ou Sur la nature de l'homme ; genre maïeutique

- 103a      SOCRATE – Fils de Clinias, tu es étonné, je pense, que moi qui ai été ton premier amoureux, je sois le seul à ne pas m'être éloigné quand tous les autres s'en sont allés, mais aussi que je ne t'aie pas même adressé la parole pendant tant d'années, alors que les autres t'importunaient par leurs entretiens. La cause n'en était pas humaine, mais c'était quelque opposition inspirée par un démon, dont tu apprendras plus tard la puissance. Mais maintenant qu'il ne s'y oppose plus, je suis donc venu à toi et j'ai espoir qu'il ne me retienne plus dorénavant. Pendant ce temps, j'ai observé dans quelles dispositions tu avais été avec tes amoureux et j'ai remarqué ceci : pourtant nombreux et orgueilleux, pas un qui n'ait fui loin de toi, rebuté par ton arrogance. Le motif de ton orgueil, je veux te l'exposer.
- 104a      Tu prétends n'avoir besoin de personne, car les moyens mis à ta disposition sont si grands que tu n'as besoin de rien, en commençant par le corps et en finissant par l'âme : d'abord, déjà, tu te penses très beau et très important, et à ce sujet il est clair pour tout le monde que tu ne mens pas. Ensuite, tu es issu de l'une des familles les plus entreprenantes dans ta propre cité, qui est la plus grande des cités grecques. Du côté de ton père, tu as des amis et des parents nombreux et excellents qui, s'il le fallait, viendraient à ton aide ; et du côté de ta mère, d'autres qui ne sont ni moins nombreux ni moins excellents. Mais, plus important que tout ce dont je viens de parler, tu penses avoir à ta disposition la puissance de Périclès, fils de Xanthippe, que ton père a laissé comme tuteur à toi et à ton frère, celui qui peut faire ce qu'il veut non seulement dans cette cité, mais aussi dans toute la Grèce et dans de nombreuses et grandes nations barbares. J'ajouterai encore
- b
- b

que tu fais partie des riches<sup>1</sup>. Pourtant, c'est à ce sujet que tu me sembles le moins fier. Enorgueilli par toutes ces choses, tu as dominé tes amoureux, et ceux-là t'étant parfaitement inférieurs t'ont été soumis, ce qui ne t'a pas échappé. Voilà pourquoi je sais bien que tu t'étonnes de ce que j'ai toujours en tête de ne pas te délivrer de mon amour et de l'espoir dont je me nourris pour persister lorsque les autres ont fui.

ALCIBIADE – Vraisemblablement, Socrate, tu ne sais pas que tu m'as devancé de peu. J'avais en effet l'idée d'aller vers toi le premier, pour te demander ce que tu veux. Quel espoir caresses-tu ? Tu me troubles à être toujours là où je suis. Vraiment, je me demande quel est ton but et je l'apprendrai avec plaisir.

SOCRATE – Tu m'écouteras donc volontiers, comme il convient, si toutefois, comme tu le prétends, tu veux savoir ce que j'ai en tête et m'écouter ; et te parlerai-je comme à quelqu'un qui écoute patiemment ?

ALCIBIADE – Très certainement, mais alors parle.

SOCRATE – Fais donc attention. Il ne serait pas étonnant que, de même que j'ai commencé avec peine, j'aie autant de difficulté à terminer.

ALCIBIADE – Parle donc, cher Socrate, je t'écoute.

SOCRATE – Il faut donc que je parle. Il est difficile à un amoureux de s'avancer vers un homme qui ne se laisse pas dominer par ses amoureux. Il me faut néanmoins oser exprimer ma pensée, car pour ma part, Alcibiade, si je te voyais satisfait de ce que je viens d'exposer et penser devoir passer ta vie à cela, depuis longtemps j'aurais cessé de t'aimer, j'en suis persuadé. Mais je vais maintenant te révéler à toi-même tes pensées et tu verras combien j'ai persévéré à t'observer. Si quelque dieu te disait : « Alcibiade, que veux-tu ? Continuer à vivre ayant ce que tu as maintenant, ou mourir à l'instant même, s'il ne t'était pas possible d'acquiescer davantage ? », il me semble que tu préférerais mourir. Mais maintenant quel espoir te porte ? Je vais te le dire. Tu penses que si assez vite tu t'avancerais pour prendre la parole devant le peuple athénien – et tu le penses possible d'ici peu –, t'étant donc avancé vers eux, tu prouverais aux Athéniens que tu mérites d'être honoré comme ni Périclès ni personne d'autre avant lui ne l'a été, et qu'ayant fait cette démonstration, tu seras tout-puissant dans la cité. Et si tu es tout-puissant ici, tu l'es aussi dans le reste de la Grèce, et non seulement chez les Grecs, mais aussi chez les Barbares qui habitent le même continent. Et si ce même dieu te disait ensuite qu'il te faut exercer ton pouvoir en Europe, mais qu'il ne te sera pas permis de passer en Asie et d'intervenir dans les affaires de là-bas, il me semble encore que tu ne voudrais pas vivre non plus en t'en tenant à cela seulement, ne pouvant pas, pour ainsi dire, remplir de ton nom et de ta puissance tous les hommes. Et je crois qu'à part Cyrus et Xerxès, tu n'estimes personne digne de considération. Voilà tes espérances, je le sais bien et je ne le conjecture pas. Tu me dirais vraisemblablement, sachant que je dis la vérité :

1. Sur Alcibiade, voir l'annexe 1.

d « Quel rapport, Socrate, avec le discours que tu prétends tenir selon lequel tu ne t'éloignes pas de moi ? » ; je te répondrai alors : « Cher fils de Clinias et de Dinomachè, il est impossible que tu réalises tous tes projets sans moi, si grande est la puissance que je pense exercer sur tes affaires et sur toi. C'est pourquoi, je crois, le dieu ne me laisse pas depuis si longtemps dialoguer avec toi. J'ai attendu sa permission. Car de même que tu mets ton espoir dans la cité, lui démontrant que tu es pour elle de la plus grande valeur et que tu pourras ainsi exercer sur-le-champ tout le pouvoir, de même j'espère exercer la même puissance sur toi, t'ayant démontré que je suis d'une très grande valeur pour toi et que ni ton tuteur, ni un parent, ni personne d'autre n'est capable de t'accorder la puissance que tu désires, si ce n'est moi, en accord bien sûr avec le dieu. » Il me semble que le dieu ne me laissait sans doute pas m'entretenir avec toi qui étais trop jeune et avant que tu ne sois rempli de cette ambition, afin que je ne perde pas mon temps. Maintenant il ne me retient plus. Maintenant tu peux m'écouter.

106a ALCIBIADE – Tu me sembles maintenant, depuis que tu as commencé à parler, bien plus étrange que quand tu me suivais en silence. Et pourtant même alors tu me semblais bien étrange. Si vraiment j'ai ou non ces idées en tête, tu l'as discerné à ce qu'il semble et si je dis le contraire, je ne pourrais en rien davantage t'en persuader. Soit ! Si donc ce sont ces projets qui m'occupent le plus, comment cela se réaliserait-il grâce à toi et non sans toi ? Qu'as-tu à dire ?

b SOCRATE – Me demandes-tu si je peux t'adresser un long discours comme tu es habitué à en entendre ? Ce n'est pas ma manière. Mais je crois pouvoir te démontrer qu'il en est ainsi, si toutefois tu voulais me rendre un petit service.

ALCIBIADE – Si le service dont tu parles n'est pas trop difficile, je veux bien.

SOCRATE – Eh bien, répondre à mes questions te semble difficile ?

ALCIBIADE – Ce n'est pas difficile.

SOCRATE – Réponds donc.

ALCIBIADE – Interroge-moi.

c SOCRATE – Je t'interroge donc bien sûr comme si tu tenais les réflexions que je te prête.

ALCIBIADE – Qu'il en soit ainsi pour que je voie ce que tu vas dire.

SOCRATE – Voyons donc. Tu médites donc, comme je l'affirme, d'aller prochainement donner des conseils aux Athéniens. Si donc, au moment où tu es prêt à monter à la tribune, je t'arrête pour te dire : « à quel sujet, quand les Athéniens décident de délibérer, te lèves-tu pour les conseiller ? N'est-ce pas lorsque tu t'y connais mieux qu'eux sur ce sujet ? », que me répondrais-tu ?

d ALCIBIADE – Je dirais évidemment que sur ce sujet je m'y connais mieux qu'eux.

SOCRATE – C'est donc au sujet des choses que tu connais que tu es de bon conseil ?

ALCIBIADE – Comment n'en serait-il pas ainsi ?



SOCRATE – Ces choses, les connais-tu uniquement par d'autres, ou les as-tu découvertes par toi-même ?

ALCIBIADE – Que pourrais-je connaître d'autre ?

SOCRATE – Se peut-il donc qu'un jour tu aies appris ou trouvé quelque chose sans vouloir ni l'apprendre ni le chercher toi-même ?

ALCIBIADE – Cela ne se peut pas.

SOCRATE – Par ailleurs, aurais-tu voulu chercher ou apprendre ce que tu croyais savoir ?

ALCIBIADE – Certes non !

SOCRATE – Ce que maintenant tu sais, y avait-il un temps où tu ne pensais pas le savoir ?

ALCIBIADE – Nécessairement.

SOCRATE – Mais, à coup sûr, ce que tu as appris, je le sais à peu près moi aussi. Si quelque chose m'a échappé, dis-le-moi. Tu as donc appris autant qu'il m'en souviennent, ton alphabet, la cithare, la lutte, mais tu n'as pas voulu apprendre la flûte. Voilà ce que toi tu sais. À moins, je crois, que tu n'aies appris quelque chose à mon insu, sans sortir de chez toi ni la nuit ni le jour.

ALCIBIADE – Je n'ai pas fréquenté d'autres cours que ceux-ci.

SOCRATE – Est-ce donc lorsque les Athéniens délibèrent à propos de l'orthographe que tu te lèverais pour leur porter conseil ?

ALCIBIADE – Par Zeus, certes non.

SOCRATE – Alors lorsqu'ils traitent du jeu de la lyre ?

ALCIBIADE – Nullement.

SOCRATE – Ils ne sont non plus guère habitués à délibérer à l'assemblée des jeux de lutte.

ALCIBIADE – Bien sûr que non.

SOCRATE – Mais alors, de quel sujet délibéreront-ils ? Car ce n'est pas lorsqu'ils discutent de l'art de construire.

ALCIBIADE – Évidemment pas.

SOCRATE – Car là-dessus un architecte conseillerait mieux que toi ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Ce n'est pas non plus lorsqu'ils discutent de divination.

ALCIBIADE – Non.

SOCRATE – Car un devin est meilleur que toi à ce propos.

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Qu'il soit petit ou grand, beau ou laid, ou encore bien né ou d'origine modeste.

ALCIBIADE – Comment en serait-il autrement ?

e

107a

b

c       SOCRATE – Que le conseiller soit pauvre ou riche, cela n’importera en rien aux Athéniens lorsqu’ils délibéreront au sujet de la santé dans la cité ; ils chercheront plutôt à ce que le conseiller soit un médecin.

ALCIBIADE – Avec raison.

SOCRATE – En effet, je pense que le conseil, en une matière quelconque, doit être donné par celui qui sait et non par celui qui est riche.

ALCIBIADE – Comment en serait-il autrement ?

SOCRATE – Alors, c’est donc sur quel sujet de délibération que tu te lèveras pour les conseiller convenablement ?

ALCIBIADE – Lorsqu’ils délibéreront de leurs propres affaires, Socrate.

SOCRATE – Tu parles des discussions sur les constructions navales, des navires qu’il faut construire ?

ALCIBIADE – Ce n’est pas ce que je dis, Socrate.

SOCRATE – En effet, je pense que tu ignores tout de la construction des navires. Est-ce pour cette raison ou pour une autre ?

ALCIBIADE – Non, c’est bien pour cette raison.

d       SOCRATE – Mais sur quel point de leurs « propres affaires » veux-tu intervenir ?

ALCIBIADE – Lorsqu’ils discutent de la guerre, Socrate, de la paix et de toute autre chose relative aux affaires de la cité.

SOCRATE – Est-ce que tu parles de quand il s’agit de décider avec qui il faut faire la paix, contre qui il faut faire la guerre et de quelle manière ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – N’est-ce pas contre qui il convient mieux de la faire ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et quand cela est mieux ?

e       ALCIBIADE – Exactement.

SOCRATE – Et aussi longtemps que cela est préférable ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Donc, si les Athéniens avaient à décider contre qui il faut lutter au corps à corps et contre qui il faut lutter avec les mains et de quelle manière, serait-il préférable que ce soit toi ou le pédotribe<sup>1</sup> qui décide ?

ALCIBIADE – Le pédotribe sans doute.

SOCRATE – Peux-tu donc me dire en vertu de quelles considérations le pédotribe conseillerait à certains de lutter, ceux-ci à bras tendus et ceux-là d’une autre manière et à un autre moment ? Autrement dit, ne convient-il pas de lutter avec ceux contre qui il vaut mieux ? Oui ou non ?

ALCIBIADE – Oui.

---

1. Comme le mot l’indique, le « pédotribe » est le maître de gymnastique, responsable des exercices corporels, qui a pour tâche d’exercer et d’entraîner (*tribesthai*) les jeunes gens (*paidás*).

SOCRATE – Et autant que cela est préférable ?

ALCIBIADE – Autant.

SOCRATE – Et n'est-ce pas quand cela est préférable ?

ALCIBIADE – Exactement.

SOCRATE – Et ne faut-il pas que le chanteur accorde quelquefois son jeu de cithare et son pas à son chant ?

ALCIBIADE – Il le faut.

SOCRATE – N'est-ce pas lorsque cela est mieux ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et autant que cela est mieux ?

ALCIBIADE – Je l'affirme.

SOCRATE – Alors, puisque tu nommes « mieux » aussi bien l'accompagnement du chant par la cithare que la lutte, que qualifies-tu de mieux dans l'art de la cithare, de même que moi j'appelle « mieux » dans la lutte ce qui concerne les exercices du corps ? Toi, comment appelles-tu cela ?

b

ALCIBIADE – Je ne sais pas.

SOCRATE – Mais essaie de m'imiter. Je pense en effet avoir donné la réponse convenable pour toute circonstance. Or, ce qui est convenable, n'est-ce pas, je suppose, c'est ce qui est fait selon la technique ? Oui ou non ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et cette technique, n'était-ce pas celle de l'exercice du corps ?

ALCIBIADE – Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE – Et j'ai dit que dans la lutte ce qui est mieux, c'est l'exercice du corps.

c

ALCIBIADE – Tu l'as dit en effet.

SOCRATE – Et n'est-ce pas convenable ?

ALCIBIADE – Il me semble que si.

SOCRATE – Allons, à toi. Il te faudrait en effet aussi raisonner convenablement. Dis-moi d'abord quelle est la technique dont dépend le jeu de la cithare, le chant et la marche correcte ? Qu'est-ce qui la désigne en entier ? Ne peux-tu pas encore le dire ?

ALCIBIADE – Vraiment non !

SOCRATE – Essaie de cette manière : quelles sont les déesses dont dépend cette technique ?

ALCIBIADE – Ce sont les Muses dont tu parles, Socrate.

SOCRATE – Bien sûr. Vois maintenant : quel nom ont-elles donné à cette technique ?

d

ALCIBIADE – Il me semble que tu veux parler de la musique.

SOCRATE – C'est bien d'elle que je parle. Alors, ce qui est convenable selon cette technique, qu'est-ce ? Ce que je viens de faire pour la gymnastique, fais-le-toi maintenant : comment ce qui est convenable est-il obtenu ?

ALCIBIADE – Selon les règles de la musique, je crois.

SOCRATE – Tu parles bien. Avance donc ; ce qu'il vaut mieux faire dans la guerre et dans la paix, comment appelles-tu ce « mieux » ? De même que tout à l'heure tu disais que dans un cas ce qui est meilleur est plus musical et dans l'autre plus gymnique, essaie donc de dire ce qui est mieux ici.

ALCIBIADE – Mais je ne le peux guère.

SOCRATE – Mais quelle honte ! Si tu donnes ton avis au sujet de l'approvisionnement en nourriture et si tu dis que ceci est à tel moment mieux que cela en telle ou telle quantité, si quelqu'un te demande ensuite : « qu'entends-tu par "meilleur", Alcibiade ? », n'aurais-tu pas à répondre à ce sujet que c'est ce qui est plus sain, bien que tu ne te prétendes pas médecin ? Mais au sujet d'une chose que tu prétends connaître, sur laquelle tu donneras ton avis, parce que tu la connais, si tu ne peux pas donner de réponse, n'en rougirais-tu pas ? Cela ne te semble-t-il pas honteux ?

ALCIBIADE – Absolument.

SOCRATE – Réfléchis donc et efforce-toi de dire de quoi s'approche le « meilleur » lorsqu'on est en paix ou lorsqu'on fait la guerre avec qui il le faut.

ALCIBIADE – J'ai beau y réfléchir, je n'ai pas de solution.

SOCRATE – Ne sais-tu pas, lorsque nous faisons la guerre, quels malheurs nous nous reprochons les uns aux autres pour nous engager dans le combat et quels termes nous utilisons lorsque nous y allons ?

ALCIBIADE – Moi, qu'on nous trompe, qu'on nous fait violence ou qu'on nous a dépossédés.

SOCRATE – Continue. Comment supportons-nous chacune de ces choses ? Essaie de dire ce qui distingue l'une de l'autre.

ALCIBIADE – Veux-tu donc parler, Socrate, du juste et de l'injuste ?

SOCRATE – C'est cela.

ALCIBIADE – Mais cela diffère du tout au tout.

SOCRATE – Quoi donc ? Contre qui conseilleras-tu aux Athéniens de faire la guerre ? Contre ceux qui sont injustes ou contre ceux qui agissent de façon juste ?

ALCIBIADE – La question est dangereuse. Car si on pensait qu'il faut faire la guerre contre ceux qui agissent justement, on n'en conviendrait pas.

SOCRATE – En effet, ce n'est pas conforme à l'usage, semble-t-il.

ALCIBIADE – Certes non.

SOCRATE – Et cela ne semble pas convenable.

ALCIBIADE – Non.

SOCRATE – Te prononceras-tu, toi aussi, selon la justice sur ce problème ?

ALCIBIADE – Nécessairement.

SOCRATE – Donc, cette autre chose à propos de laquelle je te demandais ce qui est mieux, le fait de faire ou non la guerre, contre qui il faut la faire ou non, quand on la fera ou quand on ne la fera pas, se trouve-t-elle être ce qui est plus juste, oui ou non ?

ALCIBIADE – C'est ce qu'il semble.

SOCRATE – Comment donc, mon cher Alcibiade, te caches-tu à toi-même que tu ne saurais pas cela, ou bien me cacherais-tu que tu l'apprenais en fréquentant un maître qui t'apprenait à distinguer le juste de l'injuste ? Qui est ce maître ? Explique-le-moi, pour que tu m'introduises auprès de lui comme élève.

ALCIBIADE – Tu te moques de moi, Socrate.

SOCRATE – Non, par le dieu de l'amitié qui est le tien et le mien, par lequel je jurerais le moins faussement. Mais si tu as ce maître, dis-moi qui il est.

ALCIBIADE – Mais si je n'en ai pas, ne crois-tu donc pas que je puisse connaître autrement le juste et l'injuste ?

SOCRATE – Oui, si tu l'as trouvé.

ALCIBIADE – Mais crois-tu que je ne l'aurais pas trouvé ?

SOCRATE – Bien sûr que si, si tu l'aurais cherché.

ALCIBIADE – Et tu penses que je ne l'aurais pas cherché ?

SOCRATE – À mon avis, tu l'aurais cherché si tu avais pensé que tu ne le connaissais pas.

ALCIBIADE – Eh bien, n'était-ce pas quand il en était ainsi pour moi ?

SOCRATE – Tu parles convenablement ; peux-tu donc me parler de ce temps où tu ne croyais pas connaître le juste et l'injuste ? Allons, était-ce l'an dernier que tu le cherchais et que tu croyais ne pas le connaître ? Ou le croyais-tu ? Réponds la vérité pour que notre discussion ne soit pas vaine.

ALCIBIADE – Mais je croyais savoir.

SOCRATE – Il y a trois, quatre ou cinq ans, n'était-ce pas ainsi ?

ALCIBIADE – Je le pense.

SOCRATE – Mais auparavant, tu n'étais qu'un enfant, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – À ce moment, je savais bien que tu croyais savoir.

ALCIBIADE – Comment le sais-tu ?

SOCRATE – Souvent je t'entendais, enfant, en cours ou ailleurs et quand tu jouais aux osselets ou à quelque autre jeu ; tu ne doutais pas des choses justes et injustes, au contraire tu parlais très haut et très fort au sujet de n'importe lequel de tes camarades que tu considérais méchant ou injuste et dont tu disais qu'il te faisait du tort. Est-ce que je ne dis pas la vérité ?

ALCIBIADE – Mais que devais-je faire, Socrate, quand on me faisait du tort ?

SOCRATE – Si tu ignorais que tu subissais alors une injustice ou non, peux-tu me demander ce que tu devais faire ?

c     ALCIBIADE – Par Zeus, mais je ne l’ignorais pas et je savais à coup sûr qu’on me faisait du mal.

      SOCRATE – Tu croyais donc savoir, depuis ton enfance déjà à ce qu’il semble, ce qui est juste et injuste.

      ALCIBIADE – Bien sûr, et je le savais vraiment.

      SOCRATE – Quand l’as-tu trouvé ? Car ce n’était certes pas à l’époque où tu croyais le savoir.

      ALCIBIADE – Non, bien sûr.

      SOCRATE – Quand donc pensais-tu ne pas le savoir ? Réfléchis, car ce temps, tu ne le trouveras pas.

d     ALCIBIADE – Par Zeus, Socrate, je ne peux certes pas le dire.

      SOCRATE – Tu ne sais donc pas ces choses en les ayant trouvées.

      ALCIBIADE – Absolument pas, à ce qu’il semble.

      SOCRATE – Mais à l’instant, tu as dit ne pas le savoir en les ayant apprises. Et si tu ne les as ni trouvées ni apprises, comment le sais-tu et d’où ?

      ALCIBIADE – Peut-être ne t’ai-je pas répondu justement que je le savais en l’ayant trouvé par moi-même.

      SOCRATE – Alors, comment cela s’est-il fait ?

      ALCIBIADE – Je les ai apprises, je pense, comme les autres.

      SOCRATE – Nous en revenons au même propos. De qui les as-tu apprises ? Dis-le-moi.

e     ALCIBIADE – Du grand nombre.

      SOCRATE – Tu ne te réfugies pas auprès de maîtres sérieux en te référant au grand nombre.

      ALCIBIADE – Quoi donc ? Ce grand nombre n’est-il pas capable d’enseigner ?

      SOCRATE – Bien sûr que non, pas même le jeu de trictrac. Pourtant, c’est un acte bien plus insignifiant que la justice, ne penses-tu pas ?

      ALCIBIADE – Oui.

      SOCRATE – Par conséquent, ceux qui ne sont pas capables d’enseigner des choses sans importance, sont-ils capables d’enseigner des choses plus sérieuses ?

      ALCIBIADE – Je le pense ; ils sont capables d’enseigner bien des choses plus sérieuses que le trictrac.

      SOCRATE – Lesquelles ?

111a   ALCIBIADE – Comme parler le grec, que j’ai appris d’eux ; je ne saurais dire quel a été mon maître, mais je me réfère à ceux dont tu dis qu’ils ne sont pas des maîtres sérieux.

      SOCRATE – Mais, très cher, le grand nombre est bon maître en ce domaine et on se louerait à juste titre de son enseignement.

      ALCIBIADE – Pourquoi donc ?

      SOCRATE – Parce que en la matière il a ce qu’il faut à de bons maîtres.

ALCIBIADE – De quoi parles-tu ?

SOCRATE – Ne sais-tu pas qu'il faut que ceux qui doivent enseigner quelque chose le connaissent d'abord eux-mêmes, oui ou non ?

ALCIBIADE – Comment pourrait-il en être autrement !

SOCRATE – Assurément ceux qui savent s'accordent entre eux et ne diffèrent pas ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Mais lorsqu'ils diffèrent, diras-tu qu'ils connaissent cette chose ?

ALCIBIADE – Certes non.

SOCRATE – Comment donc en seraient-ils les maîtres ?

ALCIBIADE – D'aucune manière.

SOCRATE – Eh bien ? Le grand nombre te semble-t-il différer d'opinion quant à ce qu'est la pierre ou le bois ? Quels que soient ceux que tu interrogues, ne conviendront-ils pas des mêmes choses et ne se tourneront-ils pas vers elles, lorsqu'ils voudront prendre de la pierre ou du bois ? Et de la même manière pour tout ce qui est semblable ? Car je me rends compte que c'est ce que tu appelles parler le grec, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Assurément, comme nous le disions, les particuliers ne s'accordent-ils pas tous là-dessus et chacun avec soi-même ? Et dans le domaine public, les cités ne se disputent pas et ne sont pas d'opinion contraire à ce sujet ?

ALCIBIADE – Non, assurément.

SOCRATE – Ils seraient donc à juste titre les bons maîtres en ce domaine.

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Si nous voulions rendre quelqu'un capable de savoir en ce domaine, ne serait-il pas convenable de l'envoyer à l'école du grand nombre ?

ALCIBIADE – Absolument.

SOCRATE – Par ailleurs, si nous voulions qu'il sache non seulement quels sont les hommes ou les chevaux, mais encore lesquels sont bons coureurs ou non, est-ce encore le grand nombre qui sera capable de l'enseigner ?

ALCIBIADE – Évidemment non !

SOCRATE – Et si tu les voyais d'avis différents en ces matières, serait-ce une preuve pour toi qu'ils ne s'y connaissent pas et qu'ils ne sont pas de vrais maîtres ?

ALCIBIADE – Pour moi, oui.

SOCRATE – Si maintenant nous voulions savoir non seulement ce que sont les hommes, mais encore lesquels sont sains ou malades, le grand nombre serait-il capable d'être notre maître ?

ALCIBIADE – Non certes.

SOCRATE – Et si tu les voyais différer à ce sujet, serait-ce la preuve pour toi qu'ils sont de mauvais maîtres ?

ALCIBIADE – Pour moi, oui.

112a SOCRATE – Eh bien, maintenant, en ce qui concerne les hommes et les choses justes et injustes, la plupart des hommes te semblent-ils s'accorder entre eux ou avec les autres ?

ALCIBIADE – Par Zeus, Socrate, le moins possible.

SOCRATE – Et n'est-ce pas là-dessus qu'ils te semblent être surtout en désaccord ?

ALCIBIADE – En vérité souvent.

SOCRATE – Je ne pense pas du moins que tu aies vu ou entendu des hommes être en si grand désaccord au sujet de ce qui est sain ou non, au point de se battre et s'entretuer pour ces raisons.

ALCIBIADE – Certes non.

b SOCRATE – Mais au sujet de ce qui est juste et injuste, c'est bien ce qui se passe, je le sais moi. Et même si tu n'en as pas été le témoin, tu l'as du moins entendu raconter de beaucoup de gens et d'Homère, car tu as entendu raconter l'*Odyssée* et l'*Iliade*.

ALCIBIADE – Absolument Socrate.

SOCRATE – Ces poèmes n'ont-ils pas pour sujet des différends sur des choses justes et injustes ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et les combats et les morts qu'il y eut entre les Achéens et les Troyens, c'est à cause de ce désaccord, comme ce fut aussi le cas entre les prétendants de Pénélope et Ulysse.

c ALCIBIADE – Tu dis vrai.

SOCRATE – Je pense aussi que c'est pour ces raisons qu'à Tanagra moururent certains des Athéniens, des Lacédémoniens et des Béotiens ; et d'autres plus tard à Coronée, parmi lesquels mourut ton père Clinias<sup>1</sup>. Et c'est seulement à cause des différends sur le juste et l'injuste qu'ont eu lieu ces morts et ces combats, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE – Tu dis vrai.

d SOCRATE – Disons-nous donc que ces gens sont compétents dans les domaines au sujet desquels ils sont si durement en désaccord que, se contestant sur tout, ils en viennent eux-mêmes aux dernières extrémités ?

ALCIBIADE – Non, c'est évident.

SOCRATE – N'est-ce pas de ces maîtres, vers lesquels tu te tournes, que tu reconnais l'ignorance ?

ALCIBIADE – Je le suppose.

---

1. La bataille de Tanagra (en Béotie) eut lieu en 457 ; mention en est faite dans le *Ménexène*, 242b. La bataille de Coronée (en Béotie) eut lieu en 447 ; elle opposa Athènes aux oligarques béotiens, qui l'emportèrent. Clinias, le père d'Alcibiade, général et homme politique, mourut au combat.



SOCRATE – Comment donc est-il vraisemblable que tu connaisses ce qui est juste et injuste alors que tu t'égaras de cette manière, que tu sembles ne l'avoir appris de personne et que tu ne l'as pas trouvé par toi-même ?

ALCIBIADE – D'après ce que tu dis, ce n'est pas vraisemblable.

SOCRATE – Vois-tu, Alcibiade, comme tu ne parles pas convenablement ?

ALCIBIADE – En quoi ?

SOCRATE – Parce que tu prétends que c'est moi qui tiens ces propos.

ALCIBIADE – Quoi donc ? N'est-ce pas toi qui dis que je ne sais pas ce qui est juste et ce qui est injuste ?

SOCRATE – Certainement non.

ALCIBIADE – Mais moi ?

SOCRATE – Bien sûr !

ALCIBIADE – Comment donc ?

SOCRATE – Réfléchis. Si, de un ou de deux, je te demande lequel de ces nombres est le plus grand, tu diras que c'est deux ?

ALCIBIADE – Pour moi, oui.

SOCRATE – De combien ?

ALCIBIADE – D'un.

SOCRATE – Lequel donc de nous deux dit que deux est plus grand d'un que un ?

ALCIBIADE – Moi.

SOCRATE – N'est-ce pas moi qui interroge et toi qui réponds ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et au sujet de ces choses, celui qui s'exprime, est-ce moi qui interroge ou toi qui réponds ?

ALCIBIADE – C'est moi !

SOCRATE – Si je te demande encore quelles sont les lettres qui composent « Socrate » et que tu me le dises, qui le dit ?

ALCIBIADE – Moi.

SOCRATE – Allons donc, d'un mot : quand il y a question et réponse, lequel s'exprime, celui qui interroge ou celui qui répond ?

ALCIBIADE – Celui qui répond, me semble-t-il, Socrate.

SOCRATE – Tout à l'heure dans notre discussion, n'était-ce pas moi qui interrogeais ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et toi qui répondais ?

ALCIBIADE – Parfaitement.

SOCRATE – Donc, lequel d'entre nous a dit ce qui a été dit ?

ALCIBIADE – Compte tenu de ce qui vient d'être admis, Socrate, c'est manifestement moi.

e

113a

b

SOCRATE – N’a-t-il pas été dit au sujet de ce qui est juste et injuste que le bel Alcibiade, le fils de Clinias, ne savait pas, mais croyait savoir et était sur le point d’aller à l’Assemblée pour donner des conseils aux Athéniens sur ce qu’il ignorait complètement ? N’était-ce pas cela ?

c ALCIBIADE – C’est manifeste.

SOCRATE – Alors nous jouons du Euripide, Alcibiade<sup>1</sup>. Ces choses, il y a des chances que tu les aies entendues de toi et non pas de moi. Ce n’est pas moi qui dis cela, mais toi, et tu me l’imputes en vain. Certes tu parles vrai, car tu projettes de t’attaquer à une entreprise déraisonnable, très cher, celle d’enseigner ce que tu ne connais pas, ayant négligé de l’apprendre.

d ALCIBIADE – Je pense, Socrate, que les Athéniens et les autres Grecs délibèrent rarement de ce qui est plus juste ou plus injuste ; ils pensent que ce sont là des évidences. Ainsi, laissant ces considérations, ils examinent ce qu’il conviendra de faire. Je pense que les choses justes ne sont pas identiques aux choses avantageuses ; mais il a été avantageux au grand nombre de commettre de grandes injustices et pour d’autres, je crois, qui ont œuvré dans le juste, cela n’a pas été avantageux.

e SOCRATE – Quoi donc ? Si les choses justes et les choses avantageuses sont des choses différentes, tu ne crois pas alors savoir ce qui est avantageux pour les hommes et pourquoi ?

ALCIBIADE – Quel empêchement y a-t-il Socrate ? À moins que tu ne me demandes encore de qui je l’ai appris ou comment je l’ai trouvé par moi-même.

114a SOCRATE – Comment agis-tu ! Si tu dis quelque chose qui ne soit pas convenable et qu’il soit possible de le démontrer par ce qui a été dit dans nos précédents discours, tu penses qu’il faut entendre je ne sais quelles autres démonstrations, comme si les premières étaient des vêtements usés dont tu ne te vêtirais pas ? Il faut que quelqu’un t’apporte une preuve pure et sans souillure ? Je n’accepte pas les préambules de ton discours et je ne te demanderai rien de moins que d’où tu as appris à connaître l’avantageux, quel est ton maître, et je te demande en une seule question tout ce que je t’ai déjà demandé en premier. Mais il est évident que tu en viendrais à la même chose et que tu ne serais pas capable de démontrer que tu sais ce qui est avantageux en l’ayant trouvé, ni en l’ayant appris. Mais puisque tu es délicat et que tu ne goûterais pas avec plaisir le même discours, je renonce volontiers à savoir si tu sais ou non ce qui est  
b avantageux pour les Athéniens. Mais les choses justes et les choses avantageuses sont-elles semblables ou différentes ? Pourquoi ne l’as-tu pas démontré, si tu le veux, en m’interrogeant comme je l’ai fait, ou sinon, en exposant toi-même en détail ton point de vue ?

ALCIBIADE – Mais je ne sais pas si j’en serais capable, Socrate.

---

1. Allusion au début de l’*Hippolyte* d’Euripide, où Phèdre se montre incapable d’avouer elle-même son amour.

SOCRATE – Mais, mon cher, pense que je suis l’assemblée du peuple. Là, il faudra bien que tu persuades chacun un à un, n’est-ce pas ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – N’est-il pas possible pour le même homme d’en persuader un autre isolément et plusieurs ensemble au sujet de ce qu’il saurait, comme le grammairien en persuade un comme plusieurs au sujet de l’alphabet ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et sans doute aussi en ce qui concerne les chiffres, le même en persuadera un comme plusieurs ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Celui-ci sera celui qui sait, l’arithméticien ?

ALCIBIADE – Bien sûr.

SOCRATE – Et toi, ce dont tu es capable de persuader plusieurs, peux-tu en persuader un seul ?

ALCIBIADE – C’est ce qu’il semble.

SOCRATE – Évidemment, il s’agit de ce que tu sais.

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Qu’est-ce donc seulement qui distingue le rhéteur qui parle devant le peuple et celui qui le fait dans un entretien comme celui-ci, sinon que l’un persuade une foule et l’autre un individu à la fois ?

ALCIBIADE – Il se peut.

SOCRATE – Allons maintenant, puisqu’il semble que le même peut en persuader plusieurs et un seul, exerce-toi sur moi et efforce-toi de démontrer que le juste n’est pas toujours l’avantageux.

ALCIBIADE – Socrate, tu passes les bornes !

SOCRATE – Ce qui est sûr toutefois, c’est qu’en restant dans la démesure, je vais te prouver le contraire de ce que tu ne veux pas me prouver.

ALCIBIADE – Parle donc.

SOCRATE – Réponds seulement à ce qui t’est demandé.

ALCIBIADE – Non, parle toi-même !

SOCRATE – Eh quoi ? Ne souhaites-tu pas être persuadé le mieux possible ?

ALCIBIADE – Bien sûr, je souhaite l’être entièrement.

SOCRATE – Si tu dis qu’il en est bien ainsi, serais-tu persuadé le mieux possible ?

ALCIBIADE – Il me semble.

SOCRATE – Alors réponds. Et si tu n’entends pas de toi-même que le juste est l’avantageux, ne le crois pas d’un autre qui te le dirait.

ALCIBIADE – Certes non, mais il faut que je réponde, et je ne crois pas que je serai embarrassé en quoi que ce soit.

SOCRATE – Tu es en effet un vrai devin. Dis-moi : parmi les choses justes, dirais-tu qu’il y en a certaines qui sont avantageuses, d’autres non ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Y en a-t-il aussi qui sont belles et d'autres non ?

ALCIBIADE – Pourquoi poses-tu cette question ?

SOCRATE – Je te demande si, selon toi, quelqu'un peut faire des choses laides mais justes.

ALCIBIADE – Pour moi, non.

SOCRATE – Mais tout ce qui est juste est également beau.

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Maintenant, pour les choses belles, sont-elles toutes bonnes, ou bien certaines oui et d'autres pas ?

ALCIBIADE – Pour ma part, Socrate, je pense que certaines belles choses sont mauvaises.

b     SOCRATE – Et aussi qu'il y a des choses laides qui sont bonnes ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Que dis-tu là ? Est-ce comme de nombreux soldats qui ont été blessés à la guerre ou sont morts pour avoir porté secours à un ami ou à un parent, alors que d'autres, qui n'ont pas porté secours quand ils l'auraient dû, s'en sont tirés sains et saufs ?

ALCIBIADE – En effet, absolument.

SOCRATE – Dis-tu donc d'un tel secours qu'il est beau parce qu'on a entrepris de sauver ceux qu'il fallait sauver ? C'est là du courage, oui ou non ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et il est mauvais, par ailleurs, à cause des morts et des blessures qu'il entraîne, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE – Oui.

c     SOCRATE – Mais le courage n'est-ce pas une chose, et la mort une autre ?

ALCIBIADE – Assurément.

SOCRATE – Le secours porté à ses amis n'est-il pas beau et mauvais sous le même rapport ?

ALCIBIADE – Il ne semble pas.

SOCRATE – Vois alors, selon le même raisonnement, si ce secours, qui est beau, est bon aussi. Car en ce qui concerne le courage, tu reconnais que le secours porté est beau ; demande-toi donc si le courage est bon ou mauvais. Réfléchis ainsi : qu'attendrais-tu ? De bonnes choses ou bien de mauvaises ?

ALCIBIADE – De bonnes.

d     SOCRATE – Les meilleures ?

ALCIBIADE – Bien sûr.

SOCRATE – Et c'est de telles choses que tu attendrais le moins d'être privé ?

ALCIBIADE – Évidemment.

SOCRATE – Donc, comment parles-tu du courage ? Dans quelle mesure accepterais-tu d'en être privé ?

ALCIBIADE – Je n'accepterais pas de vivre.

SOCRATE – La lâcheté te semble donc le plus extrême des maux ?

ALCIBIADE – Bien sûr.

SOCRATE – À l'égal de la mort, semble-t-il ?

ALCIBIADE – Je l'affirme.

SOCRATE – Le plus à l'opposé de la mort et de la lâcheté, c'est la vie et le courage ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Est-ce cela que tu voudrais à tout prix posséder, et le reste à aucun prix ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Tu penses donc que le courage appartient aux meilleures choses et la mort aux pires ?

ALCIBIADE – Certes.

SOCRATE – Secourir ses amis à la guerre, as-tu qualifié cette action de belle selon qu'elle était belle parce qu'elle réalisait le bien qu'est le courage ?

ALCIBIADE – Oui, manifestement.

SOCRATE – Mais comme réalisation du mal qu'est la mort, la qualifies-tu de mauvaise ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Ainsi, il est juste de qualifier chacune de nos actions. Si tu la nommes mauvaise selon qu'elle produit du mal, tu dois la nommer bonne selon qu'elle produit du bien.

ALCIBIADE – C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE – Donc, selon qu'elle est bonne, elle est belle, et selon qu'elle est mauvaise, elle est laide.

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – En disant que le secours apporté à ses amis à la guerre est beau, mais aussi mauvais, tu ne dis rien de différent que si tu disais qu'il était bon mais aussi mauvais.

ALCIBIADE – Tu me sembles parler vrai Socrate.

SOCRATE – Alors, rien de ce qui est beau, selon la qualité du beau, n'est mauvais, et rien de ce qui est laid, selon sa qualité de laid, n'est bon.

ALCIBIADE – Il ne semble pas.

SOCRATE – Il y a encore quelque chose à examiner : celui qui fait une belle action, n'agit-il pas aussi bien ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et ceux qui agissent bien, ne sont-ils pas heureux ?

e

116a

b

ALCIBIADE – Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE – Ils sont donc heureux grâce à l'acquisition de choses bonnes ?

ALCIBIADE – Évidemment.

SOCRATE – Et ils les acquièrent en faisant aussi de belles actions ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Alors, bien agir est bon ?

ALCIBIADE – Sans aucun doute.

SOCRATE – La bonne action est donc une belle chose ?

ALCIBIADE – Oui.

c     SOCRATE – Il nous est alors de nouveau apparu que le beau et le bon sont la même chose.

ALCIBIADE – C'est ce qu'il semble.

SOCRATE – Donc, ce que nous avons trouvé beau, nous le trouverons aussi bon à partir de ce même raisonnement.

ALCIBIADE – Nécessairement.

SOCRATE – Eh quoi ? Ce qui est bon est-il avantageux ou non ?

ALCIBIADE – Il est avantageux.

SOCRATE – Et te souviens-tu comment nous nous étions mis d'accord sur ce qui était juste ?

ALCIBIADE – Je crois que ceux qui font des actions justes font nécessairement de belles actions.

SOCRATE – Et aussi que ceux qui en font de belles en font de bonnes ?

ALCIBIADE – Oui.

d     SOCRATE – Et les bonnes choses sont avantageuses ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – De sorte, Alcibiade, que les choses justes sont avantageuses.

ALCIBIADE – Il me semble.

SOCRATE – Et alors, ces propos, n'est-ce pas toi qui les tiens et moi qui interroge ?

ALCIBIADE – C'est ce qu'il apparaît, je crois.

e     SOCRATE – Donc, si quelqu'un se lève pour donner un conseil soit aux Athéniens, soit aux habitants de Péparèthe<sup>1</sup>, croyant connaître ce qui est juste et ce qui ne l'est pas et qu'il dise que les choses justes sont parfois mauvaises, que ferais-tu d'autre que de te moquer de lui, puisque toi aussi tu affirmes que les choses justes et avantageuses sont identiques ?

---

1. Petite île de la côte de Thessalie (voir annexe 27), citée avec humour pour donner un exemple de cité minuscule.

ALCIBIADE – Mais par les dieux, Socrate, je ne sais plus ce que je dis, mais il me semble avoir un comportement absolument étrange. Car quand tu m’interroges, tantôt je crois dire une chose, tantôt une autre.

SOCRATE – Et ce trouble, mon cher, ignores-tu ce qu’il est ?

ALCIBIADE – Absolument.

SOCRATE – Penses-tu que si quelqu’un te demandait si tu as deux ou trois yeux, deux ou quatre mains ou quelque autre chose de ce genre, tu répondrais tantôt une chose, tantôt une autre ou toujours la même chose ?

ALCIBIADE – Je finis par craindre de me tromper aussi à mon sujet, mais je crois que je répondrais la même chose. 117a

SOCRATE – N’est-ce pas parce que tu le sais ? N’en est-ce pas la raison ?

ALCIBIADE – Oui, je le crois.

SOCRATE – Alors, ces choses à propos desquelles tu fais, malgré toi, des réponses contradictoires, il est évident que tu ne les connais pas.

ALCIBIADE – C’est vraisemblable.

SOCRATE – Et en ce qui concerne le juste et l’injuste, le beau et le laid, le bien et le mal, l’avantageux et le désavantageux, tu dis t’égarer dans tes réponses ? N’est-il donc pas évident que c’est parce que tu ne les connais pas que tu t’égares ?

ALCIBIADE – Certainement. b

SOCRATE – Est-ce donc ainsi ? Lorsque quelqu’un ne connaît pas quelque chose, son âme s’égare nécessairement ?

ALCIBIADE – Comment non ?

SOCRATE – Quoi donc ? Sais-tu de quelle manière tu pourrais escalader le ciel ?

ALCIBIADE – Par Zeus, non.

SOCRATE – Ton opinion s’égare-t-elle aussi à ce sujet ?

ALCIBIADE – Certes non.

SOCRATE – En connais-tu la raison ou bien vais-je te l’expliquer ?

ALCIBIADE – Explique-la.

SOCRATE – Parce que, cher ami, tu ne crois pas le savoir tout en ne le sachant pas.

ALCIBIADE – Que dis-tu là ? c

SOCRATE – Voyons ensemble. Ce que tu ne sais pas, mais dont tu sais que tu ne le sais pas, t’égares-tu à ce sujet ? Par exemple en ce qui concerne la préparation des repas, tu sais évidemment que tu n’y connais rien.

ALCIBIADE – Absolument.

SOCRATE – À ce sujet, as-tu de toi-même une idée sur la manière dont il faut faire cette préparation, ou bien t’en remets-tu à celui qui s’y connaît ?

ALCIBIADE – Je fais ainsi.

SOCRATE – Et si tu naviguais sur un bateau, aurais-tu une opinion sur la manière de diriger le gouvernail en dehors ou en dedans, et, faute de le savoir, t’égarerais-tu ou bien t’en remettrais-tu en toute tranquillité au pilote ? d

ALCIBIADE – Je m'en remettrais au pilote.

SOCRATE – Donc, au sujet de ce que tu ne sais pas, tu ne t'égares pas si tu sais que tu ne sais pas.

ALCIBIADE – Non, sans doute.

SOCRATE – Remarques-tu donc que les erreurs dans l'action sont causées par cette ignorance qui est de croire savoir ce que l'on ne sait pas ?

ALCIBIADE – Que dis-tu là ?

SOCRATE – Nous entreprenons une action lorsque nous croyons savoir ce que nous faisons ?

ALCIBIADE – Oui.

e SOCRATE – Lorsque l'on ne croit pas savoir, on s'en remet à d'autres ?

ALCIBIADE – Pourquoi en ferait-on autrement ?

SOCRATE – De même, de tels ignorants sont sauvés parce qu'ils s'en remettent à d'autres pour ce qu'ils ignorent ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Qui sont donc les ignorants ? Certes pas ceux qui savent.

ALCIBIADE – Assurément pas.

118a SOCRATE – Puisque ce ne sont ni ceux qui savent, ni ceux des ignorants qui savent qu'ils ne savent pas, que reste-t-il d'autre sinon ceux qui croient savoir ce qu'ils ne savent pas ?

ALCIBIADE – Ce sont ceux-là.

SOCRATE – C'est cette ignorance qui est la cause de ce qui est mal, c'est elle qui est répréhensible ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et c'est lorsque les sujets sont les plus importants qu'elle est la plus malfaisante et la plus honteuse ?

ALCIBIADE – De beaucoup.

SOCRATE – Eh quoi ? Peux-tu parler de choses plus importantes que le juste, le beau, le bon et l'avantageux ?

ALCIBIADE – Certes non.

SOCRATE – N'est-ce pas à ce sujet que tu prétends t'égarer ?

ALCIBIADE – Oui.

b SOCRATE – Et si tu t'égares, n'est-il pas évident d'après le raisonnement précédent que c'est parce que tu ignores les choses les plus importantes, mais aussi que tu crois les connaître tout en ne les connaissant pas ?

ALCIBIADE – C'est le risque.

SOCRATE – Vraiment, Alcibiade, quel trouble que le tien ! J'hésite à le nommer, mais puisque nous sommes seuls, il faut en convenir : tu cohabites avec l'ignorance la plus extrême. Ce sont ton propre discours et toi-même qui t'accusent. C'est pourquoi tu te précipites vers la politique avant d'être éduqué. Tu n'es pas



le seul à souffrir de ce mal, mais c'est le cas de la plupart de ceux qui gèrent les affaires de la cité, sauf quelques-uns et peut-être ton tuteur Périclès.

ALCIBIADE – D'après ce qu'on dit, Socrate, ce n'est pas de lui-même qu'il est devenu savant, mais il a fréquenté de nombreux savants, comme Pythoclide, Anaxagore et, maintenant encore à son âge, il fréquente Damon pour cette même raison.

SOCRATE – Quoi donc ? As-tu déjà vu quelqu'un de savant dans un domaine quelconque incapable de rendre un autre savant dans son propre domaine ? Ainsi, celui qui t'a appris tes lettres d'alphabet était lui-même savant et t'a rendu savant, comme tout autre s'il le voulait. N'est-ce pas ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et toi qui l'as appris de celui-ci, serais-tu capable de l'apprendre à un autre ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – De même le cithariste et le pédotribe ?

ALCIBIADE – Absolument.

SOCRATE – Une bonne preuve, en effet, pour ceux qui ont un savoir quelconque de ce qu'ils savent, c'est qu'ils soient capables de transmettre ce savoir à un autre.

ALCIBIADE – C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE – Eh bien, peux-tu me dire qui Périclès a rendu savant, à commencer par ses fils ?

ALCIBIADE – Quelle question, Socrate, ses deux fils ont été stupides !

SOCRATE – Mais Clinias, ton frère ?

ALCIBIADE – Tu veux parler de Clinias, un fou !

SOCRATE – Alors, puisque Clinias est fou et que les fils de Périclès sont des idiots, quelle raison pourrions-nous trouver pour qu'il te néglige de cette manière ?

ALCIBIADE – C'est moi, je crois, qui en suis responsable ; je ne prête pas attention à ce qu'il pense.

SOCRATE – Mais parmi les autres Grecs ou les étrangers, qu'il soit libre ou esclave, cite quelqu'un qui soit devenu plus savant grâce à la fréquentation de Périclès, comme moi je peux te citer Pythodore, fils d'Isoloque, qui devint plus savant grâce à la fréquentation de Zénon, et encore Callias, le fils de Calliadès, qui, l'un et l'autre au prix de cent mines versées à Zénon, sont devenus savants et renommés.

ALCIBIADE – Par Zeus, je ne le peux pas.

SOCRATE – Soit ! Alors que projettes-tu pour toi-même ? Veux-tu rester comme maintenant ou bien prendre quelque soin ?

ALCIBIADE – Qu'on en décide ensemble, Socrate. Mais je réfléchis à ce que tu m'as dit et je suis d'accord : nos hommes politiques, à part quelques-uns, me semblent dépourvus d'éducation.

c

d

e

119a

b

SOCRATE – Et que fais-tu de cela ?

ALCIBIADE – S'ils étaient éduqués, il faudrait que celui qui entreprend de rivaliser avec eux se soit instruit et exercé pour les affronter, comme des athlètes. Mais puisqu'ils sont venus aux affaires de la cité sans préparation, est-il besoin de s'exercer et de chercher à apprendre ? Car, pour moi, je sais bien que, par mes aptitudes naturelles, je leur serai bien supérieur.

SOCRATE – Vraiment, très cher, qu'as-tu dit là ? Comme c'est indigne de ton aspect et de tes autres qualités !

ALCIBIADE – Qu'entends-tu par là, Socrate, et quelles sont tes intentions ?

SOCRATE – Je m'indigne pour toi et pour l'amour que je te porte.

ALCIBIADE – De quoi donc ?

SOCRATE – De ce que tu te satisfasses de concourir contre les gens d'ici.

ALCIBIADE – Mais contre qui dois-je concourir ?

SOCRATE – Cette question est-elle digne d'un homme qui croit avoir de la grandeur d'âme ?

ALCIBIADE – Comment ? Ce n'est pas contre eux que je me bats ?

SOCRATE – Et si tu projetais de gouverner une trière prête à combattre, te suffirait-il d'être le meilleur pilote de l'équipage ? Ne penserais-tu pas que cela doit être acquis, et ne te tournerais-tu pas vers tes véritables adversaires plutôt que vers tes compagnons d'armes, comme tu le fais maintenant ? À ceux-ci tu dois sans aucun doute être tellement supérieur qu'ils ne puissent mériter de rivaliser avec toi mais, traités avec mépris, ils doivent t'aider contre tes ennemis si tu projettes de mener une action vraiment belle, digne de toi et de la cité.

ALCIBIADE – Mais c'est justement là mon projet.

SOCRATE – Est-il donc parfaitement digne de toi de te satisfaire d'être meilleur que nos soldats et de ne pas regarder vers les chefs de nos adversaires pour voir si tu peux être meilleur qu'eux, en les observant et en t'exerçant à les imiter ?

ALCIBIADE – Qui sont-ils ? Dis-le-moi Socrate.

SOCRATE – Ne sais-tu pas que notre cité est à toute occasion en guerre contre les Lacédémoniens ou le Grand roi ?

ALCIBIADE – Tu dis la vérité.

SOCRATE – Si tu as en tête d'être le chef de cette cité, pense bien qu'il faudra combattre contre les rois de Lacédémone et contre celui des Perses.

ALCIBIADE – Il se peut que tu dises la vérité.

SOCRATE – Eh non, mon cher, c'est Midias, l'éleveur de cailles<sup>1</sup>, qu'il te faut regarder et avec lui tous les autres qui entreprennent de s'occuper des affaires de la cité en ayant encore dans l'âme, comme diraient les femmes, leur coiffure d'esclave, tout grossiers qu'ils sont restés : parlant encore comme des Barbares, ils sont venus pour flatter la cité et non pour la gouverner. C'est vers ceux-là,

1. Ce Midias élevait des cailles destinées à des combats dont les Athéniens étaient amateurs.

dont précisément je te parle, qu'il faut te tourner. Garde ton insouciance, sans rien apprendre de ce qu'il y a à apprendre, alors que tu dois t'engager dans un combat d'une si grande importance, sans t'exercer à ce qui demande de l'exercice, et sans te préparer entièrement comme il faut être préparé pour aborder les affaires de la cité. c

ALCIBIADE – Socrate, il me semble que tu dis vrai, mais je crois que les chefs des Lacédémoniens et le roi de Perse ne diffèrent en rien des autres.

SOCRATE – Mais examine, mon cher, l'opinion qui est la tienne.

ALCIBIADE – À quel propos ?

SOCRATE – D'abord, penses-tu que tu prendrais plus soin de toi-même si tu les craignais et si tu les jugeais dangereux ? d

ALCIBIADE – Évidemment, oui, si je les pensais dangereux.

SOCRATE – Et penses-tu que cela te nuirait de prendre soin de toi-même ?

ALCIBIADE – Absolument pas et cela me serait grandement profitable.

SOCRATE – Ton jugement est donc un vrai préjudice pour toi.

ALCIBIADE – Tu dis la vérité.

SOCRATE – Et deuxièmement, il est faux et examine-le d'après le vraisemblable.

ALCIBIADE – Comment ?

SOCRATE – Est-il vraisemblable que les meilleures natures se trouvent dans les races nobles, oui ou non ? e

ALCIBIADE – Évidemment dans ce qui est de noble race.

SOCRATE – Et que ceux qui sont bien nés, s'ils sont toujours bien élevés, arrivent finalement à l'excellence ?

ALCIBIADE – Nécessairement.

SOCRATE – Maintenant, examinons d'abord si, nous comparant à eux, les rois des Lacédémoniens et des Perses semblent être de race inférieure. Ne savons-nous pas que les uns descendent d'Héraclès et les autres d'Achéménès, et que la descendance d'Héraclès et d'Achéménès remonte à Persée, fils de Zeus ?

ALCIBIADE – Et la nôtre, Socrate, à Eurysakès qui descend de Zeus. 121a

SOCRATE – Et la nôtre, noble Alcibiade, à Dédale, qui descend d'Héphaïstos, fils de Zeus<sup>1</sup>. Mais leur descendance, en commençant par eux-mêmes, n'est faite que de rois, en remontant jusqu'à Zeus : les uns rois d'Argos et de Lacédémone, quand les autres ont toujours régné sur la Perse et souvent aussi sur l'Asie, comme aujourd'hui. Tandis que nous, nous ne sommes que de simples particuliers, et nos pères aussi. Mais s'il te fallait faire valoir tes ancêtres (ou Salamine, patrie d'Eurysakès, ou Égine, patrie de son ancêtre Ajax) auprès d'Artaxerxès, fils de Xerxès, songes-tu à quelle risée tu te condamnerais ? Mais veille à ce que nous ne soyons inférieurs ni selon la majesté de la race ni selon la b

---

1. Sophronisque, le père de Socrate, était sculpteur et les sculpteurs tenaient Dédale pour leur patron et ancêtre commun.

formation. Ne t'es-tu pas aperçu de ce qu'est la grandeur des rois lacédémoniens, dont les femmes sont mises officiellement sous la surveillance des éphores, pour empêcher autant qu'on le peut qu'un roi naisse en cachette d'un autre sang que celui des Héraclides ? Quant au roi des Perses, il l'emporte à ce point que personne ne peut soupçonner qu'un roi puisse être issu d'un autre que d'un roi. C'est pourquoi la femme du roi n'est gardée par rien d'autre que par la peur. Lorsque naît l'enfant aîné, l'héritier, tous les sujets du royaume célèbrent des fêtes ; et les années suivantes, ce même jour, l'Asie célèbre par des sacrifices et des fêtes l'anniversaire du roi. Mais à notre naissance à nous, comme le dit le poète comique<sup>1</sup>, c'est à peine si les voisins s'aperçoivent de quelque chose. Ensuite, l'enfant est nourri, non pas par une nourrice de peu d'importance, mais par des eunuques qui passent pour être les meilleurs dans l'entourage du roi. Il leur est prescrit de donner tous les autres soins au nouveau-né, de faire en sorte qu'il soit le plus beau possible, modelant et redressant le corps de l'enfant ; et ils sont tenus dans une grande estime pour cette charge. Lorsque les enfants arrivent à leur septième année, ils fréquentent les maîtres d'équitation et les chevaux, et commencent à aller à la chasse. Lorsqu'il arrive à deux fois sept ans, l'enfant est confié à ceux que l'on nomme les gardiens royaux. Choisis parmi les Perses dans la force de l'âge, au nombre de quatre, ce sont ceux qui ont paru les meilleurs, le plus savant, le plus juste, le plus tempérant et le plus courageux. Le premier enseigne la religion des mages, celle de Zoroastre, fils d'Horomasde : il s'agit en fait du culte des dieux. Il enseigne aussi l'art de régner. Le plus juste lui apprend à dire la vérité toute sa vie, le plus tempérant à n'être soumis à aucun plaisir, afin qu'il s'accoutume à être libre et réellement roi, commandant d'abord à lui-même, sans aucun asservissement. Le plus courageux le prépare à être intrépide et audacieux, montrant que la crainte est le propre de l'esclave. Quant à toi, Alcibiade, Périclès t'a donné comme pédagogue le plus incapable de ses esclaves du fait de sa vieillesse, Zôpyre le Thrace<sup>2</sup>. Je pourrais t'exposer en détail tout ce qui concerne la formation et l'éducation de nos rivaux, si ce n'était pas une trop longue tâche. En même temps, cet exposé est suffisant pour te montrer tout ce qui s'ensuit. Mais, Alcibiade, personne ne se soucie de ta naissance, de ta formation et de ton éducation, ni de celles d'aucun autre Athénien pour ainsi dire, si ce n'est ton amoureux. Mais si à nouveau tu voulais regarder les richesses, le luxe, les vêtements, les manteaux qui traînent, l'usage des parfums, les cortèges innombrables des serviteurs et toutes les délicatesses des Perses, tu serais honteux de ta condition, si inférieure à la leur. Et si à nouveau tu voulais regarder la tempérance, le sens de l'ordre, l'aménité, l'humeur facile, la fierté, la discipline, le courage, la force d'âme, l'amour du travail, de la victoire et de l'honneur des Lacédémoniens, tu penserais être un enfant en comparaison. Et si tu t'attaches à

1. Il pourrait s'agir du poète comique Platon (fragment 227 de l'édition Kassel-Austin).

2. Il pourrait s'agir d'un physiognomoniste cité par Cicéron (*Tusculanes* IV, 37, 80 et *De fato* V, 10).

la richesse, si tu penses être quelque chose à cet égard, n'hésitons pas à en parler, si tu veux te rendre compte de ce que tu es. En effet, si tu veux considérer les richesses des Lacédémoniens, sache que les nôtres sont bien inférieures aux leurs. En effet, il n'y a pas de contestation possible sur les territoires qu'ils possèdent chez eux comme en Messénie, sur leur étendue et leur fertilité, sur le nombre d'esclaves qu'ils possèdent, d'hilotes et de chevaux, ni sur tous les troupeaux qu'ils élèvent en Messénie. Mais laissons cela de côté ; par ailleurs pour ce qui est de l'or et de l'argent, il n'y en a pas autant chez tous les Grecs que chez chaque Lacédémonien en particulier. Car depuis de nombreuses générations, il en arrive là de toute la Grèce et souvent des pays barbares. Et il n'en sort jamais, mais c'est comme ce que dit le renard au lion dans la fable d'Ésope : les traces de l'argent qui entre à Lacédémone, celles qui se sont dirigées par là sont bien visibles alors qu'on n'en verrait aucune qui en sorte<sup>1</sup>. Ainsi on est bien obligé de voir que ces gens-là sont les plus riches des Grecs en or et en argent, et leur roi le plus riche de ceux-là. Car sur un tel trésor, les prélèvements les plus importants et les plus nombreux sont pour les rois ; il faut aussi ajouter le tribut royal versé par les Lacédémoniens au roi, qui n'est pas moindre. Les richesses des Lacédémoniens sont grandes comparées à celles des Grecs, mais elles ne sont rien si on les compare à celles des Perses et de leur roi. J'ai entendu dire, d'un homme digne de foi qui a fréquenté la cour du roi, qu'il avait traversé durant une marche d'environ un jour, un territoire grand et fertile que ses habitants appelaient « la ceinture de la reine ». Il y en avait un autre qui était appelé son « voile », et de nombreuses autres régions encore, belles et fertiles, attribuées à ses parures, chacune portant les noms de chacun de ses ornements. Ainsi, d'après moi, si l'on demandait à la mère du roi, Amestris, la femme de Xerxès : celui qui a en tête de rivaliser avec ton fils, c'est le fils de Dinomachè, dont la parure se monte peut-être tout au plus à cinquante mines, et possédant lui-même une terre de moins de trois cents plèthres, elle se demanderait avec étonnement sur quoi compte cet Alcibiade pour envisager de rivaliser avec Artaxerxès. Je pense qu'elle répondrait que cet homme ne peut compter que sur le soin qu'il porte à ce qu'il fait et sur le savoir, car ce sont les seules qualités dignes de considération chez les Grecs. Mais si elle apprenait que cet Alcibiade entreprend maintenant ce projet, alors qu'il n'a pas encore tout à fait vingt ans, qu'ensuite il est dénué de toute éducation et qu'en outre, lorsque son amoureux lui dit qu'il doit d'abord s'instruire, prendre soin de lui-même et s'exercer avant d'aller rivaliser avec le roi, il s'y refuse et prétend prendre l'initiative du combat tel qu'il est, je pense qu'elle s'étonnerait et dirait : « Enfin, sur quoi donc compte ce petit jeune homme ? » Et si nous disons que c'est sur sa beauté, sa taille, sa naissance, sa richesse et la nature de son âme, elle nous penserait fous à la considération de leurs avantages. Lampido, fille de Léotychidès, femme d'Archidamos et mère d'Agis, s'étonnerait

1. Allusion à la fable du lion et du renard.

d  
e  
123a  
b  
c  
d  
e  
124a

elle aussi en considérant tous les avantages des siens, que tu aies en tête de rivaliser avec son fils, aussi mal élevé que tu es. Vraiment, ne semble-t-il pas honteux que les femmes de nos ennemis jugent mieux de nous que nous-mêmes, des qualités qu'il nous faut pour entreprendre quoi que ce soit contre eux ? Mais, très cher, laisse-toi convaincre par moi et l'inscription de Delphes CONNAIS-TOI TOI-MÊME que ce sont eux tes rivaux et non pas ceux que tu crois. Et nous ne pouvons l'emporter sur eux par rien d'autre que par le soin et par la technique. Si tu te privas de ces choses, tu te priveras aussi d'un nom chez les Grecs et chez les Barbares, ce que tu me sembles désirer comme personne au monde.

b

ALCIBIADE – Mais à quoi faut-il s'appliquer avec soin, Socrate ? Peux-tu me l'expliquer ? Il me semble qu'il y a dans ce que tu dis plus de vérité que nulle part ailleurs.

SOCRATE – Oui, mais c'est ensemble que nous devons chercher de quelle manière nous pourrions devenir meilleurs ; en effet, ce que je dis de la nécessité d'être éduqué s'adresse aussi bien à moi qu'à toi. Il n'y a qu'un point par lequel je diffère de toi.

c

ALCIBIADE – Lequel ?

SOCRATE – Mon tuteur est meilleur et plus savant que Périclès, le tien.

ALCIBIADE – De qui s'agit-il donc, Socrate ?

SOCRATE – D'un dieu, Alcibiade, celui-là même qui jusqu'à maintenant ne me permettait pas de m'entretenir avec toi ; c'est la foi que j'ai en lui qui me fait dire qu'il ne se manifesterà à toi que par moi.

d

ALCIBIADE – Tu plaisantes, Socrate.

SOCRATE – Peut-être. Mais je dis toutefois vrai en affirmant que nous avons besoin de prendre du soin, comme tous les hommes certes, mais plus encore nous deux.

ALCIBIADE – En ce qui me concerne, tu ne te trompes pas.

SOCRATE – Ni en ce qui me concerne.

ALCIBIADE – Alors, que pourrions-nous faire ?

SOCRATE – Ni renoncer ni fléchir, mon ami.

ALCIBIADE – Non certes, Socrate, il ne le faut pas.

SOCRATE – Non en effet, mais il nous faut examiner la chose ensemble. Mais dis-moi, nous affirmons que nous voulons devenir les meilleurs possible, c'est bien cela ?

e

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – De quelle excellence s'agit-il ?

ALCIBIADE – Évidemment de celle des hommes bons.

SOCRATE – Bons sous quel aspect ?

ALCIBIADE – Dans la pratique de leurs affaires.

SOCRATE – Lesquelles ? Des affaires de cavalerie ?

ALCIBIADE – Bien sûr que non.

SOCRATE – Car alors nous nous adresserions à des cavaliers ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – S’agit-il alors d’affaires nautiques ?

ALCIBIADE – Non.

SOCRATE – Car alors nous nous adresserions à des marins ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Mais alors de quelles affaires s’agit-il ? Quels sont ceux qui les pratiquent ?

ALCIBIADE – Ce sont les Athéniens beaux et bons.

SOCRATE – Appelles-tu beaux et bons les hommes réfléchis ou ceux qui ne le sont pas ? 125a

ALCIBIADE – Les hommes réfléchis.

SOCRATE – Et chaque homme est-il bon parce qu’il est réfléchi ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et l’homme dépourvu de réflexion est-il mauvais ?

ALCIBIADE – Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE – Le cordonnier n’est-il donc pas celui qui est réfléchi pour fabriquer des chaussures ?

ALCIBIADE – Bien sûr.

SOCRATE – Et il est bon à cet égard ?

ALCIBIADE – Il l’est.

SOCRATE – Mais pour fabriquer des vêtements, le cordonnier n’est-il pas dépourvu de réflexion ?

ALCIBIADE – Si.

SOCRATE – À cet égard, il est donc mauvais ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Selon ce raisonnement, le même homme est donc à la fois bon et mauvais. b

ALCIBIADE – C’est ce qu’il semble.

SOCRATE – Dis-tu alors que les hommes bons sont aussi mauvais ?

ALCIBIADE – Certes non.

SOCRATE – Mais alors, quels sont ceux que tu appelles bons ?

ALCIBIADE – J’appelle ainsi ceux qui ont la capacité de commander dans la cité.

SOCRATE – Et non de commander à des chevaux ?

ALCIBIADE – Certes non.

SOCRATE – Mais à des hommes ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – À des hommes malades ?

ALCIBIADE – Non.

SOCRATE – À des hommes qui naviguent ?

ALCIBIADE – Non, je ne parle pas de ceux-là.

SOCRATE – À des hommes qui moissonnent ?

ALCIBIADE – Non.

SOCRATE – Alors, à des hommes qui ne font rien ou bien qui font quelque chose ?

c ALCIBIADE – Je parle de ceux qui font quelque chose.

SOCRATE – Mais quoi ? Essaie de me l'expliquer.

ALCIBIADE – Il s'agit de ceux qui traitent les uns avec les autres et qui sont en relation avec d'autres hommes ; de ceux qui, comme nous, vivent dans des cités.

SOCRATE – Tu parles donc de commander à des hommes qui sont en relation avec d'autres hommes ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Comme les chefs des rameurs sont en relation avec les rameurs ?

ALCIBIADE – Certes non.

SOCRATE – Parce que c'est là l'excellence de la technique du pilote ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Parles-tu alors de commander à des hommes qui jouent de la flûte, qui dirigent des chanteurs et emploient des choreutes ?

ALCIBIADE – Certes non.

d SOCRATE – Car c'est là l'excellence de la technique du chef de chœur ?

ALCIBIADE – Bien sûr.

SOCRATE – Mais alors, qu'appelles-tu commander à des hommes qui sont en relation avec d'autres hommes ?

ALCIBIADE – Je parle des hommes qui ont en partage une même constitution et qui se réunissent les uns avec les autres ; voilà ceux auxquels il s'agit de commander dans la cité.

SOCRATE – De quelle technique s'agit-il ? C'est comme si je te demandais de nouveau, reprenant l'exemple précédent, quelle est la technique qui permet de commander à des hommes qui ont en partage la conduite d'un navire ?

ALCIBIADE – C'est la technique du pilote.

e SOCRATE – Et ceux qui ont en partage le chant, ceux dont on vient de parler, quelle est la science qui permet de leur commander ?

ALCIBIADE – Celle que tu viens de nommer : la technique du chef de chœur.

SOCRATE – Soit, mais comment appelles-tu la science relative à ceux qui ont une constitution en partage ?

ALCIBIADE – Je l'appelle le bon conseil<sup>1</sup>, Socrate.

SOCRATE – Soit. La technique des pilotes te semble-t-elle n'être qu'imprudence ?

ALCIBIADE – Certes non.

---

1. *L'euboulia* (rendue ici par « bon conseil ») désigne l'aptitude à prendre de bonnes décisions.



SOCRATE – De bon conseil, alors ?

ALCIBIADE – C'est ce qu'il me semble, si elle doit garder sains et saufs ceux qui naviguent. 126a

SOCRATE – Tu dis vrai. Mais, ce bon conseil dont tu parles, à quoi est-il destiné ?

ALCIBIADE – À permettre une meilleure administration de la cité et sa sauvegarde.

SOCRATE – Et quelle est la chose dont la présence ou l'absence fait qu'elle est mieux administrée ? C'est comme si tu me demandais : « Quelle est la chose dont la présence ou l'absence permet une meilleure administration du corps et sa sauvegarde ? » ; je te répondrais que c'est la présence de la santé et l'absence de la maladie. Ne penses-tu pas que c'est ainsi ?

ALCIBIADE – Si. b

SOCRATE – Et si tu me demandais : « Quelle est la chose dont la présence rend les yeux meilleurs ? », je te répondrais de même : la présence de la vue et l'absence de la cécité. Et de même encore pour les oreilles, que l'absence de la surdité et la présence de l'ouïe sont ce qu'il y a de mieux pour elles et qu'elles permettent qu'on s'en occupe mieux.

ALCIBIADE – C'est exact.

SOCRATE – Et pour la cité ? Quelle est la chose dont la présence ou l'absence la rend meilleure et fait qu'on s'en occupe et qu'on l'administre mieux ?

ALCIBIADE – Il me semble, Socrate, que c'est lorsqu'il y a de l'amitié entre ceux qui vivent les uns avec les autres, et que la haine et la dissension sont absentes. c

SOCRATE – Et ce que tu appelles amitié, est-ce de l'accord ou du désaccord ?

ALCIBIADE – De l'accord.

SOCRATE – Quelle est alors la technique qui fait que les cités s'accordent entre elles sur les nombres ?

ALCIBIADE – C'est l'arithmétique.

SOCRATE – Et pour les particuliers, n'est-ce pas aussi l'arithmétique ?

ALCIBIADE – Si.

SOCRATE – N'est-ce pas aussi le cas pour chacun avec lui-même ?

ALCIBIADE – Si.

SOCRATE – Et quelle est la technique qui fait que chacun s'accorde avec lui-même sur la longueur de l'empan et de la coudée ? N'est-ce pas la mesure ? d

ALCIBIADE – C'est cela.

SOCRATE – Et n'est-ce pas elle qui met d'accord aussi bien les particuliers entre eux que les cités ?

ALCIBIADE – Si.

SOCRATE – Et pour ce qui regarde le poids, n'en va-t-il pas de même ?

ALCIBIADE – Oui, certes.

SOCRATE – Alors, quel est cet accord dont tu parles ? En quoi consiste-t-il, sur quoi porte-t-il et quelle est la technique qui l'établit ? Est-ce la même pour la cité comme pour le particulier, à l'égard des autres comme à l'égard de lui-même ?

ALCIBIADE – Il semble que oui.

e SOCRATE – Mais quelle est-elle ? Ne te lasse pas de me répondre et efforce-toi de me l'expliquer.

ALCIBIADE – Je pense pour ma part que l'amitié et l'accord dont je parle sont ceux qui font qu'un père et une mère qui aiment leur fils s'accordent avec lui, le frère avec le frère et la femme avec son mari.

SOCRATE – Tu penses donc, Alcibiade, que le mari peut se mettre d'accord avec sa femme sur la manière de filer la laine, elle qui sait et lui qui ne sait pas ?

ALCIBIADE – Certes non.

SOCRATE – Et il ne le faut pas, car c'est un savoir de femme.

ALCIBIADE – Oui.

127a SOCRATE – Soit. La femme et l'homme pourraient-ils se mettre d'accord sur la technique hoplitique alors qu'elle ne la connaît pas ?

ALCIBIADE – Certes non.

SOCRATE – Car tu dirais sans doute que c'est là l'affaire de l'homme ?

ALCIBIADE – Parfaitement.

SOCRATE – Donc, d'après ce que tu dis, certaines connaissances sont propres à la femme et d'autres à l'homme.

ALCIBIADE – Comment en serait-il autrement ?

SOCRATE – Et ce n'est donc pas à leur propos qu'il y a accord entre les femmes et les maris ?

ALCIBIADE – Non.

SOCRATE – Ni non plus amitié, puisque l'amitié est accord.

ALCIBIADE – Il ne semble pas, non.

SOCRATE – De sorte que, tant que les femmes pratiquent ce qui leur est propre, elles ne sont pas aimées de leur mari.

b ALCIBIADE – Il semble que non.

SOCRATE – Et les hommes ne le sont pas par les femmes quand ils pratiquent ce qui leur est propre.

ALCIBIADE – Non.

SOCRATE – Alors, les cités ne sont pas bien administrées tant que chacun y pratique ce qui lui est propre ?

ALCIBIADE – Moi je crois que si, Socrate.

SOCRATE – Comment dis-tu ? Sans que l'amitié soit présente, alors que nous avons dit qu'elle permet la bonne administration des cités, impossible autrement ?

c ALCIBIADE – Mais il me semble pourtant qu'il existe de l'amitié, lorsque chacun fait les choses qui lui sont propres.

SOCRATE – Ce n'est pas ce que tu soutenais tout à l'heure. Mais que dis-tu à présent ? Que sans l'accord l'amitié existe toutefois ? Ou bien qu'il peut y avoir accord sur des choses que les uns connaissent et les autres non ?

ALCIBIADE – C'est impossible.

SOCRATE – Mais, lorsque chacun fait ce qui lui est propre, est-ce une action juste ou injuste ?

ALCIBIADE – Juste ; comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE – Lorsque les citoyens d'une cité accomplissent des actions justes, l'amitié ne naît-elle pas entre eux ?

ALCIBIADE – Là, Socrate, il me semble que c'est nécessaire.

SOCRATE – Mais alors, cette amitié ou cet accord dont tu parles et au sujet duquel nous devons être savants et de bon conseil pour être des hommes bons, quel est-il ? Je n'arrive à comprendre ni ce qu'il est ni en quoi il réside. Selon ton propre discours, il paraît tantôt exister, tantôt ne pas exister chez les mêmes personnes.

ALCIBIADE – Par les dieux, Socrate, je ne sais même plus moi-même ce que je dis, et il est possible que, depuis longtemps et sans m'en être aperçu, je sois dans le plus honteux état.

SOCRATE – Allons, il faut être courageux. Si tu t'en étais aperçu à l'âge de cinquante ans, il te serait difficile de prendre soin de toi. Mais tu as aujourd'hui l'âge auquel il convient de s'en apercevoir.

ALCIBIADE – Mais une fois qu'on s'en est aperçu, Socrate, que faut-il faire ?

SOCRATE – Répondre aux questions, Alcibiade. Si tu fais cela, si le dieu le veut et s'il faut croire en mes prédictions, toi et moi nous deviendrons meilleurs.

ALCIBIADE – Il en sera ainsi, car je vais répondre.

SOCRATE – Eh bien, voyons. Qu'est-ce que prendre soin de soi-même ? Ne nous cachons pas que, souvent, croyant prendre soin de nous-mêmes, nous ne le faisons pas. Quand donc un homme le fait-il ? Prend-il soin de lui-même chaque fois qu'il prend soin des choses qui lui sont propres ?

ALCIBIADE – C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE – Soit. Quand est-ce qu'un homme prend soin de ses pieds ? Est-ce quand il prend soin de toutes les choses qui s'y rapportent ?

ALCIBIADE – Je ne comprends pas.

SOCRATE – Il y a bien quelque chose qui, pour toi, se rapporte à la main ? Une bague par exemple, dirais-tu qu'elle se rapporte à une autre partie de l'homme que le doigt ?

ALCIBIADE – Certes non.

SOCRATE – De même la chaussure avec le pied ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et lorsqu'on prend soin des chaussures, prend-on soin des pieds ?

ALCIBIADE – Je ne comprends pas du tout, Socrate.

d

e

128a

b

SOCRATE – Mais quoi Alcibiade ? Ne donnes-tu pas un nom au fait de prendre soin convenablement d'une chose ?

ALCIBIADE – Oui, certes.

SOCRATE – Et n'est-ce pas quand nous rendons une chose meilleure que tu dis que nous en avons convenablement pris soin ?

ALCIBIADE – Si.

SOCRATE – Quelle est la technique qui améliore les chaussures ?

ALCIBIADE – La cordonnerie.

SOCRATE – C'est donc par le moyen de la cordonnerie que nous prenons soin des chaussures ?

c ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et de nos pieds, est-ce aussi par le moyen de la cordonnerie, ou bien est-ce une autre technique qui les améliore ?

ALCIBIADE – Une autre.

SOCRATE – La technique qui améliore les pieds n'est-elle pas aussi celle qui améliore le reste du corps ?

ALCIBIADE – Oui, c'est ce qu'il me semble.

SOCRATE – N'est-ce pas la gymnastique ?

ALCIBIADE – Précisément.

SOCRATE – C'est donc par le moyen de la gymnastique que nous prenons soin du pied, puis par le moyen de la cordonnerie de toutes les choses qui s'y rapportent.

ALCIBIADE – Bien sûr.

SOCRATE – Par le moyen de la gymnastique de nos mains, puis par la ciselure de bagues de toutes les choses qui se rapportent à la main ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et par le moyen de la gymnastique du corps, puis par le tissage et par d'autres techniques de toutes les choses qui s'y rapportent ?

d ALCIBIADE – Oui, absolument.

SOCRATE – Nous prenons donc soin d'une chose par le moyen d'une technique, puis de toutes les choses qui s'y rapportent par le moyen d'une autre ?

ALCIBIADE – C'est ce qu'il semble.

SOCRATE – Ce n'est donc pas lorsque tu prends soin de toutes les choses qui se rapportent à toi que tu prends soin de toi-même.

ALCIBIADE – Certes non.

SOCRATE – En effet, il est apparu que ce n'est pas par le moyen de la même technique que l'on prend soin de soi-même et de toutes les choses qui se rapportent à soi.

ALCIBIADE – Non, effectivement.

SOCRATE – Maintenant, par le moyen de quelle technique pourrions-nous prendre soin de nous-mêmes ?

ALCIBIADE – Je ne saurais le dire.

SOCRATE – Nous sommes toutefois d'accord sur ce point que ce n'est pas celle qui nous permettrait de rendre meilleure l'une quelconque des choses qui sont à nous, mais de nous rendre meilleurs nous-mêmes ?

ALCIBIADE – Tu dis vrai.

SOCRATE – Mais aurions-nous pu savoir quelle technique améliore la chaussure sans savoir ce qu'est une chaussure ?

ALCIBIADE – C'est impossible.

SOCRATE – Ni quelle technique améliore les bagues en ignorant ce qu'est une bague ?

ALCIBIADE – C'est vrai.

SOCRATE – Mettons. La technique qui permet de s'améliorer soi-même, pourrions-nous la connaître sans savoir ce que nous sommes nous-mêmes ?

ALCIBIADE – Impossible.

SOCRATE – Seulement, est-ce une chose facile que de se connaître soi-même, et est-ce un insouciant qui a mis cette inscription au temple de Delphes, ou bien est-ce une tâche difficile qui n'est pas à la portée de tous ?

ALCIBIADE – Moi, Socrate, j'ai souvent pensé qu'elle était à la portée de tous, mais souvent aussi très difficile.

SOCRATE – Mais qu'elle soit facile ou pas, Alcibiade, nous en sommes néanmoins là : en nous connaissant nous-mêmes, nous pourrions sans doute connaître la manière de prendre soin de nous-mêmes. Sans cela, nous ne le pourrions pas.

ALCIBIADE – C'est cela.

SOCRATE – Voyons, comment pourrait être découvert ce soi-même lui-même ? Car ainsi, nous pourrions peut-être découvrir ce que nous sommes nous-mêmes, tandis que si nous restons dans l'ignorance, cela nous sera impossible.

ALCIBIADE – Ce que tu dis est convenable.

SOCRATE – Prends garde, par Zeus ! Avec qui discutes-tu en ce moment ? N'est-ce pas avec moi ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et moi avec toi ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – C'est donc Socrate qui parle ?

ALCIBIADE – Bien sûr.

SOCRATE – Et Alcibiade qui écoute ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – N'est-ce pas par le discours que Socrate parle ?

ALCIBIADE – Sans doute.

e

129a

b

c

SOCRATE – Parler et se servir du discours sont pour toi une même chose.

ALCIBIADE – Absolument.

SOCRATE – Mais celui qui se sert d'une chose et la chose dont il se sert ne sont-ils pas différents ?

ALCIBIADE – En quel sens dis-tu cela ?

SOCRATE – Comme, par exemple, le cordonnier coupe avec un tranchet, un couteau et d'autres outils.

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Celui qui coupe et se sert d'outils n'est-il pas différent des choses dont il se sert pour couper ?

ALCIBIADE – Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE – De même encore, les instruments dont joue le cithariste et le cithariste lui-même ne sont-ils pas différents ?

ALCIBIADE – Oui.

d SOCRATE – Eh bien, c'est là ce que je demandais à l'instant, s'il ne semble pas que celui qui se sert d'une chose et la chose dont il se sert sont toujours différents.

ALCIBIADE – C'est ce qu'il semble.

SOCRATE – Mais alors, que faut-il dire du cordonnier ? Coupe-t-il seulement avec des outils, ou bien aussi avec ses mains ?

ALCIBIADE – Avec ses mains.

SOCRATE – Il s'en sert donc aussi ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et ses yeux, le cordonnier ne s'en sert-il pas aussi ?

ALCIBIADE – Si.

SOCRATE – Or, ne sommes-nous pas convenus que celui qui se sert de choses et les choses dont il se sert sont différents ?

ALCIBIADE – Si.

e SOCRATE – Donc, le cordonnier et le cithariste sont différents des mains et des yeux avec lesquels ils travaillent ?

ALCIBIADE – Évidemment.

SOCRATE – Et l'homme maintenant, ne se sert-il pas de tout son corps ?

ALCIBIADE – Si, bien sûr.

SOCRATE – Et n'a-t-on pas vu que ce dont on se sert était différent de celui qui s'en sert ?

ALCIBIADE – Si.

SOCRATE – L'homme est donc différent de son propre corps ?

ALCIBIADE – C'est vraisemblable.

SOCRATE – Qu'est-ce donc que l'homme ?

ALCIBIADE – Je ne saurais le dire.

SOCRATE – Tu sais toutefois qu'il est ce qui se sert du corps.

- ALCIBIADE – Oui.
- SOCRATE – Mais qui d'autre que l'âme se sert de lui ? 130a
- ALCIBIADE – Rien d'autre.
- SOCRATE – Et n'est-ce pas en le commandant ?
- ALCIBIADE – Si.
- SOCRATE – Voici encore un point dont, à mon avis, on ne peut disconvenir.
- ALCIBIADE – Lequel ?
- SOCRATE – Que l'homme est une de ces trois choses.
- ALCIBIADE – Lesquelles ?
- SOCRATE – L'âme, le corps ou les deux ensemble formant un tout.
- ALCIBIADE – Sans doute.
- SOCRATE – Mais n'étions-nous pas convenus que ce qui commande en propre au corps, c'est l'homme ?
- ALCIBIADE – Nous en étions convenus. b
- SOCRATE – Est-ce donc le corps qui se commande à lui-même ?
- ALCIBIADE – Nullement.
- SOCRATE – Nous avons en effet dit qu'il est lui-même commandé.
- ALCIBIADE – Oui.
- SOCRATE – Le corps ne serait donc pas ce qui est recherché.
- ALCIBIADE – Il ne semble pas, non.
- SOCRATE – Est-ce alors l'ensemble qui commande au corps et cet ensemble est-il l'homme ?
- ALCIBIADE – Oui, peut-être.
- SOCRATE – Pas du tout. Car si l'un des deux composants ne participe pas au commandement, il n'y a aucun moyen pour que ce soit le composé qui commande.
- ALCIBIADE – C'est exact.
- SOCRATE – Donc, puisque ni le corps ni l'ensemble n'est l'homme, je crois qu'il reste que l'homme n'est rien ou bien, s'il est quelque chose, il faut reconnaître que ce ne peut être rien d'autre que l'âme. c
- ALCIBIADE – Parfaitement.
- SOCRATE – Faut-il maintenant te prouver avec encore plus de clarté que l'âme est l'homme ?
- ALCIBIADE – Non, par Zeus, cela me paraît suffisamment prouvé.
- SOCRATE – Si je ne l'ai pas fait avec exactitude mais de manière satisfaisante, cela nous suffit. Nous l'examinerons avec exactitude lorsque nous aurons trouvé ce que nous avons à l'instant laissé de côté, à cause de l'ampleur de la recherche. d
- ALCIBIADE – Quoi donc ?
- SOCRATE – Ce dont on parlait tout à l'heure : qu'il faut d'abord rechercher ce que peut être le soi-même lui-même. Or, au lieu du soi-même, nous avons

recherché ce qu'est chaque soi. Peut-être cela suffit-il, car nous pourrions sans doute affirmer qu'il n'y a rien en nous qui ait davantage d'autorité que l'âme.

ALCIBIADE – Rien, certes.

SOCRATE – Ne convient-il pas alors de penser que, lorsque toi et moi nous conversons ensemble, en usant de discours, c'est l'âme qui s'adresse à l'âme ?

ALCIBIADE – Absolument.

e SOCRATE – De sorte que, comme nous le disions il n'y a qu'un instant, lorsque Socrate s'entretient avec Alcibiade au moyen du discours, ce n'est pas à ton visage, comme il semble, qu'il adresse ses discours, mais à Alcibiade lui-même, c'est-à-dire à son âme.

ALCIBIADE – C'est aussi mon avis.

SOCRATE – C'est donc l'âme que nous exhorte d'apprendre à connaître celui qui nous ordonne de nous connaître nous-mêmes.

131a ALCIBIADE – Il semble que oui.

SOCRATE – Ainsi, celui qui connaît l'une des choses relatives à son corps connaît ce qui est à lui, mais ne se connaît pas lui-même.

ALCIBIADE – C'est cela.

SOCRATE – Par conséquent, aucun médecin ne se connaît lui-même du fait qu'il est médecin, pas plus qu'un maître de gymnastique du fait qu'il est maître de gymnastique.

ALCIBIADE – Il ne semble pas.

SOCRATE – Il s'en faut de beaucoup que les agriculteurs et les autres artisans se connaissent eux-mêmes ; car les choses qui leur sont propres, ils ne semblent même pas les connaître, et ils sont même encore bien plus éloignés, du fait de leurs métiers, des choses qui leur sont propres. Ce qu'ils connaissent, ce sont les choses relatives aux corps, celles qui s'en occupent.

b

ALCIBIADE – Tu dis vrai.

SOCRATE – De sorte que si la tempérance consiste à se connaître soi-même, aucun d'entre eux n'est tempérant du fait de son métier.

ALCIBIADE – Il me semble que non.

SOCRATE – C'est pour cette raison que ces métiers sont si peu estimés et qu'un homme de bien n'a pas à les apprendre.

ALCIBIADE – Absolument.

SOCRATE – Au contraire, celui qui s'occupe de son corps s'occupe de ce qui lui est propre, mais non de lui-même.

ALCIBIADE – C'est bien possible.

c SOCRATE – Et celui qui s'occupe de ses richesses, il ne s'occupe ni de lui-même ni de ce qui lui est propre, mais il est encore plus éloigné de ce qui lui est propre.

ALCIBIADE – C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE – Donc, le financier ne s'occupe pas de ce qui lui est propre.

ALCIBIADE – C'est exact.



SOCRATE – Par conséquent, si quelqu'un a été épris du corps d'Alcibiade, ce n'était pas Alcibiade qu'il aimait, mais l'une des choses propres à Alcibiade.

ALCIBIADE – Tu dis vrai.

SOCRATE – Celui qui t'aime est celui qui aime ton âme.

ALCIBIADE – Cela paraît nécessaire d'après ce qu'on vient de dire.

SOCRATE – Et n'est-ce pas que celui qui aime ton corps s'éloigne et te quitte lorsque se perd l'éclat de la jeunesse ?

ALCIBIADE – C'est ce qu'il semble.

SOCRATE – Mais celui qui aime ton âme ne s'éloignera pas tant qu'elle ira vers le meilleur.

ALCIBIADE – C'est vraisemblable.

SOCRATE – Eh bien moi, je suis celui qui ne s'éloigne pas, mais qui reste quand le corps perd son éclat et que tous les autres se sont éloignés.

ALCIBIADE – Et tu fais bien, Socrate. Puisses-tu ne pas t'éloigner !

SOCRATE – Prends donc à cœur d'être le plus beau possible.

ALCIBIADE – Mais oui, j'aurai cela à cœur.

SOCRATE – Voilà bien où tu en es ; il ne semble n'y avoir eu et il n'y a pas d'autre amoureux d'Alcibiade, fils de Clinias, si ce n'est un seul qui est, lui, digne d'être aimé : Socrate, fils de Sophronisque et de Phénarète.

ALCIBIADE – C'est vrai.

SOCRATE – Mais ne disais-tu pas que je t'avais devancé de peu en t'abordant, car tu voulais venir à moi le premier pour m'adresser la parole et me demander pourquoi j'étais le seul à ne pas m'éloigner de toi ?

ALCIBIADE – C'était bien cela.

SOCRATE – Eh bien, la cause en était donc que j'étais le seul à t'aimer, alors que les autres aimaient ce qui est à toi. Or ce qui est à toi se fane aujourd'hui, quand toi tu commences à t'épanouir. Et dorénavant, si tu ne te laisses pas corrompre par le peuple athénien et que tu ne t'enlaidis pas, je ne t'abandonnerai pas. Car ce que je crains en effet le plus, c'est que, devenu amoureux du peuple, tu ne te laisses corrompre. C'est ce qui est arrivé à déjà bien des hommes bons à Athènes. En effet, « le peuple d'Érechthée au grand cœur<sup>1</sup> » a bel aspect, mais il faut le dévêtir pour bien le voir. Prends donc les précautions que je te conseille.

ALCIBIADE – Lesquelles ?

SOCRATE – Entraîne-toi d'abord, mon très cher ; apprends ce qu'il faut savoir pour aborder les affaires de la cité, et abstiens-toi jusque-là d'y aller avant d'être pourvu des contrepoisons, pour que rien de funeste ne t'arrive.

ALCIBIADE – Il me semble que tu parles bien, Socrate, mais essaie de m'expliquer de quelle manière nous pourrions prendre soin de nous-mêmes.

---

1. *Iliade* II, 547.

SOCRATE – Peut-être avons-nous déjà avancé dans ce raisonnement en convenant suffisamment de ce que nous sommes. Nous avons peur d'échouer, sans nous en apercevoir, en prenant soin d'autre chose que de nous-mêmes.

ALCIBIADE – C'est cela.

c SOCRATE – Il s'ensuit donc que c'est de l'âme qu'il faut prendre soin et que c'est sur elle qu'il faut diriger nos regards.

ALCIBIADE – Évidemment.

SOCRATE – Quant au soin des choses relatives au corps et à la richesse, c'est à d'autres qu'il faut le remettre.

ALCIBIADE – Certes.

SOCRATE – Comment pourrions-nous maintenant savoir le plus clairement possible ce qu'est « soi-même » ? Il semble que lorsque nous le saurons, nous nous connaîtrons aussi nous-mêmes. Mais par les dieux, cette heureuse parole de l'inscription delphique que nous rappellerions à l'instant, ne la comprenons-nous pas ?

ALCIBIADE – Qu'as-tu à l'esprit en disant cela Socrate ?

d SOCRATE – Je vais t'expliquer ce que je soupçonne que nous dit et nous conseille cette inscription<sup>1</sup>. Il n'y en a peut-être pas beaucoup de paradigmes, si ce n'est la vue.

ALCIBIADE – Que veux-tu dire par là ?

SOCRATE – Examine la chose avec moi. Si c'était à notre regard, comme à un homme, que cette inscription s'adressait en lui conseillant : « regarde-toi toi-même », comment comprendrions-nous cette exhortation ? Ne serait-ce pas de regarder un objet dans lequel l'œil se verrait lui-même ?

ALCIBIADE – Évidemment.

e SOCRATE – Quel est, parmi les objets, celui vers lequel nous pensons qu'il faut tourner notre regard pour à la fois le voir et nous voir nous-mêmes ?

ALCIBIADE – C'est évidemment un miroir, Socrate, ou quelque chose de semblable.

SOCRATE – Bien dit. Mais, dans l'œil grâce auquel nous voyons, n'y a-t-il pas quelque chose de cette sorte ?

ALCIBIADE – Bien sûr.

133a SOCRATE – N'as-tu pas remarqué que, lorsque nous regardons l'œil de quelqu'un qui nous fait face, notre visage se réfléchit dans sa pupille comme dans un miroir, ce qu'on appelle aussi la poupée<sup>2</sup>, car elle est une image de celui qui regarde ?

ALCIBIADE – Tu dis vrai.

1. La plupart des adversaires de l'authenticité du dialogue fondent leurs objections sur le développement qui commence ici.

2. Le terme *kórē* désigne la petite fille, la poupée, puis, par extension, la pupille.

SOCRATE – Donc, lorsqu'un œil observe un autre œil et qu'il porte son regard sur ce qu'il y a de meilleur en lui, c'est-à-dire ce par quoi il voit, il s'y voit lui-même.

ALCIBIADE – C'est ce qu'il semble.

SOCRATE – Mais si, au lieu de cela, il regarde quelque autre partie de l'homme ou quelque autre objet, à l'exception de celui auquel ce qu'il y a de meilleur en l'œil est semblable, alors il ne se verra pas lui-même.

ALCIBIADE – Tu dis vrai.

SOCRATE – Ainsi, si l'œil veut se voir lui-même, il doit regarder un œil et porter son regard sur cet endroit où se trouve l'excellence de l'œil. Et cet endroit de l'œil, n'est-ce pas la pupille ?

ALCIBIADE – C'est cela.

SOCRATE – Eh bien, alors, mon cher Alcibiade, l'âme aussi, si elle veut se connaître elle-même, doit porter son regard sur une âme et avant tout sur cet endroit de l'âme où se trouve l'excellence de l'âme, le savoir, ou sur une autre chose à laquelle cet endroit de l'âme est semblable.

ALCIBIADE – C'est ce qu'il me semble, Socrate.

SOCRATE – Or, peut-on dire qu'il y a en l'âme quelque chose de plus divin que ce qui a trait à la pensée et à la réflexion ?

ALCIBIADE – Nous ne le pouvons pas.

SOCRATE – C'est donc au divin que ressemble ce lieu de l'âme, et quand on porte le regard sur lui et que l'on connaît l'ensemble du divin, le dieu et la réflexion, on serait alors au plus près de se connaître soi-même.

ALCIBIADE – C'est ce qu'il semble.

SOCRATE – Se connaître soi-même, c'est donc ce que nous sommes convenus d'appeler tempérance ?

ALCIBIADE – Bien sûr.

SOCRATE – Et sans cette connaissance de nous-mêmes, sans cette tempérance, pourrions-nous savoir ce qui est à nous, ce qui est bon comme ce qui est mauvais ?

ALCIBIADE – Comment le pourrions-nous, Socrate ?

ALCIBIADE – Car il t'apparaît sans doute qu'il est impossible, si on ne connaît pas Alcibiade, de savoir si les choses qui sont à Alcibiade sont bien à lui ?

ALCIBIADE – Par Zeus, c'est parfaitement impossible !

SOCRATE – Ni de savoir si les choses qui sont à nous sont bien à nous, si nous ne nous connaissons pas nous-mêmes ?

ALCIBIADE – Comment en effet ?

SOCRATE – Et si nous ne savons pas quelles choses sont à nous, nous ne savons pas non plus quelles choses appartiennent aux choses qui sont à nous ?

ALCIBIADE – Il semble que non.

b

c

d

SOCRATE – Alors, nous n’avons pas été très exacts lorsque nous sommes convenus à l’instant que certains hommes ne se connaissent pas eux-mêmes mais connaissent les choses qui leur sont propres, quand d’autres encore connaissent les choses qui se rapportent à celles qui leur sont propres. Car il semble que toutes ces connaissances – de soi-même, de ce qui nous est propre et de ce qui se rapporte à ce qui nous est propre – soient le fait d’une seule et même technique.

ALCIBIADE – Cela se pourrait bien.

SOCRATE – Mais quiconque ignore les choses qui lui sont propres ignore aussi bien celles qui sont propres aux autres.

ALCIBIADE – Sans doute.

SOCRATE – Et s’il ignore les choses qui sont propres aux autres, il ignore aussi celles qui sont propres à la cité.

ALCIBIADE – Nécessairement.

SOCRATE – Il ne pourrait donc pas devenir un homme politique.

ALCIBIADE – Non, certes.

SOCRATE – Ni un intendant.

134a ALCIBIADE – Non, certes.

SOCRATE – Il ne saura même pas ce qu’il fait.

ALCIBIADE – Non, en effet.

SOCRATE – Mais celui qui ne sait pas, ne se trompera-t-il pas ?

ALCIBIADE – Si, bien sûr.

SOCRATE – Et en se trompant, n’agira-t-il pas mal à la fois dans la vie privée et dans la vie publique ?

ALCIBIADE – Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE – Et en agissant mal, ne sera-t-il pas malheureux ?

ALCIBIADE – Parfaitement.

SOCRATE – Et ceux à l’égard desquels il agit ?

ALCIBIADE – Ils le seront aussi.

SOCRATE – Il n’est donc pas possible d’être heureux si l’on n’est pas tempérant et bon ?

b ALCIBIADE – Cela n’est pas possible.

SOCRATE – Ainsi les hommes mauvais sont malheureux.

ALCIBIADE – Parfaitement.

SOCRATE – Ce n’est donc pas en devenant riche qu’on se délivre du malheur, mais en devenant tempérant.

ALCIBIADE – C’est ce qu’il semble.

SOCRATE – De sorte, Alcibiade, que ce n’est ni de trières, ni d’arsenaux que les cités ont besoin afin de devenir heureuses, ni de population nombreuse, ni de grandeur, si l’excellence leur fait défaut.

ALCIBIADE – Certainement pas.

SOCRATE – Ainsi, si tu dois t'occuper convenablement et bien des affaires de la cité, c'est l'excellence que tu dois donner en partage aux citoyens.

ALCIBIADE – Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE – Mais est-il possible de donner en partage ce que l'on ne possède pas ?

ALCIBIADE – Comment serait-ce possible ?

SOCRATE – Il faut donc d'abord que tu t'appropries toi-même l'excellence, comme le doit quiconque entend commander et prendre soin non seulement de lui-même et de ce qui lui est propre, mais aussi de la cité et de ce qui lui est propre.

ALCIBIADE – Tu dis vrai.

SOCRATE – Ainsi, tu ne dois te préparer ni à la licence ni au pouvoir, comme tu le souhaiterais pour toi et pour la cité, mais à la justice et à la tempérance.

ALCIBIADE – C'est ce qu'il semble.

SOCRATE – Car si vous agissez avec justice et avec tempérance, toi et la cité agirez d'une manière agréable aux dieux.

ALCIBIADE – C'est vraisemblable.

SOCRATE – Et comme nous le disions tout à l'heure, vous agirez en portant votre regard sur ce qui est divin et brillant.

ALCIBIADE – C'est ce qu'il semble.

SOCRATE – Et alors, en y portant votre regard, vous vous verrez et vous vous connaîtrez, vous-mêmes comme ce qui vous est propre.

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et n'agirez-vous pas alors convenablement et heureusement ?

ALCIBIADE – Si.

SOCRATE – Alors, si vous agissez ainsi, je consens à garantir que vous serez heureux.

ALCIBIADE – Si tu la garantis, la chose est sûre.

SOCRATE – Mais si vous agissez avec injustice, en portant votre regard sur ce qui est contraire au divin et ténébreux, vos actions le seront pareillement, car vous ne vous connaîtrez pas vous-mêmes.

ALCIBIADE – C'est ce qu'il semble.

SOCRATE – En effet, cher Alcibiade, le particulier ou la cité qui auraient la liberté de faire tout ce qu'ils veulent alors qu'ils sont dépourvus d'intellect, que leur arrivera-t-il selon toute vraisemblance ? Par exemple, un malade qui a la liberté d'agir comme il le veut, alors qu'il est dépourvu d'intellect propre à guérir, et qui soit tyrannique au point de ne pouvoir se blâmer lui-même, que lui arrivera-t-il ? Selon toute vraisemblance, ne détruira-t-il pas son propre corps ?

ALCIBIADE – Tu dis vrai.

SOCRATE – Et sur un navire, si un passager avait la liberté de faire ce que bon lui semble, en étant privé de l'intellect et de l'excellence du pilote, ne vois-tu pas ce qui lui arriverait, à lui comme à ses compagnons ?

ALCIBIADE – À mon avis, ils périraient tous.

b      SOCRATE – De la même manière, dans une cité comme dans tout pouvoir et dans toute liberté d'action, l'absence d'excellence ne conduit-elle pas à mal agir ?

ALCIBIADE – Nécessairement.

SOCRATE – Ce n'est donc pas à la tyrannie, mon bon Alcibiade, qu'il faut vous préparer, toi et la cité, si vous voulez être heureux, mais à l'excellence.

ALCIBIADE – Tu dis vrai.

SOCRATE – Et tant qu'on ne possède pas l'excellence, mieux vaut, non seulement pour un enfant mais aussi pour un homme, obéir à un meilleur que soi que de commander.

ALCIBIADE – C'est ce qu'il semble.

SOCRATE – Or, ce qui est meilleur est aussi plus beau ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et le plus beau est ce qui convient le mieux ?

ALCIBIADE – Comment pourrait-il en être autrement ?

c      SOCRATE – Il convient donc que le méchant soit esclave, puisque cela vaut mieux pour lui.

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Une mauvaise nature est donc le propre de l'esclave.

ALCIBIADE – C'est ce qu'il semble.

SOCRATE – Et l'excellence le propre de l'homme libre.

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Mais, mon ami, ne faut-il pas fuir ce qui est propre à l'esclave ?

ALCIBIADE – Plus que tout Socrate.

SOCRATE – Tu t'aperçois maintenant de l'état qui est le tien ? Est-ce ou non celui d'un homme libre ?

ALCIBIADE – Je crois que je m'en aperçois on ne peut plus clairement.

SOCRATE – Sais-tu alors comment échapper à l'état dans lequel tu te trouves à présent ? Car je ne peux nommer cet état devant un homme si beau.

d      ALCIBIADE – Oui, je le sais.

SOCRATE – Comment ?

ALCIBIADE – Si tu le veux, Socrate.

SOCRATE – Tu parles mal, Alcibiade.

ALCIBIADE – Mais comment faut-il dire ?

SOCRATE – Si le dieu le veut.

ALCIBIADE – Je le dis donc ; mais j'ajoute toutefois qu'il y a là un risque que nous échangeons nos rôles, moi prenant le tien et toi le mien ; car rien n'empêchera maintenant que je te suive pas à pas, et que tu trouves en moi ton pédagogue.

SOCRATE – Ah mon bon, mon amour ne se distinguera donc pas de celui de la cigogne ; il aura fait éclore en toi un amour ailé qui à son tour s'occupera de lui<sup>1</sup>.

ALCIBIADE – La chose est entendue : je vais dès à présent commencer à prendre soin de la justice.

SOCRATE – Et j'aimerais t'y voir persévérer. Ce n'est pas que je me méfie de ta nature, mais je vois la puissance de notre cité, et je redoute qu'elle ne l'emporte sur moi comme sur toi.

---

1. Selon la légende, les vieilles cigognes se faisaient nourrir par leurs petits (voir Aristote, *Histoire des animaux* IX, 13).





## SECOND ALCIBIADE

*Le dialogue s'engage de façon abrupte entre Socrate et Alcibiade qui va prier un dieu pour une affaire qui semble importante. Socrate demande à Alcibiade s'il a bien réfléchi, car l'exemple d'Œdipe montre que la prière peut avoir pour conséquence de terribles malheurs (138a-c). Alcibiade rétorque qu'Œdipe était fou. Socrate fait alors remarquer que la folie est le contraire de la réflexion. Or, si la folie est le contraire de la réflexion, et si les gens qui manquent de réflexion sont beaucoup plus nombreux que les gens réfléchis, alors nous devrions être entourés de fous, ce que démentent les faits (138c-139c). Par ailleurs, le manque de réflexion comporte plusieurs espèces, mais on peut le caractériser ainsi : comme la réflexion consiste dans le fait de savoir ce qu'il faut dire et faire, le manque de réflexion, qui est son contraire, réside dans le fait d'ignorer ce qu'il faut dire et faire. C'est donc l'ignorance de ce qu'est le bien qui gâte la prière (139c-143c). Dans certains cas, cependant, l'ignorance est préférable. Car la pire des choses est de croire que l'on sait, alors que l'on ne sait pas. Les Lacédémoniens (voir Xénophon, Mémoires I 3, 2) en étaient conscients, qui n'adressaient aux dieux leurs prières qu'avec une extrême prudence (143c-150b). Il faut donc qu'Alcibiade attende qu'un maître l'instruise (150b-151c).*

*Thrasylle classe le second Alcibiade dans la quatrième tétralogie. Mais, dès le premier siècle de notre ère, le doute plane sur son authenticité. Une étude linguistique approfondie fait état de différences caractéristiques par rapport à la langue de Platon. Par ailleurs, il semble bien que l'auteur du second Alcibiade (141a-b et 145b-c) ait cherché à broder à partir de passages du premier Alcibiade (104e-106a et 107d-108a). Or, comme on s'interroge toujours sur l'authenticité du premier Alcibiade et sur la période à laquelle il fut*

*écrit, mieux vaut donc se garder de toute spéculation sur la date de composition du second Alcibiade.*

## SECOND ALCIBIADE

### ou Sur la prière ; genre maïeutique

- 138a      SOCRATE – Te voilà, Alcibiade, en route pour aller prier le dieu ?  
            ALCIBIADE – C’est bien cela, Socrate.  
            SOCRATE – Tu as l’air bien sombre et tu regardes à terre, comme si tu étais préoccupé par quelque chose.  
            ALCIBIADE – Et quel pourrait être l’objet de cette préoccupation, Socrate ?  
            SOCRATE – Il s’agit d’une préoccupation particulièrement importante, me  
b      semble-t-il. Eh bien, dis-moi, ne penses-tu pas que ce que nous demandons dans nos prières en privé ou en public, les dieux parfois l’exaucent et parfois non, et que, parmi ceux qui prient, certains sont exaucés, d’autres non ?  
            ALCIBIADE – Oui, bien sûr.  
            SOCRATE – N’es-tu pas d’avis qu’il faut faire preuve de beaucoup de prévoyance pour éviter dans ses prières de demander à son insu de grands maux, en pensant demander des biens, dès lors que les dieux sont disposés à accorder à chacun ce qu’il demande dans ses prières. Par exemple, Œdipe, raconte-t-on, pria les dieux  
c      de laisser ses fils trancher par l’airain la question de l’héritage paternel. Alors qu’il lui était possible de demander dans ses prières que de lui fussent détournés les maux qui alors l’accablaient, il en ajouta d’autres aux précédents. Et quand ces derniers se furent abattus sur lui, ils en entraînent d’autres encore, nombreux et terribles. Est-il besoin de les détailler ?  
            ALCIBIADE – Mais Socrate, c’est d’un fou que tu viens de parler. À ton avis, un homme sain d’esprit eût-il formulé ce genre de prières ?  
            SOCRATE – D’après toi, être fou n’est-ce pas tout le contraire d’être réfléchi ?  
d      ALCIBIADE – Oui, bien sûr.  
            SOCRATE – Voyons, certains hommes sont réfléchis, tandis que d’autres manquent de réflexion ?  
            ALCIBIADE – Assurément.  
            SOCRATE – Poursuivons et demandons-nous quels peuvent être ces hommes. Il y a, nous l’avons reconnu, des hommes irréfléchis et des hommes réfléchis, et d’autres encore qui sont fous.

ALCIBIADE – Nous en sommes convenus, en effet.

SOCRATE – Et en outre il y a des gens en bonne santé.

ALCIBIADE – Il y en a.

SOCRATE – Et il y en a d'autres qui sont malades.

139a

ALCIBIADE – Absolument.

SOCRATE – Et ce ne sont pas les mêmes, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE – Non, en effet.

SOCRATE – Et pourrait-il y en avoir d'autres encore qui ne se trouveraient dans aucun de ces états ?

ALCIBIADE – Non, évidemment.

SOCRATE – Il est forcé en effet, si l'on est un homme, que l'on soit malade ou qu'on ne le soit pas.

ALCIBIADE – En tout cas, c'est mon avis.

SOCRATE – Mais quoi ! S'agissant de la réflexion et de l'irréflexion, ta position est-elle la même ?

ALCIBIADE – Que veux-tu dire ?

SOCRATE – À ton avis, n'est-il pas nécessaire que l'on soit ou réfléchi ou irréflechi, ou se pourrait-il qu'il y ait un troisième état, intermédiaire celui-là, où un homme ne serait ni réfléchi ni irréflechi ?

b

ALCIBIADE – Non, cela ne se peut.

SOCRATE – N'est-il pas nécessaire qu'un homme soit dans un état ou dans l'autre ?

ALCIBIADE – C'est mon avis, en tout cas.

SOCRATE – Tu te souviens, n'est-ce pas, être convenu que la folie était tout le contraire de la réflexion ?

ALCIBIADE – Je l'ai bien accordé.

SOCRATE – Et aussi, n'est-ce pas, qu'il n'y a, entre les deux, aucun état intermédiaire qui fasse qu'un homme ne soit ni réfléchi ni irréflechi ?

ALCIBIADE – Je l'ai accordé, en effet.

SOCRATE – Et comment à la vérité pourrait-il y avoir deux choses qui soient tout le contraire d'une seule et même chose ?

ALCIBIADE – C'est absolument impossible.

SOCRATE – Dès lors, manque de réflexion et folie ont toute chance d'être une seule et même chose ?

c

ALCIBIADE – Il semble bien.

SOCRATE – Alors, Alcibiade, en disant que les gens irréflechis sont tous des fous, nous dirions quelque chose d'exact ? C'est le cas par exemple aussi bien de gens de ton âge, s'il s'en trouve qui manquent de réflexion – et il y en a –, que de gens plus âgés. Car voyons, par Zeus, n'estimes-tu pas que, parmi nos concitoyens, les gens réfléchis sont peu nombreux, alors que les plus nombreux sont bien ceux qui manquent de réflexion, ceux que tu qualifies de fous ?

ALCIBIADE – Oui, je suis d'accord.

d SOCRATE – T'imagines-tu qu'il serait possible de vivre agréablement dans une cité où il y aurait autant de fous, et ne penses-tu pas que, battus, jetés à terre, et traités à la façon dont les fous ont l'habitude de traiter les gens, nous n'aurions pas pâti de cette situation depuis longtemps ? En fait il n'en va pas ainsi, mon cher, tu le vois bien.

ALCIBIADE – Comment pourrait-il en aller ainsi, Socrate ? J'ai bien peur en effet qu'il n'en soit pas comme je me le suis imaginé.

SOCRATE – C'est bien mon avis aussi. Mais voici une autre façon d'envisager la question.

ALCIBIADE – Laquelle ?

SOCRATE – C'est justement ce que je vais t'expliquer. Nous admettons bien qu'il y a des gens malades, n'est-ce pas ?

e ALCIBIADE – Oui, bien sûr.

SOCRATE – Alors, à ton avis, celui qui est malade, souffre-t-il forcément de la goutte, de la fièvre ou d'une maladie des yeux ? Ne penses-tu pas plutôt qu'il puisse, sans souffrir d'aucune de ces affections, être atteint d'une autre maladie ? Il y a beaucoup d'autres maladies en effet, et celles qui viennent d'être énumérées ne sont pas les seules.

ALCIBIADE – C'est aussi mon avis.

SOCRATE – Toute maladie des yeux est-elle, à ton avis, une maladie ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et toute maladie est-elle une maladie des yeux ?

140a ALCIBIADE – Absolument pas, à mon avis. Je ne sais pas trop quoi dire.

SOCRATE – Mais si tu me prêtes ton attention, peut-être que, en cherchant à deux<sup>1</sup>, nous allons trouver ?

ALCIBIADE – Mais, Socrate, c'est ce que je fais, dans la mesure où je le puis.

SOCRATE – Nous sommes convenus, n'est-ce pas, que toute maladie des yeux est une maladie, mais que toute maladie n'est pas une maladie des yeux.

ALCIBIADE – Nous en sommes convenus.

b SOCRATE – Nous avons bien eu raison, à mon avis. Car s'il est vrai que tous ceux qui ont de la fièvre sont malades, il n'est pourtant pas forcé que tous ceux qui sont malades aient de la fièvre, souffrent de la goutte, ou aient mal aux yeux, j'imagine. Il n'en reste pas moins que toute affection de ce genre est une maladie, même si les effets de cette affection diffèrent, à ce que disent ceux que nous appelons des « médecins ». C'est que toutes ces maladies ne sont pas semblables et ne produisent pas les mêmes effets ; en fait, chacune agit suivant sa nature. Pourtant toutes sont des maladies. Et il en va de même pour les hommes de métier, n'est-ce pas ?

1. Imitation d'*Illiade* X, 224.

ALCIBIADE – Oui, bien sûr.

SOCRATE – Qu'est-il besoin d'énumérer les uns après les autres, les cordonniers, les charpentiers, les sculpteurs et une multitude d'autres ? Ils ont, chacun, un métier particulier, et tous sont des gens de métier sans que pourtant ce soient tous des charpentiers, des cordonniers ou des sculpteurs, eux qui tous sans exception sont des gens de métier.

ALCIBIADE – Non, bien sûr.

SOCRATE – Eh bien, c'est de cette manière aussi que les hommes ont part à l'irréflexion ; ceux qui en ont la part la plus importante sont appelés « fous », tandis que ceux qui en ont une part moindre sont qualifiés de « sots » ou d'« insensés ». Mais quand on souhaite les désigner en usant de termes plus polis, on dit des uns que ce sont des « exaltés », les autres des « simplets », ou encore des « gens sans malice », des gens « qui manquent d'expérience » ou des « nigauds ». Au reste, si tu cherches bien, tu trouveras beaucoup d'autres termes. Or, tout cela c'est de l'irréflexion, même si l'irréflexion présente des différences s'apparentant à celles qui nous ont fait apparaître un métier différent d'un autre, une maladie différente d'une autre. Que t'en semble-t-il ?

ALCIBIADE – Qu'il en est comme tu dis.

SOCRATE – Eh bien, revenons à notre point de départ. Ce que sans doute nous disions au début de notre discussion, c'est qu'il faut chercher à déterminer quels hommes sont irréflechis et quels hommes sont réfléchis. Car nous sommes convenus qu'il y en a, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE – Oui, nous en sommes convenus.

SOCRATE – Mais ne supposes-tu pas que sont des gens réfléchis ceux qui savent ce qu'il faut faire et dire.

ALCIBIADE – Je le suppose.

SOCRATE – Et ceux qui manquent de réflexion, comment les définir ? Ne seraient-ce point ceux qui ne savent ni l'un ni l'autre ?

ALCIBIADE – Ceux-là mêmes.

SOCRATE – Mais ceux qui ne savent ni l'un ni l'autre, n'est-ce pas à leur insu qu'ils disent et font ce qu'il ne faut pas dire ou faire ?

ALCIBIADE – Il semble bien.

SOCRATE – En tout cas, Alcibiade, c'est au nombre de ces gens-là que je comptais Œdipe. Mais aujourd'hui encore, tu trouveras beaucoup de gens qui, sans être comme lui emportés par la passion, s'imaginent dans leurs prières demander non pas des maux, mais des biens. Lui, il ne demandait pas des biens, et il ne s'imaginait pas non plus en demander ; mais il y en a d'autres qui voient se réaliser le contraire de ce qu'ils demandent. Prenons d'abord ton cas, et imaginons que le dieu auprès duquel tu te rends vienne à t'apparaître, et que, avant même que tu ne lui aies adressé une prière, il te demande si tu serais satisfait de devenir tyran d'Athènes ; supposons que, au cas où tu estimerais que ce soit là

b peu de chose et non pas un avantage important, il ajoute « et de toute la Grèce » ; supposons de plus que, s'apercevant que tu crois encore avoir trop peu, il renchérit en disant « et de toute l'Europe » ; supposons enfin qu'il te fasse seulement cette promesse qui réponde à ton souhait : « À partir de ce jour, tout le monde saura qu'Alcibiade, le fils de Clinias, est un tyran », tu repartiras, j'imagine, tout joyeux, convaincu d'avoir obtenu les biens les plus grands.

ALCIBIADE – Mais Socrate, j'imagine, pour ma part, qu'il en irait de même pour n'importe qui si pareille aubaine lui était octroyée.

c SOCRATE – Il n'en reste pas moins vrai que tu ne consentirais pas à donner ta vie pour posséder le territoire des Grecs et des Barbares et devenir leur tyran.

ALCIBIADE – Non sans doute. À quoi bon, en effet, si je ne devais pas en profiter ?

SOCRATE – Et si tu devais en faire un usage mauvais qui soit dommageable, tu n'accepterais pas non plus ?

ALCIBIADE – Non, bien sûr.

d SOCRATE – Tu vois donc qu'il est imprudent d'accepter inconsidérément ce qu'on vous offre, et de prier pour que cela se réalise, si l'on s'expose à en subir un dommage, ou même tout bonnement à perdre la vie. Ils sont nombreux les hommes que je pourrais citer, qui tous avaient dans le passé aspiré à devenir tyrans et avaient fait beaucoup d'efforts pour y parvenir, dans l'idée qu'ainsi ils accompliraient quelque chose de bien, et qui, une fois tyrans, périrent, victimes de complots. Tu n'es pas, j'imagine, sans avoir entendu parler d'événements qui ont eu lieu « hier » ou « avant-hier »<sup>1</sup>. Archélaos<sup>2</sup>, tyran de Macédoine, avait pour aimé un jeune homme qui n'était pas moins épris de la tyrannie qu'Archélaos ne  
e l'était des jeunes garçons ; l'aimé tua son amant pour devenir tyran et, du même coup, connaître le bonheur. Mais, une fois qu'il se fut emparé de la tyrannie, il ne la garda que trois ou quatre jours avant de périr, victime à son tour de complots ourdis par d'autres. Tu vois bien aussi que, parmi nos concitoyens – car ces faits, ce n'est pas par ouï-dire que nous les connaissons, mais pour en avoir été les témoins –, tous ceux qui, dans le passé, ont aspiré à devenir stratèges  
142a et y sont parvenus ont, pour les uns, dû partir en exil où ils sont encore aujourd'hui, tandis que les autres ont perdu la vie. Et quant à ceux dont les réalisations passent pour avoir été les meilleures, ils ont eu à affronter des dangers et des périls sans nombre non seulement au cours des campagnes militaires qu'ils ont menées, mais même après leur retour à Athènes, où, attaqués par les sycophantes<sup>3</sup>, ils durent soutenir un siège en règle, qui ne le cédait en rien à ceux mis en œuvre par l'ennemi, de sorte que quelques-uns eussent demandé dans leur prière n'avoir  
b jamais exercé la charge de stratège plutôt que le contraire. Si du moins ces dangers et ces périls apportaient quelque avantage, ils auraient une raison d'être ; mais en

1. Imitation d'*Iliade* II, 303.

2. Sur le personnage, voir *Gorgias*, 470d.

3. Sur les sycophantes, délateurs publics, voir la *République* 340d.

réalité c'est tout le contraire. Tu découvriras qu'il en va de même pour ce qui est des enfants. Dans un premier temps, les gens font des prières pour en avoir, et lorsqu'ils en ont eu, ces mêmes gens se trouvent confrontés à ce qu'il y a de pire en fait de calamités et de malheurs. Car les uns, parce que leurs enfants se plaisent dans la méchanceté, passent leur existence dans le chagrin, tandis que les autres, qui ont eu de bons enfants, mais s'en sont trouvés privés par quelque mal, n'ont pas eu plus de chance que les précédents et auraient préféré que ces enfants ne fussent jamais nés. Et pourtant, en dépit de l'évidence frappante de ces exemples et de bien d'autres du même genre, il est rare de trouver quelqu'un qui écarte de lui ces dons ou qui s'abstienne d'en demander l'obtention en ses prières. La plupart des gens n'écarteraient d'eux ni la tyrannie, si on la leur offrait, ni la stratégie ni cette multitude d'autres choses dont la possession est plus funeste qu'utile ; ils iraient même jusqu'à faire des prières pour les obtenir, s'ils en sont dépourvus. Or, parfois ils attendent bien peu de temps pour chanter une palinodie et renier les prières qu'ils avaient pu faire auparavant. Dans ces conditions, je me demande si vraiment ce n'est pas à tort que les hommes incriminent les dieux quand ils prétendent que c'est d'eux que viennent les maux qui les accablent. C'est eux-mêmes qui, par leur présomption et par leur irréflexion, quel que soit le terme qu'il faille employer,

aggravent les malheurs assignés par le sort<sup>1</sup>.

En tout cas, Alcibiade, il a bien l'air, me semble-t-il, d'être un homme réfléchi, le poète qui a eu affaire à des amis dépourvus de bon sens, qu'il voyait dans leurs prières faire et demander des choses qui ne représentaient pas le meilleur parti, même s'ils le croyaient, et qui, pour eux tous ensemble, composa une prière, dont voici à peu près la teneur :

Zeus roi, dit-elle, les biens que nous demandons dans nos prières  
 [ou que nous dédaignons  
 Donne-les-nous ; les maux écarte-les, même si nous les demandons  
 [dans nos prières<sup>2</sup>.

Il me semble bien que le poète s'est exprimé de belle façon et avec sûreté. Mais toi, si tu as une objection à faire, ne reste pas silencieux.

ALCIBIADE – Il est difficile, Socrate, de contredire ce qui vient d'être dit avec talent, mais une chose me vient à l'esprit : c'est que, pour les hommes, l'ignorance est cause de bien des maux, puisque, selon toute vraisemblance, c'est à cause d'elle que nous ne nous rendons pas compte que nous agissons mal et que, comble de malheur, nous demandons dans nos prières, les pires des maux. Voilà ce dont personne ne se rend compte, car chacun se croit, dans ses prières, capable de demander pour soi ce qu'il y a de mieux et non ce qu'il y a de pire. Car en vérité une demande de ce genre ressemble plus à une imprécation qu'à une prière.

1. *Odyssée* I 32-35.

2. Vers d'un poète inconnu ; voir Xénophon, *Mémorables* I 3, 2.

c SOCRATE – Mais, excellent ami, il est probable que quelqu'un de plus savant que toi et moi dirait que nous ne parlons pas correctement, en jetant ainsi le blâme sans réfléchir sur l'ignorance, à moins de préciser en disant sur quoi porte l'ignorance, et pour quelles personnes c'est, dans certains cas, un bien, tandis que pour d'autres c'est un mal.

ALCIBIADE – Que veux-tu dire ? Peut-il y avoir une chose que, en toute situation, il vaille mieux ignorer que connaître ?

SOCRATE – C'est mon avis à moi en tout cas, pas le tien ?

ALCIBIADE – Vraiment pas, par Zeus !

d SOCRATE – Mais il est certain que je ne vais pas t'accuser de souhaiter commettre contre ta propre mère le crime commis par Oreste, Alcméon<sup>1</sup> et ceux, s'il en fut d'autres, qui ont commis ce genre de crime.

ALCIBIADE – Ne blasphème pas, Socrate, par Zeus !

e SOCRATE – Non, ce n'est pas à celui qui dit que tu ne souhaiterais pas commettre ce genre de crime qu'il faut enjoindre de ne point blasphémer, mais bien plutôt à celui qui dirait le contraire, puisqu'un tel crime te paraît horrible au point de ne pouvoir en prononcer le nom inconsidérément. Crois-tu qu'Oreste, s'il avait été un homme réfléchi et s'il eut su ce qu'il y avait de mieux à faire, eût osé commettre un tel crime ?

ALCIBIADE – Non, bien sûr.

SOCRATE – Ni personne d'autre non plus, je suppose.

ALCIBIADE – Non plus.

SOCRATE – C'est donc un mal, semble-t-il, que d'ignorer ce qui vaut le mieux.

ALCIBIADE – À mon avis du moins.

SOCRATE – Pour lui, n'est-ce pas, et pour tous les autres.

ALCIBIADE – D'accord.

144a SOCRATE – Prenons encore ce cas en considération. Supposons que, sur l'heure, il te vienne à l'esprit, parce que tu imagines que c'est ce qu'il y a de mieux à faire, d'aller chez Périclès, qui est ton tuteur et quelqu'un auquel tu tiens, armé d'un poignard, et, arrivé à la porte, de demander s'il est chez lui, dans l'intention de le tuer, lui et personne d'autre. Supposons qu'on te réponde qu'il est chez lui. Je ne prétends pas que tu aies ce dessein de commettre un crime de ce genre, mais rien, j'imagine, n'empêche qu'on ait un tel dessein quand on ignore ce qui vaut le mieux, de sorte que l'on prend pour ce qui vaut le mieux ce qui est le pire. N'est-ce pas ton avis ?

ALCIBIADE – Oui, bien sûr.

b SOCRATE – Mais si, après avoir pénétré dans la maison, tu l'apercevais sans le reconnaître en le prenant pour quelqu'un d'autre, oserais-tu encore le tuer ?

ALCIBIADE – Non, par Zeus, je ne le crois pas.

1. Voir Apollodore II, 6 et 7, et *Odyssée* XV, 248.



SOCRATE – Car ce n'est pas à n'importe qui que tu souhaitais t'en prendre, mais à Périclès. N'est-ce pas ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Et si, renouvelant souvent ton entreprise, tu ne reconnaissais jamais Périclès au moment de perpétrer ton crime, tu ne t'attaquerais jamais à lui.

ALCIBIADE – Non, bien sûr.

SOCRATE – Eh quoi ! Penses-tu qu'Oreste aurait jamais porté la main sur sa mère, si de même il ne l'avait pas reconnue ?

ALCIBIADE – Pour ma part, je ne le crois pas.

SOCRATE – Lui non plus, sans doute, n'avait pas l'intention de tuer la première femme venue ou la mère de n'importe qui d'autre, mais la sienne.

ALCIBIADE – C'est bien cela.

SOCRATE – Cette sorte d'ignorance, à tout le moins, vaut donc mieux pour ceux qui se trouvent dans ces dispositions et qui ont ce genre de desseins.

ALCIBIADE – Il semble bien.

SOCRATE – Ne vois-tu donc pas que l'ignorance de certaines choses est, pour certaines gens et dans certaines conditions, un bien et non un mal, comme tu le croyais tout à l'heure ?

ALCIBIADE – Apparemment.

SOCRATE – Si tu consens à examiner le cas suivant, tu le trouveras peut-être plus étrange encore.

ALCIBIADE – De quoi s'agit-il, Socrate ?

SOCRATE – C'est que, pour ainsi dire, l'acquisition des autres sciences, si elle n'est pas accompagnée de celle de ce qui vaut le mieux, risque rarement d'être utile ; bien au contraire, elle risque le plus souvent d'être nuisible pour qui la possède. Considère la chose de la façon que voici. Ne penses-tu pas qu'il faille au préalable, chaque fois que nous sommes sur le point d'agir ou de parler, commencer par s'imaginer savoir ou par savoir réellement à quoi nous en tenir sur ce que nous entreprenons de dire ou de faire ?

ALCIBIADE – C'est mon avis en tout cas.

SOCRATE – On peut donc penser que les orateurs, par exemple, sont convaincus qu'ils sont de bons conseillers ou s'imaginent l'être, chaque fois qu'ils entreprennent de nous prodiguer leurs conseils, les uns sur la guerre et la paix, les autres sur les fortifications à élever ou sur les ports à construire. Pour le dire en un mot, tout ce qu'une cité entreprend contre une autre ou pour elle-même, elle le fait sur le conseil des orateurs.

ALCIBIADE – Tu dis vrai.

SOCRATE – Eh bien, vois ce qui en découle.

ALCIBIADE – Si je le puis.

c

d

e

145a

SOCRATE – Il n’y a pas de doute, tu qualifies les gens de « réfléchis » et d’« irréflechés ».

ALCIBIADE – C’est ce que je fais.

SOCRATE – Et tu soutiens, n’est-ce pas, que la plupart des gens sont irréflechés, et que seul un petit nombre est réfléchi ?

ALCIBIADE – C’est le cas.

SOCRATE – N’as-tu pas un moyen qui te permette de distinguer les uns des autres ?

ALCIBIADE – Oui.

b     SOCRATE – Eh bien, est-ce l’homme qui sait donner de bons conseils, mais qui ignore ce qui vaut le mieux et quand cela vaut le mieux, que tu qualifies de « réfléchi » ?

ALCIBIADE – Non, bien sûr.

SOCRATE – Ni, j’imagine, celui qui sait faire la guerre, mais qui ne sait pas quand il vaut mieux la faire et pendant combien de temps. N’est-ce pas ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Ce n’est pas non plus celui qui sait faire périr un autre, le spolier de ses biens, l’exiler de sa patrie, mais qui ignore quand cela vaut le mieux, et contre qui ?

ALCIBIADE – Non, évidemment.

c     SOCRATE – Ne recherchons-nous pas quelqu’un qui connaît l’une ou l’autre de ces choses, à supposer qu’il y joigne la science de ce qui vaut le mieux, science qui, n’est-ce pas, n’est autre, je suppose, que celle de l’utile ?

ALCIBIADE – Oui.

SOCRATE – Nous affirmerons qu’il est réfléchi, cet homme-là, et qu’il est un conseiller efficace et pour sa cité et pour lui-même. Mais celui qui n’est pas tel, nous dirons qu’il est irréfleché. Que t’en semble ?

ALCIBIADE – Mon avis est le même.

d     SOCRATE – Et s’il s’agit de quelqu’un qui sait monter à cheval ou tirer à l’arc, boxer ou lutter, et pratiquer une autre spécialité qui fait l’objet de compétitions, bref n’importe laquelle de ces activités que l’acquisition d’une technique nous apprend à pratiquer, quel nom donnes-tu à celui qui sait ce qui vaut le mieux dans le domaine de cette technique ? Pour l’équitation, n’est-ce pas l’« expert en chevaux » ?

ALCIBIADE – C’est mon avis.

SOCRATE – Pour la lutte, c’est, j’imagine, le lutteur, pour la flûte, le flûtiste, et tout le reste à l’avenant. Est-il possible de faire autrement ?

ALCIBIADE – Non, c’est bien ainsi qu’il faut faire.

e     SOCRATE – Mais n’est-il pas nécessaire, à ton avis, qu’un homme, parce qu’il est compétent en ces matières, soit aussi quelqu’un de réfléchi, ou dirons-nous qu’il s’en faut de beaucoup ?

ALCIBIADE – Assurément, il s'en faut de beaucoup par Zeus.

SOCRATE – Mais quel jugement porterais-tu sur une cité composée de bons archers et de bons flûtistes, et aussi d'athlètes et de techniciens, mêlés à ces gens dont nous parlions tout à l'heure et qui savent comment faire la guerre, c'est-à-dire donner la mort, ou encore à ces rhéteurs tout boursoufflés d'enflure politique, gens cependant qui, tous sans exception, sont dépourvus de la science de ce qui vaut le mieux, et qui sont incapables de savoir quand il vaut le mieux se servir de chacune de ces techniques, et vis-à-vis de qui ?

146a

ALCIBIADE – Je jugerais que cette cité est mauvaise, Socrate.

SOCRATE – Cela, tu le dirais surtout, j'imagine, quand tu verrais chacun de ces hommes, pleins d'ambition, et « donnant la meilleure part » de sa gestion politique

« ..... à ce soin celui de se surpasser lui-même<sup>1</sup> »,

je veux dire à devenir le meilleur dans la technique qui est la sienne, alors même que, en ce qui concerne ce qui vaut le mieux pour la cité et pour lui-même, il se trompe le plus souvent, parce que, j'imagine, il se fie à l'opinion sans tenir compte de l'intellect. Dans ces conditions, ne serait-on pas en droit de dire d'une telle cité qu'elle est pleine d'un trouble et d'une illégalité extrêmes ?

b

ALCIBIADE – On le serait, par Zeus.

SOCRATE – Ne nous a-t-il pas semblé qu'il fallait d'abord nous figurer savoir ou réellement savoir ce que nous nous trouvions être sur le point de faire ou de dire ?

ALCIBIADE – Il nous l'a semblé.

SOCRATE – N'est-il pas vrai aussi que chaque fois que quelqu'un s'occupe d'affaires où il est ou croit être compétent, et que cela est couronné de succès, il en résulte un avantage et pour la cité et pour lui-même ?

c

ALCIBIADE – Comment pourrait-ce ne pas être le cas ?

SOCRATE – Et dans le cas contraire, il n'en résultera aucun avantage ni pour la cité ni pour lui-même.

ALCIBIADE – Non, bien sûr.

SOCRATE – Eh bien, maintenant, ton opinion reste-t-elle la même, ou bien a-t-elle changé ?

ALCIBIADE – Non, elle reste la même.

SOCRATE – Mais, ne soutenais-tu pas que tu qualifies la majorité des gens d'« irréflechis », et une minorité seulement de gens « réflechis » ?

ALCIBIADE – C'est bien ce que je fais.

SOCRATE – Par conséquent, nous affirmons, une fois de plus, que c'est la majorité des gens qui se trompe sur ce qui vaut le mieux, parce que dans la plupart des cas, j'imagine, ils se fient à l'opinion sans faire intervenir l'intellect.

d

1. Euripide, *Antiope* (fr. 184 Kannicht).

ALCIBIADE – Nous le répétons.

SOCRATE – Par conséquent, c'est un avantage pour la majorité des gens de ne rien savoir ni s'imaginer savoir, s'il est vrai que, en ayant à cœur de réaliser ce qu'ils savent ou s'imaginent savoir, ils y trouveront plus de désavantages que d'avantages.

ALCIBIADE – Ce que tu dis est on ne peut plus vrai.

e SOCRATE – Tu vois donc bien que j'avais raison de soutenir que la possession des autres sciences, si elle n'est pas accompagnée de celle de ce qui vaut le mieux, ne procure que rarement un avantage à celui qui la possède, et qu'elle entraîne au contraire pour lui dans la plupart des cas un désavantage.

ALCIBIADE – Je n'étais pas convaincu auparavant, mais à présent je le suis, Socrate.

147a SOCRATE – Il faut donc qu'une cité ou une âme qui veut vivre d'une façon droite s'attache sans restriction à cette science, comme le malade s'attache au médecin ou le passager au capitaine de navire s'il veut naviguer en sécurité. Sans cette science, en effet, plus fort soufflera le vent qui pousse vers l'acquisition de la gloire et des richesses, vers la vigueur du corps, ou vers quoi que ce soit de semblable, plus lourdes seront les fautes qui nécessairement s'ensuivront, semble-t-il bien. Même si quelqu'un est parvenu à acquérir la maîtrise d'une foule de connaissances et de techniques, alors qu'il se trouve dépourvu de la science de ce qui vaut le mieux, et s'il se laisse conduire par l'une ou l'autre de ces connaissances et de ces techniques, ne s'expose-t-il pas, comme il le mérite, à affronter une violente tempête ; et, livré à la mer sans capitaine, je doute qu'on survive longtemps. Dès lors, c'est le moment, me semble-t-il, de rappeler le mot du poète, qui quelque part blâme quelqu'un en ces termes : « certes il savait beaucoup de choses », mais, ajoute-t-il, « il les savait toutes mal »<sup>1</sup>.

b

ALCIBIADE – Que vient donc faire ici ce mot du poète ? À moi, il me paraît n'avoir aucun rapport avec la question traitée.

c SOCRATE – Bien au contraire, il entretient un rapport très étroit avec la question traitée. En fait, mon cher, le poète s'exprime en termes voilés, comme le font presque tous les autres poètes. C'est que, par nature, la poésie, dans son ensemble, s'exprime en termes voilés, et il n'est pas donné à n'importe qui d'en saisir le sens. En outre, lorsque, à cette tendance naturelle, vient s'ajouter le fait que lorsque la poésie s'empare d'un homme jaloux, qui ne souhaite pas divulguer son savoir, mais qui cherche plutôt à nous le cacher le plus possible, il devient extrêmement difficile de comprendre ce que veut dire tel ou tel poète. Homère, le plus divin et le plus talentueux des poètes, n'ignorait sans doute pas qu'il est impossible de savoir mal, lui qui dit que même si Margitès savait beaucoup de choses, il savait mal tout ce qu'il savait. En fait, il s'exprimait en termes voilés, je suppose, en

d

---

1. Le personnage en question est Margitès, dont le nom est le titre d'un poème tragi-comique attribué à Homère et dont il ne reste que quelques rares fragments (M.L. West, *Iambi et elegi graeci*, Homère, fr. 3).

usant de l'adverbe « mal » pour l'adjectif « mauvais », et « il savait » pour « savoir »<sup>1</sup>. Cela donne un vers qui ne respecte pas la métrique, mais qui veut dire ceci : il savait beaucoup de choses, mais pour lui c'était une mauvaise chose que de savoir tout cela. Et de toute évidence, s'il est vrai que c'était une mauvaise chose pour lui que de savoir beaucoup de choses, il se trouvait être, si du moins nous devons ajouter foi à ce que nous venons de dire, un homme de piètre valeur.

ALCIBIADE – En vérité, c'est là mon opinion, Socrate, et si je n'accordais pas crédit à ce que nous venons de dire, je vois difficilement à quels discours je pourrais souscrire. e

SOCRATE – Tu as raison d'y souscrire.

ALCIBIADE – Je le répète, j'y souscris.

SOCRATE – Allons-y, par Zeus ! Tu n'es pas en effet sans remarquer l'importance de la difficulté, et en quoi elle consiste, et tu me sembles, toi aussi, en être responsable. En tout cas, tu ne cesses d'aller d'un côté et de l'autre ; l'opinion que tu soutenais avec le plus de vigueur, tu la rejettes et tu en changes. Eh bien, à supposer que le dieu auprès duquel tu te rends maintenant vienne à t'apparaître 148a et te demande, avant que tu lui aies adressé la moindre prière, s'il te suffisait que t'advînt l'une des choses dont il était question au début, ou s'il devait te permettre de lui adresser toi-même des prières, que jugerais-tu de plus opportun : accepter ce qu'il te donnerait ou voir exaucer tes prières ?

ALCIBIADE – Par les dieux, Socrate, je ne sais que répondre à cette question. Voilà bien une question qui importe et qui, en vérité, mérite qu'on y prête attention, pour éviter de demander à son insu des maux, en pensant que ce sont des biens, puis, peu de temps après, de chanter une palinodie, comme tu viens de le reconnaître, en rétractant ainsi notre prière précédente. b

SOCRATE – N'en savait-il pas plus que nous, le poète que nous avons cité au début de l'entretien<sup>2</sup>, lui qui demandait d'éloigner les maux, même si on les demandait dans une prière ?

ALCIBIADE – Il me semble bien.

SOCRATE – À vrai dire, Alcibiade, que ce soit pour rivaliser avec ce poète ou par expérience personnelle, les Lacédémoniens adoptent dans leurs prières, privées ou publiques, une attitude analogue. Ils invitent les dieux à adjoindre, aux biens qu'ils leur accordent, ce qui est convenable, et personne ne les entendrait jamais demander plus dans leurs prières. Et il est évident que, jusqu'ici, ils ne sont pas moins favorisés que d'autres pour ce qui est de ce qu'ils demandent dans leurs prières. Et s'il leur arrive de ne pas être favorisés en tout, ce n'est pas à cause de leur prière, mais parce qu'il dépend des dieux, j'imagine, d'accorder aussi bien ce qu'on demande dans une prière que son contraire. Mais je souhaite te raconter une autre histoire, qui un jour d

1. Il faut comprendre que « il les savait toutes mal » signifie « c'est en tout un mauvais savoir » ; en d'autres termes, ce n'est pas vraiment un savoir.

2. Voir *supra*, 143a.

m'a été racontée par de très vieilles personnes. À l'occasion d'un différend survenu entre les Athéniens et les Lacédémoniens, notre cité se mit à subir des revers dans chaque bataille sur terre et sur mer, et elle n'arrivait pas à prendre le dessus. Alors, les Athéniens, irrités par la tournure des événements, et ne sachant quel moyen trouver pour détourner les calamités qui s'abattaient alors sur eux, jugèrent, après avoir délibéré, que le meilleur parti était d'envoyer quelqu'un interroger Ammon<sup>1</sup>. Ils posèrent au dieu la question suivante : pourquoi les dieux accordaient-ils la victoire aux Lacédémoniens plutôt qu'à eux. Nous autres, disaient-ils, sommes, entre tous les Grecs, ceux qui offrons aux dieux les sacrifices les plus nombreux et les plus imposants, ceux qui comme personne d'autres décorons leurs temples d'offrandes votives, nous qui organisons pour les dieux chaque année les processions les plus somptueuses et les plus solennelles, et qui pour eux dépensons autant d'argent que tous les Grecs réunis. Les Lacédémoniens, eux, ajoutaient-ils, n'ont pas le souci de tout cela, et ils sont si parcimonieux à l'égard des dieux que régulièrement ils leur sacrifient des victimes en mauvais état et, pour tout le reste, ils sont beaucoup moins généreux que nous, bien que leur cité ne possède pas moins de richesses que la nôtre. Quand donc l'envoyé eut ainsi parlé et demandé ce qu'il fallait faire pour détourner les calamités qui s'abattaient alors sur les Athéniens, l'interprète fit venir l'envoyé et fit pour toute réponse, car il est clair que le dieu ne voulait pas en dire plus : « Voici ce qu'Ammon répond aux Athéniens. Les propos respectueux des Lacédémoniens lui agréent davantage que tous les sacrifices des Grecs. » Ce fut tout, il ne dit rien de plus. Par « propos respectueux », le dieu, semble-t-il, veut parler de la façon de prier des Lacédémoniens. Les autres Grecs, en effet, les uns en offrant des bœufs aux cornes dorées, les autres en consacrant aux dieux des offrandes votives, demandent dans leurs prières tout ce qui leur passe par la tête, bien ou mal. Et les dieux, prêtant l'oreille à leurs propos blasphématoires, n'agrément ni ces processions ni ces sacrifices somptueux. Au contraire, il faut, à mon avis, prêter une grande attention et donner beaucoup de soin à ce qu'il convient de dire et de ne pas dire.

Et tu trouveras chez Homère des exemples similaires. Les Troyens, raconte en effet le poète, en établissant leur camp

Sacrifiaient aux immortels de parfaites hécatombes,

et l'odeur des victimes s'élevait de la plaine, portée par les vents vers le ciel, odeur

suave, mais au festin les dieux ne prirent pas part.

Ils refusèrent, tant ils abominaient la ville sainte d'Ilios

Et Priam et le peuple de Priam à la vibrante lance<sup>2</sup>.

Dès lors, leur sacrifice était inutile et leur offrandes vaines, puisqu'ils déplaisaient aux dieux. Je ne crois pas en effet qu'il soit dans la nature des dieux de se laisser séduire par des présents, comme le ferait un méchant prêteur à gages. Bien

1. Ammon, divinité égyptienne que les Grecs identifiaient à Zeus ; son oracle situé dans le désert de Libye à Siwah était célèbre.

2. *Iliade* VIII, 548-552.

plutôt nous aussi, Athéniens, c'est un langage imbécile que nous tenons en nous estimant supérieurs en ce domaine aux Lacédémoniens. Ce serait en effet une chose terrible si, pour juger de la piété et de la justice de quelqu'un, le regard des dieux se portait sur les offrandes et les sacrifices que nous leur faisons, plutôt que sur notre âme. Oui, j'imagine, c'est bien vers l'âme que va leur regard, beaucoup plus que vers les processions et les sacrifices somptueux qu'un particulier ou une cité peut offrir chaque année, et dont la multitude des fautes commises contre les dieux et contre les hommes n'empêche pas la célébration. Mais eux, étant donné qu'ils sont incorruptibles, n'ont que mépris pour tout cela, comme le déclarent le dieu et l'interprète des dieux. Ce qui du moins est sûr, c'est que, chez les dieux et chez les hommes qui sont des gens réfléchis, la justice et la réflexion ont toutes les chances d'être honorées par-dessus tout. Or, les gens réfléchis et justes ne sont autres que ceux qui savent ce qu'il faut faire et dire en présence des dieux et des hommes. Je voudrais te demander quelle est ta position là-dessus.

150a

b

ALCIBIADE – Mais, Socrate, elle n'est pas différente de la tienne et de celle du dieu. Il ne serait pas convenable de ne pas apporter mon suffrage au dieu.

SOCRATE – Mais, dis-moi, ne te souviens-tu pas d'avoir dit le grand embarras dans lequel tu te trouvais à l'idée de demander, à ton insu, dans ta prière, des maux que tu aurais pris pour des biens ?

c

ALCIBIADE – Je m'en souviens.

SOCRATE – Tu vois donc à quel point il est dangereux d'aller prier le dieu, car il est à craindre que, t'entendant proférer des propos blasphématoires, il ne repousse le sacrifice que tu vas lui offrir ; et tu risques même d'attirer sur toi tout autre chose. À mon avis, tu ferais mieux de rester tranquille. Car l'« exaltation de ton âme » – c'est là le plus beau des noms qui puisse désigner le manque de réflexion – t'empêchera, j'imagine, d'avoir recours à la prière des Lacédémoniens. Il te faut donc attendre que quelqu'un t'enseigne quelle disposition il convient d'adopter à l'égard des dieux et des hommes.

d

ALCIBIADE – Mais quand donc, Socrate, ce moment se présentera-t-il, et qui m'enseignera cela ? Rien ne me serait plus agréable que de savoir qui est cet homme.

SOCRATE – C'est celui qui se soucie de toi<sup>1</sup>. Mais à mon avis, de même qu'Athéna, comme le raconte Homère, dissipa le brouillard qui troublait la vue de Diomède

pour qu'il pût distinguer si c'était un dieu ou un homme<sup>2</sup>,

e

de même, il faut en un premier temps dissiper le brouillard qui à présent enveloppe ton âme, puis te préparer sur l'heure et dès maintenant à recevoir ce qui

1. Il s'agit de Socrate. Comparer avec la fin du premier *Alcibiade*.

2. *Iliade* V, 127.

te permettra de distinguer le bien du mal. Car, pour le moment, tu ne peux y parvenir.

ALCIBIADE – Que cet homme dissipe ce brouillard qui m’empêche de voir, ou quoi que ce soit d’autre ! En ce qui me concerne, je suis prêt à ne me dérober à aucune de ses prescriptions, quel que soit cet homme, pourvu que je devienne meilleur.

151a

SOCRATE – Du reste, il est de son côté remarquablement bien disposé à ton égard.

ALCIBIADE – Eh bien, le mieux, à mon avis, est de remettre le sacrifice aussi à plus tard.

SOCRATE – Oui, ton conseil est juste. Il est trop dangereux de courir un risque aussi grand.

ALCIBIADE – Comment faire autrement, Socrate ? Ce qui est sûr, c’est que cette couronne, c’est à toi que je vais l’offrir, puisque que tu m’as sagement conseillé. Quant aux dieux, nous leur offrirons aussi des couronnes et tout ce qu’il est convenu de leur donner, mais plus tard, quand j’estimerai que ce jour est arrivé, et ce ne sera pas dans bien longtemps si les dieux le souhaitent.

b

SOCRATE – Eh bien, j’accepte cette couronne et je me réjouis en me voyant recevoir de toi d’autres présents. Tout de même le Créon d’Euripide s’écriait, à la vue de Tirésias le front ceint d’une couronne, en apprenant que le devin avait reçu ce cadeau de ses ennemis qui le remerciaient ainsi de son talent :

Je prends comme un présage ta couronne victorieuse

Car la tempête nous assaille, tu ne l’ignores pas<sup>1</sup>,

de même cette marque d’honneur dont tu me gratifies, je la considère comme un présage. Il me semble que la tempête qui m’assaille n’est pas moins forte que celle qui s’abat sur Créon, et je voudrais devenir le glorieux vainqueur de tes amants.

c

---

1. Euripide, *Les Phéniciennes*, 863.



## ALCYON

*Socrate raconte à Chéréphon, celui de ses disciples qui alla consulter l'Oracle à Delphes, le mythe d'Alcyon, cette femme inconsolable à la suite de la mort de son mari, que les dieux ont changée en oiseau au chant plaintif, qui, lorsqu'il fait son nid, annonce la fin du mauvais temps et une période de calme. C'est l'occasion pour Socrate de rappeler la toute-puissance divine qui administre notre monde au cours changeant, un thème traditionnel très en vogue chez les stoïciens, notamment.*

*L'Alcyon ne se retrouve pas dans tous les manuscrits de Platon. Au III<sup>e</sup> siècle de notre ère déjà, Diogène Laërce le considère comme un dialogue inauthentique, en précisant que certains l'attribuent, d'après Favorinus (II<sup>e</sup> siècle de notre ère), à Léon de Byzance, un membre de l'ancienne Académie. Voilà pourquoi il ne fut pas retenu par Henri Estienne dans son édition de 1578. Le style « asianique », très soigné, de ce petit écrit naturel et attachant, le fait désormais attribuer à Lucien, orateur et auteur du III<sup>e</sup> siècle de notre ère.*

## ALCYON

### ou De la métamorphose

1 CHÉRÉPHON – Quel est, Socrate, ce chant qui a frappé nos oreilles ? Il vient de là-bas, de ces rivages et de ce promontoire. Comme il est doux à nos oreilles ! Quel peut bien être l'animal qui le module ? Car les animaux qui vivent dans l'eau sont silencieux.

SOCRATE – C'est un oiseau de mer, Chéréphon, un oiseau appelé « alcyon », au chant plaintif et gémissant, sur lequel les anciens nous ont transmis ce mythe. On prétend que c'était autrefois une femme, fille d'Éole, le fils d'Hellen, qui tourmentée par l'amour pleurait la mort de son époux, Céyx de Trachis, le fils d'Héosphore, l'étoile du matin, la beauté du fils égalant celle de son père. Par une décision divine, cette femme fut par la suite pourvue d'ailes et changée en un oiseau qui volette le long des rivages de la mer à la recherche de son mari, car elle a fait le tour de la terre sans avoir pu le découvrir.

2 CHÉRÉPHON – Tu veux parler de l'alcyon ? Jamais jusqu'à présent je n'avais entendu son chant, et c'est vraiment un chant étrange qui a frappé mes oreilles. Oui, cet oiseau fait entendre un chant vraiment plaintif. De quelle taille est-il, Socrate ?

SOCRATE – Il n'est pas grand, mais grande est la faveur qu'il a reçue des dieux en récompense de son amour pour son mari. Car lorsque les alcyons font leur nid, le monde connaît des jours qualifiés d'« alcyoniques » qui, au cœur de l'hiver, se distinguent par leur douceur ; et c'est bien le cas aujourd'hui. Ne vois-tu pas comme le ciel au-dessus de nos têtes est clair, comme la mer est partout unie et aussi calme qu'un miroir comme on dit ?

CHÉRÉPHON – C'est vrai. Aujourd'hui semble bien être un jour « alcyonique », tout comme hier également. Mais, par les dieux, Socrate, quel crédit accorder à ces mythes qui racontent qu'un jour des femmes furent transformées en oiseaux, et des oiseaux en femmes ? Ce genre d'événement me semble totalement impossible.

3 SOCRATE – Mon cher Chéréphon, il semble que, pour distinguer entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, nous ayons une vue bien faible, car il est certain que nous apprécions la chose par le moyen de nos capacités humaines qui ont de la difficulté à connaître, et qui sont peu fiables et à courte vue. Ainsi beaucoup de choses faciles nous semblent difficiles, beaucoup de choses praticables, impraticables, la plupart du temps par faute d'expérience, ou en raison de la tournure enfantine de notre esprit. Car en réalité tout homme, si vieux soit-il, donne l'impression de n'être qu'un enfant, parce que la durée de notre vie est extrêmement courte et pas plus longue que celle d'un nouveau-né si on la

compare à l'éternité. Comment donc, mon bon, des gens qui ne connaissent pas les capacités qui sont celles des dieux, des divinités et de la nature dans son ensemble seraient-ils en mesure de dire si ce genre d'événement est possible ou non ? Tu as vu, Chéréphon, la violence de la tempête qui s'est déchaînée avant-hier, n'est-ce pas ? En voyant ces éclairs, en entendant ces grondements de tonnerre et en luttant contre ces vents d'une force extrême, quelqu'un aurait pu prendre peur, en supposant que toute la terre habitée allait être détruite.

Mais, peu de temps après, une étonnante sérénité s'est établie, qui dure encore aujourd'hui. Eh bien, quelle est, à tes yeux, la tâche la plus importante et la plus difficile : changer la violence déchaînée par cette tempête en cette sérénité et ramener le calme dans le monde entier, ou transformer une femme en oiseau ? Prenons par exemple les petits enfants de chez nous qui savent faire du modelage ; travaillant l'argile ou la cire, ils ne rencontrent aucune difficulté à lui donner toutes sortes de formes, toujours à partir de la même masse ; or pour la divinité qui possède des capacités incomparablement plus grandes que les nôtres, toutes les interventions de ce genre sont sans doute plus faciles et toutes simples, car de combien, penses-tu, la dimension du ciel tout entier dépasse-t-elle la tienne ?

CHÉRÉPHON – Y a-t-il un homme, Socrate, qui serait en mesure de concevoir et d'exprimer ce que pourrait être ce rapport ? Il n'est même pas possible d'en parler.

SOCRATE – Ne voyons-nous donc pas, en comparant les êtres humains entre eux, qu'il y a d'énormes différences entre les capacités des uns et les carences des autres ? Lorsque l'on compare des hommes dans la force de l'âge et des bébés, nés il y a cinq ou dix jours, on note une énorme différence entre les capacités des uns et les carences des autres dans presque tous les domaines de la vie, qu'il s'agisse de tout ce que permettent les techniques dans leur énorme diversité ou de tout ce que peuvent faire le corps et l'âme. Rien de cela, je viens de le dire, ne saurait venir à l'esprit de tout petits enfants.

La vigueur d'un seul homme adulte est incomparablement plus grande que celle de ces tout petits enfants, de sorte qu'un seul homme pourrait venir facilement à bout de milliers de ces tout petits enfants, car, qu'au début de sa vie l'homme soit totalement démuné et incapable de rien faire, c'est là une donnée conforme à la nature. Si donc, à ce qu'il semble, il y a une telle différence entre un homme et un autre, comment pouvons-nous évaluer la différence qui existe entre le ciel dans son ensemble et nos capacités si on s'en réfère à ceux qui sont capables de considérer la question ? L'opinion partagée par la plupart des gens, c'est que, selon toute vraisemblance, autant le monde l'emporte en grandeur sur la taille de Socrate ou de Chéréphon, autant sa puissance, sa sagesse et sa pensée doivent en proportion surpasser notre condition.

Pour toi, pour moi et pour bien d'autres personnes comme nous, beaucoup de choses sont impossibles, alors qu'elles paraissent faciles à d'autres. Jouer de l'*aulos* pour ceux qui n'ont pas appris à le faire, lire et écrire pour ceux qui ne

savent ni lire ni écrire, est en effet, pour ceux qui ne savent pas encore le faire, chose plus impossible encore que de changer des femmes en oiseaux ou des oiseaux en femmes. La nature va jusqu'à implanter dans un morceau de cire un organisme sans patte ni aile ; elle lui donne des pattes et des ailes, le fait briller de multiples couleurs variées et magnifiques, et produit ainsi une abeille qui sait fabriquer un miel divin ; et, d'œufs silencieux et inanimés, elle fait sortir mille espèces d'animaux ailés, terrestres et aquatiques, en faisant intervenir, selon les théories de certains, les forces divines du grand éther.

8 Si la puissance des immortels est si grande, comment nous, mortels et si chétifs, qui sommes à ce point incapables de discerner les grandes choses aussi bien que les plus petites, et qui restons perplexes devant la plupart des choses qui nous arrivent, comment, dis-je, pourrions-nous tenir sur les alcyons et sur les rossignols des propos qui vaillent ? Aussi, ces mythes célèbres que nous ont transmis nos pères pour expliquer ton chant plaintif, alcyon, les transmettrai-je fidèlement à mes enfants, et ton pieux amour pour ton mari j'en ferai souvent l'éloge à mes femmes, Xanthippe et Myrto ; je leur rappellerai entre autres choses la faveur que t'ont accordée les dieux. Et toi, Chéréphon, n'en feras-tu pas autant ?

CHÉRÉPHON – C'est ce qu'il convient de faire, Socrate, et ce que tu viens de dire contient une double exhortation sur les liens qui doivent unir les femmes à leurs maris.

SOCRATE – Eh bien, disons au revoir à l'alcyon ; il est temps de quitter Phalère pour regagner Athènes.

CHÉRÉPHON – D'accord, allons-y.

## APOLOGIE DE SOCRATE

*Un jour de 399, sans doute en mai, se produisit à Athènes un événement de peu d'importance au regard de l'histoire mais qui fut élevé au rang de « mythe fondateur » de la philosophie par Platon et ceux qui le suivirent. Un individu sans fortune ni pouvoir politique, Socrate, fut condamné à mort au terme d'un procès public, témoignant ainsi de sa conviction : seule la « philosophie » fait que la vie d'un être humain vaut d'être vécue.*

*À la suite du dépôt d'une plainte par Méléto, Anytos et Lycon, Socrate doit affronter un procès dont le déroulement est décrit dans l'Apologie. Accusé de ne pas reconnaître l'existence des dieux traditionnels, de promouvoir de nouvelles divinités et de corrompre la jeunesse, Socrate doit d'abord répondre à ces accusations : son activité réfutatrice est destinée à comprendre la réponse faite à Chéréphon par l'Oracle de Delphes qui avait répondu qu'il n'y avait personne qui fût plus savant que Socrate ; quant au mode de vie qu'il a choisi, il est tout entier au service de la divinité, et son influence sur les jeunes est salutaire. À la suite de cette défense, Socrate est reconnu coupable par une courte majorité de juges ; il doit alors, suivant le type de procès, proposer une peine. Mais au lieu de proposer de s'acquitter d'une amende comme peine de substitution, il indispose ses juges en faisant valoir que, au lieu d'être puni, il devrait être récompensé. C'est alors qu'un second vote des juges le condamne à mort à une majorité plus forte. Et l'Apologie s'achève par une conversation informelle, où Socrate explique à ceux qui l'ont condamné que son exemple sera suivi par beaucoup d'autres, et à ceux qui ont voté son acquittement que la divinité ne s'est pas opposée à sa condamnation, si bien que sa mort annoncée ne peut être considérée comme une chose mauvaise.*

*En acceptant de mourir dans ces conditions, Socrate témoigne de façon radicale de ces convictions : l'âme, quel que soit le sens alors donné à ce terme, présente plus de valeur que le corps, et c'est à elle que doit aller en priorité le soin de l'homme. Il fallait que Socrate meure pour que vive la philosophie, si l'on en croit Platon dans l'Apologie.*

## APOLOGIE DE SOCRATE

### Genre éthique

17a Quel effet, Athéniens, ont produit sur vous mes accusateurs, je l'ignore. Toujours est-il que, moi personnellement, ils m'ont fait, ou peu s'en faut, oublier qui je suis, tant étaient persuasifs les propos qu'ils tenaient. Et pourtant, à bien parler, ils n'ont pratiquement rien dit de vrai. Mais, dans la multitude de faussetés qu'ils ont proférées, il en est une qui m'a étonné au plus haut point, c'est la recommandation qu'ils vous faisaient de bien prendre garde de ne pas vous laisser abuser par moi, en me présentant comme un redoutable discoureur. Car, pour  
b ne pas avoir à rougir de se voir sur l'heure réfutés par moi dans les faits, étant donné que je ne vais en aucune manière apparaître comme un redoutable discoureur, il faut, me semble-t-il, que ces gens soient vraiment incapables de rougir de rien, à moins qu'ils ne qualifient de redoutable discoureur celui qui dit la vérité. En effet, si c'est ce qu'ils veulent dire par là, sans doute leur accorderais-je pour ma part que je suis un orateur, mais pas à leur manière.

Ces gens-là n'ont donc, je le répète, rien dit de vrai ou presque, tandis que, de ma bouche, c'est la vérité, toute la vérité, que vous entendrez sortir. Non bien sûr, Athéniens, ce ne sont pas, par Zeus, des discours élégamment tournés, comme les leurs, ni même des discours qu'embellissent des expressions et des  
c termes choisis que vous allez entendre, mais des choses dites à l'improviste dans les termes qui me viendront à l'esprit. En effet, tout ce que j'ai à dire est conforme à la justice, j'en suis sûr. Que nul d'entre vous ne s'attende à ce que je parle autrement. Il serait par trop malséant, Athéniens, qu'un homme de mon âge montât à la tribune pour vous adresser des propos qu'il aurait modelés comme l'aurait fait un jeune homme.

Voici en vérité ce qu'en outre, Athéniens, je vous demande et ce que je vous prie de ne pas faire. Si vous m'entendez plaider ma cause en utilisant exactement le même type d'arguments que ceux auxquels j'ai habituellement recours sur la

place publique, que ce soit auprès des comptoirs des changeurs, où nombre d'entre vous m'ont prêté l'oreille, ou ailleurs, ne soyez pas étonnés et ne m'interrompez pas pour cela en faisant du tapage. Oui, c'est un fait ; aujourd'hui je comparais pour la première fois devant un tribunal, à l'âge de soixante-dix ans. Je suis donc tout bonnement étranger à la façon de s'exprimer en cet endroit. Si j'étais réellement un étranger, vous me pardonneriez assurément de parler dans le dialecte et avec les tournures qui m'auraient été inculqués ; aussi est-il tout à fait naturel que je vous demande aujourd'hui la permission – et cela me paraît, à moi en tout cas, une requête conforme à la justice – de me laisser m'exprimer à ma manière ; cette façon de s'exprimer sera ce qu'elle sera, plus ou moins bonne. La seule chose qu'il vous faut considérer et à laquelle vous devez prêter votre attention, c'est de déterminer si mes allégations sont justes ou non. Telle est en effet la vertu du juge, tandis que celle de l'orateur est de dire la vérité.

Cela étant, Athéniens, il est juste que je me défende, d'abord contre les premières accusations mensongères qui ont été portées contre moi et contre mes premiers accusateurs et, ensuite, contre les accusations qui ont été récemment portées contre moi et contre mes accusateurs récents.

C'est un fait que nombreux sont ceux qui ont, il y a bien des années déjà, lancé contre moi auprès de vous des accusations qui ne présentaient rien de vrai ; ces accusateurs-là, je les crains plus encore qu'Anytos et ses comparses, même si ces derniers sont redoutables eux aussi. Il n'en reste pas moins que mes premiers accusateurs sont encore plus redoutables, Athéniens, car, par l'influence qu'ils ont exercée sur plusieurs d'entre vous depuis que vous êtes enfants, ils vous ont convaincus en lançant contre moi l'accusation suivante, qui ne présente pas un soupçon de vérité : il existe un certain Socrate, un savant, un « penseur » qui s'intéresse aux choses qui se trouvent en l'air, qui mène des recherches sur tout ce qui se trouve sous la terre et qui de l'argument le plus faible fait l'argument le plus fort. C'est là, Athéniens, la rumeur qu'ils ont accréditée, et voilà des accusateurs que j'ai à craindre. En effet, ceux qui leur prêtent l'oreille estiment que les gens qui s'adonnent aux recherches qui viennent d'être mentionnées ne reconnaissent pas les dieux ; il faut ajouter que ces accusateurs sont nombreux, qu'ils m'accusent depuis longtemps déjà, et que, de plus, ils s'adressaient à vous à cet âge où vous étiez les plus crédules – certains d'entre vous étaient des enfants ou des adolescents –, et que tout simplement ils accusaient un absent que personne ne défendait. Mais, le plus déconcertant de tout, c'est qu'on ne peut même pas connaître les noms de ces accusateurs ou les citer, à l'exception d'un seul, qui se trouve être un faiseur de comédies<sup>1</sup>. Mais tous ceux qui, poussés par la jalousie, ont eu recours à la calomnie pour vous convaincre, et tous ceux qui, une fois convaincus, en ont convaincu d'autres, ce sont tous ces gens-là qui m'embarassent le plus. Impossible, en effet, de faire monter à cette tribune aucun d'entre

1. Allusion à Aristophane, dont la comédie *Les Nuées* fut représentée pour la première fois en 423.

e eux ni de le réfuter. Mais, pour me défendre, je me trouve tout bonnement contraint de me battre contre des ombres et de me lancer dans une réfutation sans personne pour me répondre. Il vous faut donc admettre, vous aussi, que, comme je viens de le dire, mes accusateurs se répartissent en deux groupes : les uns qui ont récemment déposé plainte et les autres que je viens d'évoquer et dont les accusations sont anciennes ; et comprenez qu'il me faut d'abord répondre à ces derniers. Car ce sont eux que vous avez entendus en premier et sur une période de temps beaucoup plus longue que ceux qui les ont suivis.

19a Eh bien, il faut bien, Athéniens, que je me défende et que je tente de détruire en vous la calomnie qui y est enracinée depuis longtemps ; et je n'ai pour ce faire que si peu de temps ! Sans doute, préférerais-je y parvenir, à condition que cela valût mieux pour vous comme pour moi, et me défendre avec succès. Mais j'estime que c'est une entreprise difficile, et je ne me dissimule absolument pas l'importance de la difficulté. N'importe, qu'il en aille comme cela plaira à la divinité, mon devoir est d'obéir à la loi et de présenter ma défense.

b Remontons au point de départ, et examinons de quelle accusation est issue la calomnie dont j'ai été l'objet et dont Mélétos s'est précisément autorisé pour m'intenter la présente action judiciaire. Eh bien, en quoi exactement consistaient les calomnies que répandaient mes calomniateurs ? Il faut donc faire comme si une accusation était effectivement déposée et lire le texte de l'accusation qu'ils porteraient sur la foi d'un serment : « Socrate est coupable de mener des recherches inconvenantes sur ce qui se passe sous la terre et dans le ciel, de faire de l'argument le plus faible l'argument le plus fort et d'enseigner à d'autres à en faire autant. » Tel est à peu près l'acte d'accusation.

c Dans la comédie d'Aristophane, vous avez vu de vos yeux vu la scène suivante : un Socrate qui se balançait, en prétendant qu'il se déplaçait dans les airs et en débitant plein d'autres bêtises concernant des sujets sur lesquels je ne suis un expert ni peu ni prou<sup>1</sup>. En disant cela, je n'ai pas l'intention de dénigrer ce genre de savoir, à supposer que l'on trouve quelqu'un de savant en de telles matières ; puissé-je n'avoir pas à me disculper en plus de plaintes en ce sens déposées par Mélétos ! Mais, en vérité, Athéniens, ce sont là des sujets dont je n'ai rien à faire, et c'est au témoignage personnel de la plupart d'entre vous que j'en appelle. Oui, je vous demande de tirer entre vous cette affaire au clair, vous tous qui une fois ou l'autre m'avez entendu discourir ; et parmi vous ils sont nombreux ceux-là. Demandez-vous les uns aux autres si jamais peu ou prou l'un d'entre vous m'a entendu discourir sur de tels sujets ; cela vous permettra de vous rendre compte que tout ce que peuvent raconter la plupart des gens sur moi est du même acabit.

e Non, évidemment, aucun de ces griefs ne tient, et si quelqu'un vous dit que je fais profession de transmettre aux gens un enseignement en exigeant de l'argent, cela non plus n'est pas vrai. J'admets pourtant que c'est une belle chose que d'être

1. Voir *Les Nuées*, 218 sq.



en mesure de transmettre aux gens un enseignement, comme le font Gorgias de Léontinoi, Prodicos de Céos et Hippias d'Élis. Oui, citoyens, chacun de ces personnages est capable, en se rendant dans chacune de vos cités, de persuader les jeunes gens, qui, sans rien payer, peuvent fréquenter celui de leurs concitoyens qu'ils désirent, de délaissier ces fréquentations pour les fréquenter, eux, en leur donnant de l'argent et en leur témoignant en plus de la reconnaissance. À ce propos, il en est un autre encore, un citoyen de Paros, un savant dont j'ai appris qu'il était ici en visite. En effet, un jour que je m'étais rendu chez un homme qui à lui seul a versé aux sophistes plus d'argent que tous les autres ensemble, chez Callias le fils d'Hipponicos, je lui posai la question suivante – il faut savoir en effet qu'il a deux fils.

20a

SOCRATE – Callias, demandai-je donc, si tes deux fils se trouvaient être deux poulains ou deux veaux, nous saurions fort bien qui devrait s'en charger et qui devrait recevoir un salaire pour en faire des êtres accomplis afin d'assurer l'excellence qui leur convient ; ce serait un éleveur de chevaux ou de bestiaux. Mais, puisqu'il s'agit de deux êtres humains, qui as-tu dessein de prendre pour s'en charger ? Qui possède le savoir permettant d'atteindre à l'excellence qui convient à l'homme et au citoyen ? Puisque tu as des fils, je suppose que tu t'es bien posé la question. Un tel homme, demandai-je, existe-t-il oui ou non ?

b

CALLIAS – Oui, bien sûr qu'il existe.

SOCRATE – Qui est-ce, repartis-je, d'où est-il et combien prend-il pour enseigner ?

CALLIAS – Socrate, répondit-il, c'est Événos de Paros, et il prend cinq mines.

Et moi de considérer qu'Événos était vraiment un homme heureux, à supposer qu'il possédât réellement cet art et qu'il pût l'enseigner à des conditions si mesurées. Pour ma part, en tout cas, je me glorifierais et je ferais le difficile, si je possédais un tel savoir. Mais c'est un fait, Athéniens, ce savoir je ne le possède pas.

c

Pourtant l'un d'entre vous pourrait me rétorquer : « Mais enfin, Socrate, de quoi t'occupes-tu ? D'où viennent les calomnies dont tu es victime ? Car, après tout, si tu ne faisais rien qui sorte de l'ordinaire, on n'aurait pas fait courir tant de bruits sur ton compte ; on n'aurait pas tant parlé de toi, si tu ne faisais rien qui soit différent de ce que font la plupart des gens. Dis-nous donc ce qu'il en est, pour éviter que nous ne nous forgions à la légère une opinion sur ton compte. »

d

Question légitime que celle-là, j'en conviens ; aussi vais-je tenter d'y répondre en vous faisant voir ce qui a bien pu faire que j'aie reçu ce nom de « savant » et que je sois en butte à cette calomnie. Écoutez donc. Peut-être vais-je, il est vrai, donner à certains l'impression que je plaisante. Il faut bien vous mettre cela dans la tête, pourtant : ce que je vais vous dire, c'est toute la vérité.

En effet, Athéniens, c'est tout simplement parce que je suis censé posséder un savoir que j'ai reçu ce nom. De quelle sorte de savoir peut-il bien s'agir ? De

- e celui précisément, je suppose, qui se rapporte à l'être humain. Car, en vérité, il y a des chances que je sois un savant en ce domaine. En revanche, il est fort possible que ceux que je viens d'évoquer soient des savants qui possèdent un savoir d'un rang plus élevé que celui qui se rapporte à l'être humain ; autrement je ne sais que dire. Car c'est un fait que, moi, je ne possède point ce savoir ; quiconque prétend le contraire profère un mensonge et cherche à me calomnier. Et n'allez pas, Athéniens, m'interrompre par vos cris, même si je vais vous paraître tenir des propos présomptueux, car même « s'ils ne sont pas de moi les propos que je vais tenir<sup>1</sup> », ce sont les propos de quelqu'un que vous estimez digne de foi que je vais évoquer. En effet, pour ce qui est de mon savoir – de son existence et de sa nature –, je produirai devant vous comme témoin le dieu de Delphes<sup>2</sup>.
- 21a Vous connaissez sûrement Chéréphon, je suppose. Ce fut pour moi un ami d'enfance et pour vous un ami du peuple ; aussi dut-il, il n'y a pas si longtemps, partir en exil et en revint-il avec vous. Vous savez bien aussi quelle sorte d'individu était Chéréphon, quelle impétuosité il mettait dans tout ce qu'il entreprenait. En particulier, un jour qu'il s'était rendu à Delphes, il osa consulter l'oracle pour lui demander – et n'allez pas, je le répète, m'interrompre par vos cris, citoyens – si, en fait, il pouvait exister quelqu'un de plus savant que moi. Or la Pythie répondit qu'il n'y avait personne de plus savant. Et sur ce point, c'est son frère qui portera témoignage devant vous, puisque Chéréphon est mort.
- b Considérez à présent pourquoi je vous parle de cela. C'est que je me propose de vous apprendre quelle est l'origine de la calomnie dont je fais l'objet. En effet, lorsque je fus informé de cette réponse, je me fis à moi-même cette réflexion : « Que peut bien vouloir dire la réponse du dieu, et quel en est le sens caché ? Car j'ai bien conscience, moi, de n'être savant ni peu ni prou. Que veut donc dire le dieu, quand il affirme que je suis le plus savant ? En tout cas, il ne peut mentir, car cela ne lui est pas permis. » Longtemps, je me demandai ce que le dieu pouvait bien vouloir dire. Enfin, non sans avoir eu beaucoup de peine à y parvenir, je décidai de m'en enquérir en procédant à peu près de cette manière.
- c J'allai trouver un de ceux qui passent pour être des savants, en pensant que là, plus que partout, je pourrais réfuter la réponse oraculaire et faire savoir ceci à l'oracle : « Cet individu-là est plus savant que moi, alors que toi tu as déclaré que c'est moi qui l'étais. » Je procédai à un examen approfondi de mon homme – point n'est besoin en effet de divulguer son nom, mais qu'il suffise de dire que c'était un de nos hommes politiques –, et de l'examen auquel je le soumis, de la conversation que j'eus avec lui, l'impression que je retirai, Athéniens, fut à peu près la suivante : cet homme, me sembla-t-il, passait aux yeux de beaucoup de gens et surtout à ses propres yeux pour quelqu'un qui savait quelque chose, mais ce n'était pas le cas. Ce qui m'amena à tenter de lui démontrer qu'il s'imaginait

---

1. Voir *Banquet* 177a.

2. Il s'agit d'Apollon.

savoir quelque chose, alors que ce n'était pas le cas. Et le résultat fut que je m'attirai son inimitié et celle de plusieurs des gens qui assistaient à la scène. En repartant, je me disais donc en moi-même : « Je suis plus savant que cet homme-là. En effet, il est à craindre que nous ne sachions ni l'un ni l'autre rien qui vaille la peine, mais, tandis que, lui, il s'imagine qu'il sait quelque chose alors qu'il ne sait rien, moi qui effectivement ne sais rien, je ne vais pas m'imaginer que je sais quelque chose. En tout cas, j'ai l'impression d'être plus savant que lui du moins en ceci qui représente peu de chose : je ne m'imagine même pas savoir ce que je ne sais pas. » Puis j'allai en trouver un autre, l'un de ceux qui avaient la réputation d'être encore plus savants que le précédent, et mon impression fut la même. Nouvelle occasion pour m'attirer l'inimitié de cet homme et celle de beaucoup d'autres.

Après cela, je continuai d'aller voir les hommes politiques les uns après les autres. Même si je me rendais bien compte, non sans chagrin ni crainte, que je me faisais des ennemis, je me croyais malgré tout obligé de mettre au-dessus de tout l'affaire dans laquelle m'avait impliqué le dieu. Il me fallait donc aller, en quête du sens de l'oracle, trouver tous ceux qui prétendent savoir quelque chose. Et par le chien, Athéniens – car je dois vous dire la vérité –, mon impression, je l'avoue, fut à peu près celle-ci. Ceux qui avaient la réputation la meilleure m'apparurent, au cours de l'enquête que je menais à l'instigation du dieu, être, à peu d'exceptions près, les plus démunis, tandis que d'autres, qui passaient pour valoir moins, m'apparurent être des hommes mieux pourvus pour ce qui est du bon sens.

De toute évidence, il me faut vous décrire dans le détail l'errance qui fut la mienne, comme si j'étais en train de réaliser quelques travaux, pour me persuader que je ne pouvais réfuter la réponse de l'oracle. Après les hommes politiques, en effet, j'allai trouver les poètes, ceux qui composent des tragédies, des dithyrambes, et les autres, convaincu que cette fois j'allais me prendre moi-même en flagrant délit d'ignorance par rapport à eux. Emportant donc avec moi ceux de leurs poèmes qu'ils me paraissaient avoir le plus travaillés, je ne cessais de les interroger sur ce qu'ils voulaient dire, dans le but aussi d'apprendre quelque chose d'eux par la même occasion. Eh bien, citoyens, j'ai honte de vous dire la vérité ; pourtant il le faut. Il est de fait que pratiquement tous ceux qui étaient là à nous écouter, ou peu s'en faut, auraient pu parler de ces poèmes mieux que ceux qui les avaient composés. Cette fois encore, il ne me fallut donc pas longtemps pour faire au sujet des poètes la constatation suivante : ce n'est pas en vertu d'un savoir, qu'ils composent ce qu'ils composent, mais en vertu d'une disposition naturelle et d'une possession divine, à la manière de ceux qui font des prophéties et de ceux qui rendent des oracles ; ces gens-là aussi en effet disent beaucoup de choses admirables, mais ils ne savent rien des choses dont ils parlent. Il m'apparut que c'est dans un état analogue que se trouvaient aussi les poètes ; et, par la même occasion, je me rendis compte que, même s'ils se considéraient, du fait de leur talent, pour

d

e

22a

b

c

les plus savants des hommes dans les autres domaines aussi, ils ne l'étaient vraiment pas. Je les quittai donc, tirant de mon expérience la même conclusion, à savoir que j'avais sur eux le même avantage que sur les hommes politiques.

d À la fin donc j'allai trouver ceux qui travaillent de leurs mains. En effet, j'avais conscience de ne savoir pratiquement rien, mais j'étais convaincu de trouver en eux des hommes qui savaient quantité de belles choses. Sur ce point, je ne fus pas désappointé ; ils savaient effectivement des choses que je ne savais pas et, sous ce rapport, ils étaient plus savants que moi. Pourtant, Athéniens, ces bons artisans me parurent avoir le même défaut que les poètes : chacun, parce qu'il exerçait son art de façon admirable, s'imaginait en outre être particulièrement compétent aussi dans ce qu'il y a de plus important. Et cette prétention, me sembla-t-il, occultait ce savoir qui était le leur, si bien que, poussé par l'oracle, j'en vins à me e poser la question suivante : ne serait-il pas préférable que je sois comme je suis, n'ayant ni leur savoir ni leur ignorance, plutôt que d'être comme eux à la fois savant et ignorant ? Et, à moi-même comme à l'oracle, je répondis qu'il valait mieux être comme je suis.

23a C'est précisément cette enquête, Athéniens, qui m'a valu des inimitiés si nombreuses qui présentaient une virulence et une gravité d'une telle importance qu'elles ont suscité maintes calomnies et m'ont valu de me voir attribuer ce nom, celui de « savant ». Chaque fois, c'est la même chose : ceux qui assistent à la discussion s'imaginent en effet que je suis moi-même savant dans les matières où je mets mon interlocuteur à l'épreuve. Mais, citoyens, il y a bien des chances pour que le vrai savant ce soit le dieu et que, par cet oracle, il ait voulu dire la chose suivante : le savoir que possède l'homme présente peu de valeur, et peut-être même aucune. Et, s'il a parlé de ce Socrate qui est ici devant vous, c'est b probablement que, me prenant pour exemple, il a utilisé mon nom, comme pour dire : « Parmi vous, humains, celui-là est le plus savant qui, comme l'a fait Socrate, a reconnu que réellement il ne vaut rien face au savoir. » Or, en allant de-ci de-là, je poursuis ma recherche et, pour comprendre ce qu'a voulu dire le dieu, je cherche à découvrir si, parmi les gens d'Athènes et parmi les étrangers, il ne s'en trouve pas un qui soit savant. Et, chaque fois qu'il me paraît que ce n'est pas le cas, je prête main-forte au dieu en montrant que cet homme n'est pas savant. Et l'absence de loisir qui en résulte explique qu'il ne me reste pas de temps pour m'occuper sérieusement des affaires de la cité et des miennes ; aussi est-ce dans une extrême pauvreté que je vis, parce que je suis au service du dieu.

c Qui plus est, c'est spontanément que s'attachent à moi les jeunes gens qui ont le plus de loisirs et qui appartiennent aux familles les plus riches, pour le plaisir d'entendre les gens que je suis en train de réfuter, et c'est de leur propre chef que souvent ils se prennent à m'imiter et que, à leur tour, ils s'essaient à éprouver d'autres personnes. Inutile d'ajouter, j'imagine, qu'ils trouvent à foison des gens qui s'imaginent savoir quelque chose, mais qui ne savent que très peu de choses ou même rien. Il s'ensuit que c'est contre moi et non contre eux que se mettent en colère ceux que ces jeunes gens soumettent à réfutation, et qu'ils répandent la

rumeur qu'il y a un certain Socrate, un sale type, qui corrompt les jeunes gens. Leur demande-t-on ce que Socrate fait et ce qu'il enseigne, ils n'ont rien à répondre, ils sont dans l'embarras. Mais, pour ne pas avoir l'air d'être dans l'embarras, ils allèguent les griefs qu'ils ont sous la main contre tous ceux qui pratiquent la philosophie : « mener des recherches sur ce qui se passe dans le ciel et sous la terre », « ne pas reconnaître les dieux », « faire de l'argument le plus faible le plus fort ». La vérité – j'imagine, en effet, qu'ils ne consentiraient pas à l'admettre –, c'est qu'ils sont pris en flagrant délit de faire semblant de savoir, alors qu'ils ne savent rien. Or, comme sans aucun doute ils tiennent à leur réputation, comme ils sont agressifs et nombreux, et qu'ils parlent de moi sur un ton véhément et persuasif, ils vous ont depuis longtemps déjà rempli les oreilles de calomnies véhémentes. Et c'est en s'appuyant sur ces calomnies que Méléto, ainsi qu'Anytos et Lycon me sont tombés dessus, Méléto exprimant l'hostilité des poètes, Anytos celle des gens de métier, et Lycon celle des orateurs, c'est-à-dire celle des dirigeants politiques. Aussi serais-je étonné, comme je le disais en commençant, si je parvenais à détruire chez vous en un laps de temps aussi court une calomnie qui a pris tant d'ampleur. Voilà, Athéniens, toute la vérité ; et je vous la dis sans rien cacher ni peu ni prou, sans rien dissimuler non plus. Pourtant, je sais assez bien que c'est en disant la vérité que je me fais des ennemis, preuve que j'ai raison, que là réside la calomnie dont je suis victime et que les causes en sont celles-là. Et si vous vous interrogez maintenant ou plus tard sur ces causes, voilà ce que vous trouverez.

Eh bien, j'en ai assez dit pour me défendre auprès de vous contre les accusations portées contre moi par mes premiers accusateurs. C'est maintenant contre Méléto, ce bon citoyen et ce patriote, comme il se qualifie, et contre mes récents accusateurs que je vais tenter de me défendre. En effet il nous faut, voyez-vous, revenir en arrière et, faisant comme si ces accusations étaient distinctes des précédentes, formuler une nouvelle fois la plainte déposée sous serment réciproque. Elle se présente à peu près ainsi : « Socrate, dit-elle, est coupable de corrompre la jeunesse et de reconnaître non pas les dieux que la cité reconnaît, mais, au lieu de ceux-là, des divinités nouvelles. » Ainsi se présente la plainte, et cette plainte, nous allons l'examiner à fond, point par point.

Méléto prétend, vous le voyez bien, que je suis coupable de corrompre la jeunesse. Eh bien, moi, Athéniens, je prétends que Méléto est coupable de plaisanter avec des sujets sérieux, en intentant ainsi à des gens un procès à la légère et en faisant semblant de prendre au sérieux des affaires dont il ne s'est jamais soucié et de s'en inquiéter. Qu'il en aille bien ainsi, c'est ce que je vais tenter de vous faire voir.

SOCRATE – Viens ici Méléto, et réponds-moi. N'attaches-tu pas la plus grande importance à ce que les jeunes gens soient les meilleurs possible ?

MÉLÉTO – Assurément.

SOCRATE – Allons, dis maintenant aux jeunes gens qui sont là quel est celui qui peut les rendre meilleurs. Évidemment, tu dois le savoir, puisque tu t'en soucies.

Tu as, dis-tu, découvert celui qui les corrompt : c'est moi, que tu assignes devant ce tribunal et que tu accuses. Quant à celui qui les rend meilleurs, allons, dis-leur qui il est et indique-le-leur. Tu vois, Mélétos, tu n'ouvres pas la bouche et tu ne sais que répondre. Tu ne te rends pas compte que cela est déshonorant et que cela suffit à prouver ce que moi je prétends, à savoir que tu n'as nul souci de la chose ? Allons, mon cher, réponds : qui rend les jeunes gens meilleurs ?

MÉLÉTOS – Les lois.

e       SOCRATE – Mais ce n'est pas là ce que je cherche à savoir, mon cher. Je demande plutôt pour commencer quel est l'homme qui connaît au mieux les lois dont tu parles ?

MÉLÉTOS – Les gens que voici, Socrate, les juges.

SOCRATE – Que veux-tu dire par là, Mélétos ? Les gens que voici sont capables d'instruire les jeunes et de les rendre meilleurs ?

MÉLÉTOS – Ils le sont au plus haut point.

SOCRATE – Tous sans exception ou certains d'entre eux oui, et d'autres non ?

SOCRATE – Tous.

25a       SOCRATE – Voilà, par Héra, une bien bonne nouvelle que d'apprendre qu'il y a une telle abondance de gens qui œuvrent pour notre bien ! Et alors, les gens qui nous écoutent rendent-ils les jeunes gens meilleurs, oui ou non ?

MÉLÉTOS – Oui, eux aussi.

SOCRATE – Et qu'en est-il des membres du Conseil ?

MÉLÉTOS – Les membres du Conseil aussi.

SOCRATE – Mais, s'il en est bien ainsi, Mélétos, faut-il craindre que ceux qui constituent l'Assemblée du peuple, les membres de l'Assemblée, corrompent les jeunes gens ? ou bien eux aussi, dans leur ensemble, les rendent-ils meilleurs ?

MÉLÉTOS – Eux aussi, ils les rendent meilleurs.

SOCRATE – Par conséquent, tous les Athéniens, à ce qu'il paraît, rendent les jeunes gens excellents, excepté moi, qui suis le seul à les corrompre. Est-ce bien là ce que tu veux dire ?

MÉLÉTOS – C'est tout à fait ce que je veux dire.

b       SOCRATE – Eh bien, si je t'en crois, je me trouve dans une fort mauvaise passe. Encore une question. À ton avis, en va-t-il de même en ce qui concerne les chevaux ? Tout le monde serait en mesure de les rendre meilleurs, et il n'y aurait qu'un seul individu pour les rendre pires ? Ou bien est-ce tout le contraire ? Un seul individu, tout au plus quelques-uns, à savoir les éleveurs de chevaux, seraient en mesure de les rendre meilleurs, tandis que la plupart des gens, chaque fois qu'ils s'en occupent ou qu'ils les montent, les rendraient pires ? N'en est-il pas ainsi, Mélétos, à la fois pour les chevaux et pour l'ensemble des autres vivants sans exception ? Oui, c'est bien le cas, que vous répondiez par oui ou par non, toi et Anytos. Certes, ce serait un grand bonheur pour les jeunes gens s'il était vrai qu'un seul homme les corrompt, tandis que les autres œuvrent pour leur

bien. Mais il n'est pas besoin d'aller plus loin, Mélétos, car tu fais assez voir que jamais tu ne t'es préoccupé de la jeunesse ; tu montres clairement l'insouciance qui est la tienne, ton absence totale de souci concernant les accusations qui t'amènent à me traduire devant ce tribunal.

Autre question. Au nom de Zeus, dis-moi, Mélétos, s'il vaut mieux vivre dans une cité de gens de bien ou dans une cité de méchantes gens ? Mon bon, réponds-moi. Ma question n'a rien de difficile. N'est-il pas vrai que les méchantes gens font toujours du tort à ceux qui leur sont les plus proches, tandis que les gens de bien leur font du bien ?

MÉLÉTOS – Hé oui, absolument.

SOCRATE – Cela dit, y a-t-il un homme qui souhaite être mal traité plutôt que bien traité par les gens avec lesquels il se trouve en relation ? Réponds, mon cher. La loi t'enjoint, en effet, de répondre. Existe-t-il quelqu'un qui souhaite être mal traité ?

MÉLÉTOS – Non, bien sûr.

SOCRATE – Poursuivons. Me traduis-tu devant ce tribunal en m'accusant de corrompre les jeunes gens et de les rendre méchants à dessein, ou sans m'en rendre compte ?

MÉLÉTOS – C'est à dessein, j'en suis convaincu.

SOCRATE – Qu'est-ce à dire, Mélétos ? À l'âge que tu as, ton savoir dépasse tellement mon savoir à moi, qui ai l'âge que j'ai, que, alors que toi tu es conscient du fait que les méchantes gens font toujours du tort à ceux qui leur sont les plus proches, et que les gens de bien leur font du bien, j'en suis arrivé, moi, à un tel degré de confusion que je ne sais ni que, si je rends méchant quelqu'un qui fait partie de mes relations, je cours le risque qu'il me fasse du tort ; ni qu'un tort aussi grand c'est à dessein que je le fais, suivant ce que tu prétends toi ? Non, Mélétos, de cela tu ne me convaincras pas, pas plus, j'imagine, que tu ne convaincras quelqu'un d'autre. Alors, ou bien je ne suis pas un corrupteur ou bien, si j'en suis un, ce n'est pas à dessein que je le suis, de sorte que, dans un cas comme dans l'autre, tu dis quelque chose de faux. Si ce n'est pas à dessein que je suis un corrupteur, la faute en question ressortit à ce genre de fautes qui, d'après la loi, impliquent non pas qu'on traduise le coupable devant un tribunal, mais qu'on le prenne en privé pour l'avertir et le réprimander. Il va de soi, en effet, que, si je reçois un avertissement, je cesserai de faire ce que je fais. Mais toi, tu t'es bien gardé de venir me trouver pour me donner un avertissement ; et comme tu n'avais pas l'intention de le faire, tu m'as traduit devant ce tribunal, auquel la loi défère ceux qui doivent recevoir une punition, non un avertissement.

En voilà assez, Athéniens, pour faire apparaître clairement que, comme je le disais à l'instant, Mélétos n'a jamais eu ni peu ni prou le souci de la chose. Mais, quoi qu'il en soit, explique-nous, Mélétos : comment prétends-tu que je m'y prends pour corrompre les jeunes gens ? D'après le texte de l'action judiciaire,

c'est clair : « en leur enseignant à reconnaître non pas les dieux que la cité reconnaît, mais, à leur place, des divinités nouvelles ». C'est bien en enseignant cela que, prétends-tu, je les corromps, n'est-ce pas ?

MÉLÉTOS – Oui absolument, voilà bien ce que je prétends.

SOCRATE – En ce cas, Mélétos, au nom de ces dieux mêmes dont il est question, exprime-toi avec plus de clarté encore pour nous éclairer moi et les gens qui sont ici. Pour ma part, en effet, je ne puis débrouiller ceci. Que prétends-tu ? Que j'enseigne à ne pas reconnaître que certains dieux existent ? Dans ce cas, je reconnais qu'il y a des dieux, je ne suis en aucune façon un athée et je ne suis pas non plus coupable à cet égard. Ou seulement que je reconnais l'existence de dieux qui sont non pas ceux que reconnaît la cité, mais d'autres ? Et, dans ce cas, tu portes plainte contre moi, parce que ce ne sont pas les mêmes dieux ? Ou bien est-ce que tu soutiens que, personnellement, je ne reconnais absolument aucun dieu et que j'enseigne aux autres à prendre le même parti ?

MÉLÉTOS – Oui, voilà ce que je soutiens, que tu ne reconnais absolument aucun dieu.

SOCRATE – Qu'est-ce qui te fait dire cela, étonnant Mélétos ? Est-ce que je ne reconnais même pas, comme le font les autres gens, que le soleil et la lune sont des dieux ?

MÉLÉTOS – Par Zeus, juges, il ne les reconnaît pas pour tels, puisqu'il dit que le soleil est une pierre et la lune une terre.

SOCRATE – Tu t'imagines accuser Anaxagore, cher Mélétos ? Et ce faisant tu méprises les juges, en les prenant pour des gens si incultes qu'ils ne savent pas que ce sont les livres écrits par Anaxagore de Clazomène qui sont pleins de ce genre de théories. Et, bien entendu, ces théories, dont à l'occasion ils peuvent avoir lecture à l'orchestre pour le prix d'une drachme tout au plus, c'est moi qui les mettrais dans la tête de jeunes gens qui ne manqueraient certainement pas de se moquer d'un Socrate qui prétendrait qu'elles sont de lui ces théories qui, par-dessus le marché, sont si étranges ? Mais, par Zeus, est-ce bien là l'impression que je te donne ? Que je ne reconnais l'existence d'aucun dieu ?

MÉLÉTOS – Oui, par Zeus, tu ne reconnais l'existence d'aucun dieu, en aucune manière.

SOCRATE – Ce que tu dis est incroyable, Mélétos, et tu ne crois même pas toi-même à ce que tu dis, j'en ai bien l'impression. Le fait est, Athéniens, que j'ai l'impression que mon adversaire a perdu toute mesure et toute retenue et que, tout compte fait, l'action judiciaire qu'il a intentée est due à un manque de mesure, à un manque de retenue et à la jeunesse. J'en viens, en effet, à me dire qu'il a voulu me mettre à l'épreuve en me soumettant une énigme : « Voyons. Est-ce que Socrate qui est un savant se rendra compte que je plaisante et que je me contredis moi-même ou est-ce que je réussirai à l'abuser lui en même temps que le reste de ceux qui nous écoutent ? » Car il est clair que celui qui m'accuse se contredit lui-même dans l'action qu'il a intentée. C'est comme s'il avait dit :



« Socrate est coupable de ne pas reconnaître les dieux, alors qu'il reconnaît les dieux. » Tout cela n'est donc que plaisanterie.

Je vous prie d'examiner avec moi, citoyens, de quelle façon j'interprète ce qu'il dit. Toi, Mélétos, réponds-nous. Et vous autres, rappelez-vous que je vous ai, en commençant, recommandé de ne pas m'interrompre en faisant du tapage, si je parle chaque fois comme j'ai l'habitude de le faire. b

Y a-t-il parmi les hommes quelqu'un, Mélétos, pour reconnaître qu'il existe des affaires humaines, mais qu'il n'existe pas d'hommes ? Qu'il réponde, citoyens, et qu'il ne m'interrompe pas tout le temps en faisant du tapage. Y a-t-il quelqu'un qui reconnaît que les chevaux n'existent pas, mais qu'il y a des activités hippiques, qui reconnaît qu'il n'y a pas de flûtistes, mais qu'il y a un art de la flûte ? Non, mon cher, un tel individu n'existe pas. Puisque tu ne veux pas répondre, c'est moi qui vais répondre à cette question et qui répondrai aux autres. Mais réponds au moins à la question suivante. Existe-t-il quelqu'un qui reconnaît qu'il y a des puissances démoniques, mais qu'il n'y a pas de démons ?

MÉLÉTOS – Non, personne. c

SOCRATE – Quel service tu me rends en me répondant cette fois, même si c'est à contrecœur, parce que les juges t'y forcent ! Ainsi donc, tu declares que je reconnais et que j'enseigne qu'il existe des puissances démoniques ; qu'elles soient nouvelles ou anciennes qu'importe, toujours est-il que j'estime qu'elles existent. C'est toi qui le dis, et cela tu l'as attesté par serment en déposant ta plainte. Mais, si je crois qu'il y a des puissances démoniques, il faut bien que je croie qu'il y a aussi des démons ? N'en est-il pas ainsi ?

Oui, il en est ainsi. Je suppose, en effet, que tu es d'accord, puisque tu ne réponds pas.

Mais les démons, ne considérons-nous pas sinon que ce sont des dieux, du moins que ce sont des enfants de dieux ? d

MÉLÉTOS – Oui, absolument.

SOCRATE – Dans ces conditions, si, comme tu l'affirmes, je considère qu'il y a des démons, et si les démons sont des dieux, n'ai-je pas raison de dire que tu parles par énigmes et que tu plaisantes, quand tu prétends que je considère que les dieux n'existent pas, alors que je crois aux démons. Si, par ailleurs, les démons sont des enfants de dieux, des bâtards nés de Nymphes ou d'autres personnages comme le rapporte la tradition, quel être humain estimerait qu'il existe des enfants des dieux, mais pas de dieux ? En effet, ce serait aussi absurde que de soutenir cette opinion : les mulets sont des rejetons de chevaux et d'ânes, mais il n'y a pas de chevaux et il n'y a pas d'ânes. Non, Mélétos, il n'est pas possible que tu n'aies pas eu l'intention de nous mettre à l'épreuve en rédigeant l'action que tu as intentée, à moins que tu ne te sois trouvé dans l'embarras lorsqu'il s'est agi de trouver un chef d'accusation véritable à lancer contre moi. Mais tu n'arriveras jamais à persuader quelqu'un, même s'il a l'esprit borné, qu'il est possible que e

28a ce soit le même homme qui croit qu'il y a des puissances démoniques et divines, et qui croit à l'inverse qu'il n'y a ni démons, ni dieux, ni héros.

Cela établi, Athéniens, il n'est pas besoin d'une défense plus longue pour prouver que je ne suis pas coupable de ce dont m'accuse Méléto dans sa plainte ; ce que je viens de dire suffit.

Mais j'ai aussi dit tout à l'heure que je m'étais attiré beaucoup d'inimitié de la part de beaucoup de gens ; c'est la vérité, sachez-le bien. Et ce qui est susceptible de me faire condamner, si je suis condamné, ce n'est ni Méléto ni Anytos, mais la calomnie transmise par beaucoup de gens et leur jalousie. C'est là, en vérité, ce qui a fait condamner beaucoup d'hommes de bien et qui en fera condamner sans doute encore. Il serait bien étrange que cela s'arrêtât à moi.

b Peut-être bien me dira-t-on : « N'as-tu pas honte, Socrate, d'avoir adopté une conduite qui aujourd'hui t'expose à la mort ? » À cela je serais en droit de faire cette réponse : « Mon bon, ce n'est pas parler comme il faut que d'imaginer, comme tu le fais, qu'un homme qui vaut quelque chose, si peu que ce soit, doive, lorsqu'il pose une action, mettre dans la balance ses chances de vie et de mort, au lieu de se demander seulement si l'action qu'il pose est juste ou injuste, s'il se conduit en homme de bien ou comme un méchant. À ton avis, en tout cas, ce seraient, en effet, de pauvres types tous ces demi-dieux qui ont trouvé la mort c devant Troie, et tout particulièrement le fils de Thétis, qui faisait si peu de cas du danger, comparé au déshonneur. Sa mère, qui était une déesse, lui avait tenu, en le voyant tout impatient d'aller tuer Hector, ces propos qui, sauf erreur de ma part, sont à peu près les suivants : “Mon enfant, dit le poète, si tu dois venger le meurtre de ton ami Patrocle et tuer Hector, toi aussi tu mourras, car ‘tout de suite après Hector la mort est préparée pour toi’. Mais Achille, qui avait entendu d cet avertissement, se soucia peu de la mort et du danger, car il craignait plus de vivre en lâche que de laisser ses amis sans vengeance. Aussi le poète poursuit-il par ces mots : “Que je meure tout de suite après avoir infligé un châtement à ce criminel, et que je ne reste pas ici objet de risée, auprès des nefs recourbées, vain fardeau de la terre<sup>1</sup>.” T'imagines-tu qu'Achille se soit soulié de la mort et du danger ? »

Voici, en effet, la vérité sur la question, Athéniens. Quelle que soit la place dans le rang qu'on occupe – qu'on ait choisi soi-même cette place comme la plus honorable ou qu'on y ait été placé par son chef –, le devoir impose, à mon avis du moins, d'y demeurer quel que soit le risque encouru, sans mettre dans la balance ni la mort ni rien d'autre, en faisant tout passer avant le déshonneur.

e Moi donc, Athéniens, je me conduirais d'une façon bien étrange si, quand mes chefs, ceux que vous aviez élus pour me commander, que ce soit à Potidée, à Amphipolis ou à Déliion, m'avaient assigné un poste, j'étais alors demeuré à ce poste, comme n'importe quel autre homme, en courant le risque d'être tué, et

1. *Iliade* XVIII, 94 sq.

que à l'inverse, quand le dieu m'a assigné pour tâche – comme je l'ai présumé et supposé – de vivre en philosopant, c'est-à-dire en soumettant moi-même et les autres à examen, à ce moment-là, par peur de la mort ou de quoi que ce soit d'autre, je quittais mon poste. Ce serait une conduite bien étrange, et c'est alors, assurément, qu'il serait juste de me traduire devant le tribunal, en m'accusant de ne pas reconnaître que les dieux existent, puisque je n'aurais pas obéi à l'oracle par crainte de la mort et en m'imaginant être savant, alors que ce ne serait pas le cas.

29a

Qu'est-ce, en effet, que craindre la mort, citoyens, sinon se prétendre en possession d'un savoir que l'on n'a point ? En définitive, cela revient à prétendre savoir ce que l'on ne sait point. Car personne ne sait ce qu'est la mort, ni même si elle ne se trouve pas être pour l'homme le plus grand des biens ; et pourtant les gens la craignent comme s'ils savaient parfaitement qu'il s'agit du plus grand des malheurs. Comment ne pas discerner là de l'ignorance, celle qui est répréhensible et qui consiste à s'imaginer savoir ce que l'on ne sait pas ? Pour ma part, citoyens, c'est probablement bien en cela et dans cette mesure que je me distingue de la plupart des gens ; et si après tout je me déclarais supérieur à quelqu'un en ce qui concerne le savoir, ce serait en ceci que, ne sachant pas assez à quoi m'en tenir sur l'Hadès, je ne m'imagine pas posséder ce savoir aussi. Ce que je sais, en revanche, c'est que commettre l'injustice, c'est-à-dire désobéir à qui vaut mieux que soi, dieu ou homme, est un mal, une honte. Il s'ensuit que, avant celle de maux dont je sais qu'il s'agit de maux, je ne ferai jamais passer la crainte envers des choses dont je ne sais s'il ne s'agit pas de biens, et je ne chercherai pas non plus à les éviter.

b

Par conséquent, à supposer même que vous soyez aujourd'hui prêts à m'acquitter, en refusant de faire ce que vous demandait de faire Anytos en vous disant : « Ou bien il ne fallait absolument pas pour commencer que Socrate fût traduit devant ce tribunal, ou bien il est nécessaire, puisqu'il y est traduit, de prononcer contre lui une sentence de mort, étant donné que, prétendait-il en s'adressant à vous, si Socrate arrive à échapper à ce châtement, désormais vos fils, mettant en pratique ce qu'il enseigne, ne manqueront pas d'être tous totalement corrompus. » ; supposons, donc, que, en réponse à ces propos, vous me disiez : « Socrate, nous ne suivrons pas aujourd'hui l'avis d'Anytos. Nous allons au contraire t'acquitter, mais à cette condition que tu cesses de passer ton temps à soumettre les gens à cet examen auquel tu les soumetts, c'est-à-dire que tu acceptes de ne plus philosopher. Et, si l'on t'y reprend, tu mourras. » Si c'était aux conditions que je viens de formuler que vous étiez disposés à m'acquitter, je vous répondrais : « Citoyens, j'ai pour vous la considération et l'affection les plus grandes, mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous ; jusqu'à mon dernier souffle et tant que j'en serai capable, je continuerai de philosopher, c'est-à-dire de vous adresser des recommandations et de faire la leçon à celui d'entre vous que, en toute occasion, je rencontrerai, en lui tenant les propos que j'ai coutume de tenir : “Ô le meilleur des hommes, toi qui es Athénien, un citoyen de la cité la plus importante et la

c

d

e plus renommée dans les domaines de la sagesse et de la puissance, n'as-tu pas honte de te soucier de la façon d'augmenter le plus possible richesses, réputation et honneurs, alors que tu n'as aucun souci de la pensée, de la vérité et de l'amélioration de ton âme, et que tu n'y songes même pas ?" » Et si, parmi vous, il en est un pour contester cette affirmation et pour prétendre qu'il se soucie de l'amélioration de son âme, je ne vais ni partir ni le laisser partir ; bien au contraire je vais lui poser des questions, je vais le soumettre à examen et je vais chercher à montrer qu'il a tort et, s'il ne me semble pas posséder la vertu, alors qu'il le prétend, je lui dirai qu'il devrait avoir honte d'attribuer la valeur la plus haute à ce qui en a le moins et de donner moins d'importance à ce qui en a plus. Avec 30a un jeune homme ou avec un plus vieux, quel que soit celui sur lequel je tomberai, avec quelqu'un d'ailleurs ou avec un habitant d'Athènes, mais surtout avec vous, mes concitoyens, étant donné que par le sang vous m'êtes plus proches, voilà comment je me comporterai. C'est cela, sachez-le bien, que m'ordonne de faire le dieu, et, de mon côté, je pense que jamais dans cette cité vous n'avez connu rien de plus avantageux que ma soumission au service du dieu.

b Ma seule affaire est d'aller et de venir pour vous persuader, jeunes et vieux, de n'avoir point pour votre corps et pour votre fortune de souci supérieur ou égal à celui que vous devez avoir concernant la façon de rendre votre âme la meilleure possible, et de vous dire : « Ce n'est pas des richesses que vient la vertu, mais c'est de la vertu que viennent les richesses et tous les autres biens, pour les particuliers comme pour l'État. » Si donc c'est en tenant ce discours que je corromps les jeunes gens, il faut bien admettre que ce discours est nuisible. Mais prétendre que je tiens un autre discours que celui-là, c'est ne rien dire qui vaille. Au regard de cela, si je puis me permettre, Athéniens, suivez ou non l'avis d'Anytos, acquittez-moi ou non, mais tenez pour certain que je ne me comporterai pas autrement, dussé-je subir mille morts.

c N'allez pas m'interrompre en faisant du tapage, Athéniens. Continuez plutôt à faire comme je vous l'ai demandé. Cessez de m'interrompre en faisant du tapage, et prêtez-moi l'oreille. J'ai tout lieu de croire que vous y trouverez votre profit. Sans doute ai-je encore à vous dire des choses qui vont vous inciter à m'interrompre, en faisant du tapage. De grâce, veuillez vous en abstenir.

d Sachez-le bien en effet, si vous me condamnez à mort, ce n'est pas à moi, si je suis bien l'homme que je dis être, que vous ferez le plus de tort, mais à vous-mêmes. Ni Méléto ni Anytos ne sauraient me faire de tort à moi. Comment le pourraient-ils d'ailleurs, puisqu'il n'est pas permis, j'imagine, que celui qui vaut le mieux éprouve un dommage de la part de celui qui vaut moins ? Oh ! sans doute est-il possible à un accusateur de me faire condamner à mort, à l'exil ou à la privation de mes droits civiques. Sans doute, cet accusateur, ou un autre, s'imagine-t-il, je suppose, que ce sont là de terribles épreuves, mais je ne partage pas cet avis. Je considère au contraire qu'il est plus grave de faire ce qu'il fait maintenant, quand il tente d'obtenir injustement la condamnation à mort d'un homme. À présent, Athéniens, ce n'est pas, comme on pourrait se l'imaginer, ma

défense à moi que je présente, tant s'en faut, mais c'est la vôtre ; je crains que, si vous me condamnez, vous ne commettiez une faute grave en vous en prenant au cadeau que le dieu vous a fait. Si, en effet, vous me condamnez à mort par votre vote, vous ne trouverez pas facilement un autre homme comme moi, un homme somme toute – et je le dis au risque de paraître ridicule – attaché à la cité par le dieu, comme le serait un taon au flanc d'un cheval de grande taille et de bonne race, mais qui se montrerait un peu mou en raison même de sa taille et qui aurait besoin d'être réveillé par l'insecte. C'est justement en m'assignant pareille tâche, me semble-t-il, que le dieu m'a attaché à votre cité, moi qui suis cet homme qui ne cesse de vous réveiller, de vous persuader et de vous faire honte, en m'adressant à chacun de vous en particulier, en m'asseyant près de lui n'importe où, du matin au soir.

Non, citoyens, vous ne trouverez pas facilement un homme comme moi ; aussi, si vous m'en croyez, allez-vous m'épargner. Il est fort possible cependant que, contrariés comme des gens qu'un taon réveille alors qu'ils sont assoupiés et qui donnent une tape, vous me fassiez périr inconsidérément en vous rangeant à l'avis d'Anytos. En suite de quoi, vous passeriez votre vie à dormir, à moins que le dieu, ayant souci de vous, ne vous envoie quelqu'un d'autre. Mais que je sois, moi, le genre d'homme que la divinité offre à la cité en cadeau, les considérations suivantes vous permettront de vous en convaincre. Aucun motif humain ne semble devoir expliquer que je néglige toutes mes affaires personnelles et que j'en supporte les conséquences dans l'administration de ma maison depuis tant d'années déjà, et cela pour m'occuper en permanence de vous, en jouant auprès de chacun de vous en particulier le rôle d'un père ou d'un frère plus âgé, dans le but de le convaincre d'avoir souci de la vertu. Certes, si j'en retirais un profit, si je recevais une rémunération pour les conseils que je vous donne, ma conduite aurait un sens. Mais non, et vous le voyez bien vous-mêmes, mes accusateurs, qui ont eu l'effronterie d'amasser contre moi tant d'autres griefs, se sont trouvés impuissants à pousser leur effronterie au point de produire un témoin qui atteste qu'il m'est arrivé d'exiger ou de solliciter une rémunération. En effet, il me suffit, j'imagine, de produire le témoin qui atteste que je dis vrai : c'est ma pauvreté.

Une chose toutefois pourra sembler étrange : alors que, bien sûr, je prodigue à tout vent mes conseils en privé et que je me mêle des affaires de tout le monde, je n'ai pas l'audace de m'occuper des affaires publiques et de monter à la tribune de l'Assemblée du peuple, dont vous êtes les membres, pour donner des conseils à la cité. Cela tient à ce que, comme vous me l'avez maintes fois et en maints endroits entendu dire, se manifeste à moi quelque chose de divin, de démonique, dont précisément fait état Méléto dans l'action qu'il a intentée, en se comportant comme un auteur de comédie. Les débuts en remontent à mon enfance. C'est une voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je vais faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action. Voilà ce qui s'oppose à ce que je me mêle des affaires de la cité, et c'est là – pour ma part je le crois – une opposition particulièrement heureuse. Car sachez-le, Athéniens, si j'avais entrepris

e  
31a  
b  
c  
d

e de me mêler des affaires de la cité, il y a longtemps que je serais mort et que je  
 ne serais plus d'aucune utilité ni pour vous ni pour moi-même. Et ne vous mettez  
 pas en colère contre moi, car je vais vous assener une vérité. Il n'est en effet  
 personne qui puisse rester en vie, s'il s'oppose franchement soit à vous soit à une  
 32a autre assemblée, et qu'il cherche à empêcher que nombre d'actions injustes et  
 illégales ne soient commises dans la cité. Mais celui qui aspire vraiment à  
 combattre pour la justice, s'il tient à rester en vie si peu de temps que ce soit,  
 doit demeurer un simple particulier et se garder de devenir un homme public.

Et je tiens personnellement à produire des preuves sérieuses de ce que j'avance :  
 non pas des paroles, mais, ce qui compte à vos yeux, des actes. Laissez-moi vous  
 raconter ce qui m'est arrivé. Vous verrez bien ainsi que je n'ai fait de concession  
 à personne au mépris de la justice, par crainte de la mort, même si, en ne cédant  
 pas, je mettais par la même occasion ma vie en péril. Je vais vous parler sans  
 discrétion à la mode des plaideurs, mais en disant la vérité.

b Il est de fait que moi, Athéniens, je n'ai jamais exercé aucune magistrature,  
 sauf celle de membre du Conseil. Et il se trouva que la tribu Antiochide à laquelle  
 j'appartiens exerçait la prytanie au moment où vous vouliez juger en bloc les dix  
 stratèges, parce qu'ils n'avaient pas recueilli les hommes qui étaient tombés à la  
 mer au cours du combat naval<sup>1</sup> ; procédure illégale comme un peu plus tard vous  
 l'avez vous tous reconnu. Ce jour-là, je fus, moi, le seul des prytanes<sup>2</sup> à m'opposer  
 à vous pour empêcher que rien ne soit fait d'illégal, et à voter contre la proposi-  
 tion. Et, alors que les chefs politiques me menaçaient de dénonciation et de prise  
 c de corps, ce à quoi vous les invitiez à grands cris, j'estimais, moi, que je devais  
 courir des risques, en me rangeant du côté de la loi et de la justice plutôt que de  
 me ranger, par crainte de la prison ou de la mort, de votre côté à vous qui vouliez  
 commettre une action injuste.

Cela se passait au temps où la cité vivait encore sous un régime démocratique.  
 Une fois le régime oligarchique établi, ce furent les Trente qui, à leur tour, me  
 mandèrent, avec quatre autres, à la Tholos et qui m'ordonnèrent de ramener de  
 Salamine Léon pour qu'il fût mis à mort. Les Trente ordonnèrent en maintes  
 autres circonstances encore à beaucoup d'autres citoyens de commettre de tels  
 crimes, car ils souhaitaient en salir le plus grand nombre possible, en les rendant  
 complices de leurs crimes. En cette circonstance, une fois de plus, je fis bien  
 d  
 entendu voir, non en paroles, mais en actes, que je n'avais, pour parler sans façon,  
 rien à faire de la mort, et que ma préoccupation première était de ne commettre

---

1. Allusion à l'incident survenu en 406 aux îles Arginuses : après la victoire contre les Péloponnésiens, les généraux athéniens négligèrent de recueillir ceux des leurs qui étaient tombés à la mer ; à leur retour à Athènes, ils furent condamnés à mort pour cela collectivement et non un à un, ce qui entachait la procédure d'illégalité.

2. La démocratie directe s'exprimait par le moyen de l'Assemblée. Mais le peuple (*dêmos*) déléguait une partie de sa souveraineté au Conseil qui se composait de cinq cents citoyens tirés au sort ; chaque groupe de cinquante citoyens, alors qualifiés de « prytanes », devait se consacrer à cette tâche à plein temps durant trente-six jours de l'année.

aucun acte injuste ou impie. Il faut bien reconnaître que, en dépit de sa violence, ce régime n'a pas réussi à m'intimider au point de me faire commettre un acte injuste. Effectivement, lorsque nous fûmes sortis de la Tholos, mes quatre collègues partirent pour Salamine et en ramenèrent Léon, tandis que moi je rentrai à la maison. Cela m'aurait sans doute valu la mort, si le régime n'avait été très rapidement renversé<sup>1</sup>. Voilà des faits qui vous seront attestés par de nombreux témoins. e

Eh bien, dites-moi, imaginez-vous maintenant que j'aurais vécu tant d'années si je m'étais occupé des affaires publiques, et si, en me conduisant dignement en homme de bien, j'eusse pris la défense de la justice et que, comme il se doit, j'eusse mis cette exigence au-dessus de tout ? Tant s'en faut, Athéniens ; et personne d'autre que moi n'y serait parvenu non plus. Mais vous trouverez que, tout au long de mon existence, j'ai été un tel homme quelle que soit la fonction publique que j'ai exercée et que je suis resté le même en privé : je ne me suis jamais laissé convaincre d'agir contre la justice par personne, qu'il s'agisse de l'un de ceux que mes calomniateurs présentent comme mes disciples ou de quelqu'un d'autre. 33a

Pour ma part, je n'ai jamais été le maître de personne. Mais si quelqu'un a envie de m'écouter quand je parle et que j'accomplis la tâche qui est la mienne, qu'il soit jeune ou plus âgé, jamais je ne fais montre de réticence ; et, pas plus que je ne m'entretiens avec quelqu'un pour recevoir de l'argent, je ne refuse de m'entretenir avec quelqu'un parce que je ne reçois pas d'argent. Non, je suis à la disposition du pauvre comme du riche, sans distinction, pour qu'il m'interroge ou pour que, s'il le souhaite, je lui pose des questions et qu'il écoute ce que j'ai à dire. Et s'il arrive que, parmi ces gens-là, l'un devienne un homme de bien et l'autre non, je ne saurais, moi, au regard de la justice, en être tenu pour responsable, car je n'ai jamais promis à aucun d'eux d'enseigner rien qui s'apprenne, et je n'ai pas donné un tel enseignement. Et si quelqu'un prétend avoir jamais en privé appris quelque chose de moi ou m'avoir entendu parler de quelque chose dont personne d'autre n'est au courant, sachez bien qu'il ne dit pas la vérité. b

Mais pour quel motif donc certaines personnes prennent-elles plaisir à passer beaucoup de temps avec moi ? Vous avez entendu toute la vérité, Athéniens, car la vérité je vous l'ai dite : c'est qu'il leur fait plaisir de voir soumettre à examen ceux qui se figurent être savants, alors qu'ils ne le sont pas ; certes, cela n'est pas sans agrément. Mais pour moi, je le répète, c'est quelque chose que m'a prescrit de faire le dieu, par l'intermédiaire d'oracles, de songes et par tous les moyens enfin que prend une dispensation divine pour prescrire à un homme de remplir une tâche, quelle qu'elle soit. Ce que je viens de dire, Athéniens, est vrai et facile à contrôler. Mais prenons pour acquis que je suis en train de corrompre des jeunes gens et que j'en ai déjà corrompu. Il va de soi que certains d'entre eux, c d

---

1. En mars 403.

en prenant de l'âge, se seraient rendu compte du fait que, au temps de leur jeunesse, je leur avais donné de mauvais conseils, et qu'aujourd'hui ils monteraient à la tribune pour m'accuser et pour me faire condamner. Et, à supposer qu'ils ne souhaitassent pas le faire eux-mêmes, il va de soi que, si vraiment j'avais fait du tort à leurs proches, pères, frères et autres parents seraient là aujourd'hui pour le rappeler et me faire condamner. En tout cas, beaucoup de ces gens-là sont venus au tribunal, et je peux les voir. Et d'abord, Criton qui a mon âge et qui est du même dème, le père de Critobule que voici. Et ensuite, Lysanias de Sphettos, le père d'Eschine que voici. Et encore notre Antiphon de Céphise, le père d'Épigène. D'autres encore que voici dont les frères m'ont fréquenté, Nicostrate, fils de Théozotidès et frère de Théodote – comme Théodote est mort, il ne pourrait donc pas empêcher Nicostrate de parler contre moi –, puis Paralios, le fils de Démodocos et qui avait pour frère Théagès. Voici encore le fils d'Ariston, Adimante, de qui Platon, ici présent, est le frère, et Aiantodore, dont j'aperçois le frère Apollodore. Et je puis vous en nommer encore beaucoup d'autres, dont tel ou tel aurait dû être cité avant tout autre comme témoin par Méléto dans son réquisitoire. Mais s'il a oublié de le faire, qu'il les cite maintenant, je lui cède la place ; oui, s'il arrive à trouver un témoin de ce genre, qu'il le cite. Mais, tout au contraire, citoyens, vous trouverez que tous ces gens sont prêts à m'apporter leur appui à moi qui les corromps, à moi qui fais du mal à leurs proches, suivant ce que prétendent Méléto et Anytos. Il est vrai que ceux qui sont corrompus pourraient bien avoir quelque motif de m'apporter leur appui ; en revanche, ceux qui ne le sont pas, des hommes d'âge mûr et des parents de ceux que j'aurais corrompus, quel motif ont-ils de m'apporter leur appui, si ce n'est la droiture et la justice, car ils savent bien que Méléto ment, tandis que moi je dis la vérité.

Eh bien, citoyens, ce que je pourrais alléguer pour ma défense se réduit à ces observations et à d'autres du même genre. Peut-être cependant y aurait-il parmi vous quelqu'un pour s'irriter, parce qu'il se souvient que, ayant eu à affronter un procès beaucoup moins grave que celui auquel je suis confronté, il a prié et supplié les juges en versant des torrents de larmes, et fait monter à la tribune ses jeunes enfants pour attirer plus facilement la pitié des juges, et encore le reste de ses proches et des amis en grand nombre, tandis que, moi, je ne vais rien faire de cela, même si je risque ce qui, à ses yeux, constitue le péril suprême. Cette pensée pourrait effectivement l'indisposer contre moi, et alors, irrité par ce genre de choses, il déposerait un vote qui serait un vote de colère. Si tel est le cas pour l'un d'entre vous – ce que, pour ma part, je ne crois pas devoir envisager, mais enfin ! –, voilà, me semble-t-il, ce qu'il conviendrait de lui dire : « Moi aussi, mon cher, j'ai des proches, car pour citer Homère, je suis né “non pas d'un chêne ou d'un rocher”<sup>1</sup>, mais d'êtres humains ; j'ai donc des parents et j'ai aussi des

---

1. *Odyssée* IX, 163.



fil, Athéniens, trois, dont l'un est déjà un adolescent, tandis que les deux autres sont de jeunes enfants. Et, pourtant, je ne ferai monter aucun d'eux à cette tribune, et je ne vous prierai pas de m'acquitter par votre vote. Pourquoi donc ne ferai-je rien de cela ? Ce n'est, Athéniens, ni par obstination ni par mépris à votre égard. Que, confronté à la mort, je reste ferme ou non, c'est une autre histoire. Mais, au regard de notre réputation, la mienne, la vôtre et celle de la cité tout entière, j'estime que ce ne serait pas une bonne chose que d'avoir recours à l'un de ces procédés, à l'âge qui est le mien et avec le nom que l'on me donne ; est-ce à tort ou à raison, toujours est-il que c'est une opinion reçue qu'il y a chez Socrate quelque chose qui le distingue de la plupart des hommes. Or si, parmi vous, ceux qui passent pour se distinguer par le savoir, par le courage ou par toute autre vertu se comportaient de la sorte, ce serait une honte. Et pourtant j'ai souvent vu des citoyens distingués se comporter, au cours de leur procès, de manière étrange au regard de la réputation qui était la leur, parce qu'ils s'imaginaient qu'ils souffriraient un mal redoutable s'ils venaient à mourir, comme s'ils allaient devenir immortels au cas où vous ne les condamneriez pas à mort. Ces gens, me semble-t-il, jettent la honte sur notre cité, au point de susciter chez n'importe quel étranger la conviction que ceux des Athéniens qui se distinguent par leur vertu, et que leurs concitoyens choisissent de préférence aux autres pour leur confier magistratures et autres charges, ne se distinguent en rien des femmes. Voilà donc, Athéniens, ce que nous devons nous abstenir de faire en quelque domaine que ce soit pour garder notre réputation et ce que, si nous le faisons, vous devez non pas admettre, mais sanctionner clairement, en condamnant par vos votes celui qui vient à la tribune pour y jouer ces drames apitoyants et rendre la cité ridicule, et cela avec bien plus de détermination que celui qui garde son sang-froid.

Mis à part la question de la réputation, citoyens, il ne me paraît pas qu'il soit juste d'adresser au juge des prières ni davantage d'arracher par ces prières un acquittement qui doit s'obtenir par l'exposé des faits et par la persuasion. Non, ce n'est pas pour cela que siège le juge, pour faire de la justice une faveur, mais pour décider de ce qui est juste. Et le serment qu'il a prêté, c'est celui non pas de favoriser ceux qui lui paraissent devoir l'être, mais de rendre la justice conformément aux lois. En conséquence, c'est notre devoir à nous de ne point vous faire prendre l'habitude de vous parjurer, et à vous de n'en point prendre l'habitude ; ainsi nous ne ferions ni les uns ni les autres preuve de piété. Aussi n'exigez pas de moi, Athéniens, que je me comporte envers vous d'une manière qui ne me semble ni belle, ni juste, ni pieuse, et cela d'autant plus, par Zeus, que je suis poursuivi pour impiété par Méléto ici présent. Car il est évident que si je cherchais à vous persuader et si, par mes prières, je vous faisais violer votre serment, je vous enseignerais à croire que les dieux n'existent pas, et, en me défendant de la sorte, je me dénoncerais moi-même comme quelqu'un qui ne reconnaît pas les dieux. Mais il s'en faut de beaucoup qu'il en soit ainsi. Oui, Athéniens, je reconnais les dieux plus fermement qu'aucun de mes accusateurs,

e

35a

b

c

d

et je m'en remets à vous et au dieu du soin de porter un jugement sur ce qui vaudra mieux pour moi comme pour vous.

e  
36a Si je ne m'indigne pas<sup>1</sup>, Athéniens, du résultat de ce vote par lequel vous m'avez condamné, c'est pour plusieurs raisons et, notamment, parce que je n'étais pas sans m'y attendre. Mais ce qui m'étonne le plus c'est le nombre de voix dans un sens et dans l'autre. Pour ma part, en effet, je ne m'imaginais pas qu'une si faible majorité se prononcerait contre moi ; j'estimais que l'écart serait plus fort. En fait, si je compte bien, il eût suffi d'un déplacement de trente voix pour que je fusse acquitté. Par suite, je considère que j'ai bien été acquitté de l'accusation intentée par Méléto. Non seulement suis-je acquitté, mais de plus, il est clair pour tout le monde que, si Anytos et Lycon n'étaient pas montés à la tribune pour m'accuser, Méléto aurait été condamné à une amende de mille drachmes, faute d'avoir recueilli le cinquième des voix.

b

En tout cas, la peine à laquelle Méléto propose de me condamner est la mort. Eh bien, Athéniens, quelle contre-proposition vous ferais-je maintenant comme peine ? Évidemment celle que je mérite. Mais laquelle ? À quelle peine, à quelle amende ai-je mérité qu'on me condamne pour n'avoir pas su rester tranquille au cours de ma vie, et pour avoir négligé ce dont justement se soucient la plupart des gens, à savoir les affaires, l'administration de leur fortune, les charges politiques et, en général, les magistratures, les coalitions et les factions politiques qui agissent dans la cité, pour m'être jugé trop scrupuleux pour pouvoir survivre si  
c je m'engageais sur cette voie ? Aussi me suis-je engagé non pas sur cette voie où je n'aurais été d'aucune utilité ni pour vous ni pour moi, mais sur cette voie où, à chacun de vous en particulier, je rendrais service, le plus grand des services, à ce que je prétends, en essayant de convaincre chacun d'entre vous de ne pas se préoccuper de ses affaires personnelles avant de se préoccuper, pour lui-même, de la façon de devenir le meilleur et le plus sensé possible ; de ne point se préoccuper des affaires de la cité, avant de se préoccuper de la cité elle-même ; et de ne se préoccuper de tout le reste qu'en vertu du même principe. Eh bien, quel  
d traitement puis-je mériter pour avoir été un pareil homme ? Un bon traitement, Athéniens, si du moins la chose à fixer doit correspondre à ce que j'ai réellement fait ; oui, en vérité, un bon traitement qui corresponde au genre d'homme que je suis. Mais quel traitement convient à un homme pauvre, qui est votre bienfaiteur, et qui a besoin de loisir pour vous adresser ses recommandations ? Aucun traitement, Athéniens, ne sied mieux à un tel homme que d'être nourri dans le Prytanée<sup>2</sup>. Oui, cela lui siérait bien mieux qu'à tel d'entre vous qui a été vainqueur à Olympie avec un cheval de course ou avec un char attelé de deux ou

1. On trouve à partir d'ici et jusqu'en 38b la proposition que Socrate doit faire : il a été condamné à mort, mais il peut proposer une peine de substitution.

2. C'est dans le Prytanée que vivaient les prytanes durant la partie de l'année où ils étaient en fonction (voir *supra*, note 2, p. 82). Le privilège d'habiter là était accordé aux vainqueurs des jeux à Olympie, à des stratèges et aux représentants de certaines grandes familles.

de quatre chevaux. Cet homme-là, en effet, vous donne des satisfactions illusoire, alors que moi je vous rends réellement heureux ; et tandis que lui n'a pas besoin d'être nourri, moi j'ai besoin de l'être. Si donc c'est conformément à la justice que doit être fixée l'amende méritée, voilà celle que je fixe : être nourri dans le Prytanée.

Mais, sans doute, penserez-vous que ce que je dis s'apparente à ce que je disais au sujet des larmes et des supplications, et que je continue de faire preuve d'arrogance. Ce n'est pas le cas, Athéniens, mais voici plutôt ce qu'il en est. Alors que je suis convaincu de n'être, de mon plein gré, coupable envers personne, je n'arrive pas à vous faire partager cette conviction. Nous avons eu peu de temps pour en discuter entre nous. Eh bien, je pense en ce qui me concerne que, si chez vous, comme c'est le cas ailleurs, la loi voulait que soient consacrés à juger une affaire impliquant la peine de mort non pas un jour, mais plusieurs, je serais arrivé à vous convaincre. Mais, en fait, il n'est pas facile en si peu de temps de me laver de calomnies si graves. Comme je suis convaincu de n'avoir été injuste envers personne, je ne vais tout de même pas commettre une injustice envers moi-même, en admettant que je mérite qu'on m'inflige une peine et en me fixant à moi-même une telle peine. Qu'ai-je à craindre ? De subir la peine que Méléto réclame contre moi, et dont je viens de dire ne pas savoir si c'est un bien ou un mal ? Me faut-il donc à la place choisir quelque chose que je sais pertinemment être un mal pour me l'appliquer comme peine ? Sera-ce l'emprisonnement ? Pourquoi devrais-je vivre en prison, esclave de ces magistrats qui sont périodiquement institués pour s'en occuper, les Onze ? Faut-il plutôt proposer une amende et la détention jusqu'à ce que je l'aie payée ? Mais alors, je répète ce que je disais tout à l'heure ; je n'ai pas de quoi payer cette amende. Devrais-je plutôt m'appliquer comme peine l'exil ? Peut-être, en effet, serait-ce la peine que vous m'appliqueriez ? Il faudrait que j'aie un bien grand amour de la vie, Athéniens, si j'étais irréfléchi au point de ne pouvoir réfléchir à ceci : vous, qui êtes mes concitoyens, n'avez pu supporter les entretiens auxquels je vous soumettais et les propos que je vous tenais ; ils ont fini par devenir un fardeau si lourd et si haïssable que maintenant vous cherchez à vous en débarrasser. Mais ces entretiens et ces propos seront-ils donc plus faciles à supporter pour d'autres ? Tant s'en faut, Athéniens. Ah, quelle belle vie ce serait, pour un homme de mon âge, que de quitter sa cité pour aller de cité en cité, expulsé de toutes ! Car partout où j'irais, je le sais fort bien, les jeunes gens viendraient comme ici m'entendre discuter. Et, si je les repoussais, ce sont eux qui prendraient l'initiative de me mettre dehors en persuadant les citoyens les plus âgés de le faire. Si, au contraire, je ne les repoussais pas, ce sont leurs pères et leurs relations qui, pour les protéger, me feraient mettre dehors.

Mais peut-être y aura-t-il quelqu'un pour dire : « Tu ne pourrais donc pas, Socrate, une fois que tu nous auras débarrassés de ta présence, vivre en te tenant tranquille, sans discourir ? » Ma réponse serait encore plus difficile à faire admettre à certains d'entre vous. Vous ne me croirez pas et vous penserez que je

38a pratique l'ironie si, en effet, je vous réponds que ce serait là désobéir au dieu et que, pour cette raison, il m'est impossible de me tenir tranquille. Et si j'ajoute que, pour un homme, le bien le plus grand c'est de s'entretenir tous les jours de la vertu et de tout ce dont vous m'entendez discuter, lorsque je soumetts les autres et moi-même à cet examen, et que je vais jusqu'à dire qu'une vie à laquelle cet examen ferait défaut ne mériterait pas d'être vécue, je vous convaincris encore moins. Or, citoyens, il en va bien comme je le dis, mais il n'est pas facile de vous le faire admettre. Ce n'est pas tout : je n'ai pas l'habitude de réclamer pour moi un mal. Si, en effet, j'avais de l'argent, je me serais assigné pour peine une amende que je serais en mesure de payer, car cela ne me causerait aucun dommage. Mais, que voulez-vous, de l'argent je n'en ai pas. À moins que vous ne consentiez à mesurer l'amende à ce que je puis payer. Peut-être bien serais-je en mesure de vous payer la somme d'une mine d'argent. Voilà le montant de l'amende que je fixe pour ma peine.

b  
c Attendez, citoyens athéniens, Platon que voici, Criton, Critobule et Apollodore me pressent de fixer l'amende à trente mines, dont ils garantissent le paiement. Tel est donc le montant de l'amende que je propose, et ces gens-là vous garantissent que cette somme sera bien payée.

d  
e En tout cas<sup>1</sup>, faute d'avoir attendu un tout petit peu de temps, citoyens athéniens, vous allez acquérir, auprès de ceux qui souhaitent jeter l'opprobre sur votre cité, la réputation et la responsabilité d'avoir décidé par votre vote la condamnation à mort de Socrate, un homme renommé pour son savoir ! Car, bien sûr, même si ce n'est pas le cas, ils prétendront que je possède un savoir, ceux qui souhaitent vous dénigrer. Si, pourtant, vous aviez attendu un peu de temps, vous auriez obtenu le même résultat sans avoir à en prendre l'initiative. Vous voyez bien mon âge : ma vie est déjà avancée et je ne suis pas loin de la mort. Ce que je dis là ne s'adresse pas à vous tous, mais à ceux dont les votes m'ont condamné à mort. Voilà ce que j'ai encore à dire à ces gens-là. Sans doute, pensez-vous, citoyens athéniens, que ce qui m'a perdu, c'est mon incapacité à tenir les discours qui vous auraient convaincus, si j'avais cru qu'il fallait tout faire et tout dire pour échapper à cette sentence. Eh bien, il s'en faut de beaucoup. Non, ce qui m'a perdu, ce n'est certainement pas mon incapacité à prononcer des discours, mais bien mon incapacité à faire montre d'audace et d'effronterie et à prononcer le genre de discours qui vous plaisent au plus haut point, en pleurant, en gémissant, en faisant et en disant beaucoup d'autres choses que j'estime être indignes de moi, en un mot le genre de choses que vous êtes habitués à entendre de la bouche des autres accusés. Non, je n'ai pas cru, tout à l'heure, devoir rien faire qui soit indigne d'un homme libre pour échapper au danger, et je ne me repens pas non plus à cette heure de m'être défendu comme je l'ai fait.

---

1. Après la confirmation de la condamnation à mort, commence ici un troisième et dernier discours.

Je l'affirme, je préfère mourir après une telle défense que de vivre à pareil prix. Car, pas plus au tribunal qu'à la guerre, personne, qu'il s'agisse de moi ou d'un autre, ne doit chercher par tous les moyens à se soustraire à la mort. Souvent au combat, il est évident en effet que l'on échapperait à la mort en jetant ses armes et en demandant grâce à ceux qui vous poursuivent. Dans chaque situation périlleuse, il y a bien des moyens d'échapper à la mort, si l'on ose faire et dire n'importe quoi. Mais attention, citoyens, il est moins difficile d'échapper à la mort qu'à la méchanceté. La méchanceté, en effet, court plus vite que la mort. Aussi, maintenant, lent et vieux comme je suis, ai-je été rattrapé par le plus lent des deux maux, tandis que mes accusateurs, qui sont vigoureux et agiles, l'ont été par le plus rapide, la méchanceté. Ainsi, tout à l'heure, allons-nous nous séparer, moi qui serai condamné à mort par vous, et eux qui auront été reconnus par la vérité coupables de méchanceté et d'injustice. Je m'en tiens à la peine qui a été fixée pour moi, et eux doivent s'en tenir à celle qui a été fixée pour eux. Sans doute fallait-il qu'il en fût ainsi, et j'estime que les choses sont ce qu'elles doivent être.

Cela étant, j'ai bien envie de faire une prédiction vous concernant, vous dont les votes m'ont condamné. J'en suis, en effet, à cette heure de la vie où les êtres humains sont le plus aptes à faire des prophéties, au moment où ils vont mourir. Je vous prédis en effet, citoyens, vous qui m'avez condamné à mort, que vous aurez à subir, tout de suite après ma mort, un châtement beaucoup plus pénible, par Zeus, que celui auquel vous m'avez condamné en me condamnant à mort. En agissant ainsi aujourd'hui, vous avez cru en effet vous libérer de la tâche de justifier votre façon de vivre ; or, c'est tout le contraire qui va vous arriver, je vous le prédis. Il augmentera, le nombre de ceux qui vous demanderont de vous justifier, et que je m'employais à retenir sans que vous vous en rendiez compte ! Et ils seront d'autant plus agressifs qu'ils seront plus jeunes, et ils vous irriteront davantage. Car si vous vous imaginez que c'est en mettant des gens à mort que vous empêcherez qu'on vous reproche de ne pas vivre droitement, vous faites un mauvais calcul. En effet, cette manière de se débarrasser du problème n'est ni particulièrement efficace ni particulièrement honorable. En revanche, la façon la plus élégante et la plus pratique consiste non pas à supprimer les autres, mais à prendre les moyens qui s'imposent pour devenir soi-même le meilleur possible. Voilà ce que j'avais à prédire à ceux de vous qui m'ont condamné par leur vote ; cela fait, je prends congé d'eux.

Quant à vous qui, par votre vote, m'avez acquitté, j'aurais plaisir à m'entretenir avec vous sur ce qui vient de se passer pendant que les magistrats sont occupés et en attendant qu'on m'amène là où je dois mourir. Eh bien, citoyens, restez avec moi pendant ce court laps de temps. Rien ne nous empêche de bavarder entre nous aussi longtemps que cela sera possible. Je souhaite, en effet, comme à des amis, vous faire voir comment j'interprète désormais ce qui vient de se passer. Oui, juges, et en vous appelant « juges » j'utilise la formule juste, il m'est arrivé

39a

b

c

d

e

40a

quelque chose d'étonnant. En effet, alors que la voix divinatoire qui m'est familière, celle que m'envoie la divinité, ne cessait de se manifester jusqu'à ce jour pour m'empêcher, même dans des affaires de peu d'importance, de faire ce que je ne devais pas faire, aujourd'hui, comme vous pouvez le constater vous-mêmes, il m'est arrivé ce que l'on pourrait considérer comme le plus grand des malheurs et qui passe pour tel. Et, pourtant, le signe divin ne m'a retenu ni ce matin alors  
 b que je sortais de chez moi ni au moment où ici, devant le tribunal, je montais à la tribune ni durant mon plaidoyer pour m'empêcher de dire quoi que ce soit. Bien souvent, en d'autres circonstances, il m'a fait taire au beau milieu de mes propos. Aujourd'hui, au contraire, au cours de l'affaire, il ne m'a jamais empêché de faire ou de dire quoi que ce soit. Quelle raison dois-je avancer pour expliquer la chose ? Je vais vous le dire. C'est que ce qui m'arrive a des chances d'être un bien pour moi, et que tous, tant que nous sommes, nous nous trompons quand  
 c nous nous imaginons que mourir est un mal. Ceci en est pour moi une preuve décisive : il n'eût pas été possible, en effet, que le signe qui m'est familier ne se fût point opposé à moi, si ce que j'allais faire n'eût pas été une bonne chose.

Mais considérons que les raisons sont nombreuses d'espérer que la mort soit un bien, en présentant les choses d'une autre façon. En ce qui concerne la mort, de deux choses l'une, en effet. Ou bien effectivement celui qui est mort n'est plus rien et ne peut avoir aucune conscience de rien, ou bien, comme on le raconte, c'est un changement et, pour l'âme, un changement de domicile qui fait qu'elle passe d'un lieu à un autre. Supposons que toute conscience disparaisse,  
 d et que la mort s'apparente à un sommeil durant lequel un dormeur ne voit plus rien, même en songe, quel étonnant profit ne serait-ce pas que la mort ! En effet, si, par hypothèse, l'on avait à choisir entre cette nuit durant laquelle on a dormi assez profondément pour ne rien voir, même en songe, et les autres nuits et les autres jours de sa propre vie, et si, en les mettant en regard avec cette nuit-là, il fallait faire un choix et dire combien dans sa vie on a eu de jours et de nuits meilleurs et plus agréables que cette nuit-là, tout être humain, qu'il s'agisse d'un simple particulier ou même du grand roi en personne, n'éprouverait, je suppose,  
 e aucune difficulté à les compter, eu égard aux autres jours et aux autres nuits. Si donc, dis-je, la mort est un sommeil de ce genre, il s'agit de quelque chose de profitable à mes yeux en tout cas, puisque, à ce compte, la totalité du temps se réduit à une seule nuit. Supposons, en revanche, que la mort soit un voyage qui vous mène de ce lieu à un autre, et si ce qu'on raconte est vrai, à savoir justement que là-bas habitent tous ceux qui sont morts, que pourrions-nous imaginer qu'il nous advienne de meilleur, je vous le demande, juges ? En effet, si, en arrivant  
 41a chez Hadès, on se trouve débarrassé de ces gens qui prétendent être des juges, et qu'on y trouve des juges qui sont réellement des juges, et notamment ceux-là qui, dit-on, rendent là-bas la justice, Minos, Rhadamante et Éaque, Triptolème aussi, et tous ceux qui, parmi les demi-dieux, ont été des justes durant leur existence sur terre, pensez-vous que le voyage n'en vaudrait pas la peine ? Et encore, la compagnie d'Orphée, de Musée, d'Hésiode et d'Homère, que ne donneriez-vous

pas pour en jouir ? Pour ma part, je veux bien mourir mille fois, si c'est la vérité. Dans quelles merveilleuses conversations je me lancerai, personnellement, lorsque je rencontrerai Palamède, Ajax, le fils de Télamon, et tel ou tel héros du temps passé qui est mort par suite d'un jugement injuste ; comparer mon sort au leur ne me serait pas désagréable, je le crois. Et tout naturellement le plus intéressant, c'est que je pourrais, en conversant avec eux, soumettre les gens de là-bas à l'examen et à l'enquête auxquels je sou mets les gens d'ici-bas, pour découvrir qui d'entre eux sait quelque chose et qui ne sait rien en s'imaginant savoir quelque chose. Que ne donnerait-on pas, juges, pour soumettre à cet examen celui qui a conduit devant Troie cette grande armée, Ulysse ou Sisyphe, et tant d'autres hommes et femmes que l'on pourrait nommer ? Discuter avec ceux de là-bas, vivre en leur société, les soumettre à examen, ne serait-ce pas le comble du bonheur ? D'autant plus que, de toute façon, là-bas on ne risque pas la mort pour cela ! En effet, l'une des raisons qui fait que les gens de là-bas sont plus heureux que ceux d'ici, c'est que désormais, pour le temps qui leur reste, ils ne peuvent connaître la mort, si du moins ce qu'on raconte est vrai.

Mais vous aussi, juges, il vous faut être pleins de confiance devant la mort, et bien vous mettre dans l'esprit une seule vérité à l'exclusion de toute autre, à savoir qu'aucun mal ne peut toucher un homme de bien ni pendant sa vie ni après sa mort, et que les dieux ne se désintéressent pas de son sort. Le sort qui est le mien aujourd'hui n'est pas non plus le fait du hasard ; au contraire, je tiens pour évident qu'il valait mieux pour moi mourir maintenant et être libéré de tout souci. Voilà pourquoi le signal ne m'a, à aucun moment, retenu, et de là vient que, pour ma part, je n'en veux absolument pas ni à ceux qui m'ont condamné par leur vote ni à mes accusateurs. Il est vrai qu'ils avaient un autre dessein quand ils m'ont accusé et qu'ils m'ont condamné : ils s'imaginaient bien me causer du tort. Et en cela ils méritent d'être blâmés. Pourtant, je ne leur demande que la chose suivante. Quand mes fils seront grands, punissez-les, citoyens, en les tourmentant comme je vous tourmentais, pour peu qu'ils vous paraissent se soucier d'argent ou de n'importe quoi d'autre plus que de la vertu. Et, s'ils croient être quelque chose, alors qu'ils ne sont rien, adressez-leur le reproche que je vous adressais : de ne pas se soucier de ce dont il faut se soucier et de se croire quelque chose, alors que l'on ne vaut rien. Si vous faites cela, vous ferez preuve de justice envers moi comme envers mes fils.

Mais voici déjà l'heure de partir, moi pour mourir et vous pour vivre. De mon sort ou du vôtre lequel est le meilleur ? La réponse reste incertaine pour tout le monde, sauf pour la divinité.

b

c

d

e

42a





## AXIOCHOS

*L'Axiochos, où alternent narration, dialogue et mythe, relève du genre littéraire de la « consolation » pratiqué par Sénèque (Consolation à Marcia et Consolation à Polybe), Plutarque (Consolation à sa femme) et par Cicéron (Tusculanes I et III) ; l'œuvre connut une grande fortune dans l'Antiquité, en raison de son caractère dramatique qui s'attache à l'effroi qui s'empare d'un homme menacé par la mort, de la qualité de son argumentation et de la tenue de son style.*

*Socrate marche sur les bords de l'Ilissos pour aller au Cynosargue, lorsque Clinias, accompagné de Damon le musicien et de Charmide, lui annonce que son père est malade et qu'il va probablement mourir ; il prie Socrate de se rendre auprès d'Axiochos, l'oncle d'Alcibiade. Quand Socrate arrive auprès de lui, le malade a repris des forces, mais il se lamente (364a-365d). Pour le consoler, Socrate développe quatre arguments et raconte un mythe expliquant pourquoi il ne faut pas redouter la mort. Le premier argument (365d-366b) rappelle que l'homme est son âme, et que son enveloppe corporelle n'est source que de misères. Le second argument (366d-369b), que Socrate met dans la bouche du sophiste Prodicos, explique que la vie, remplie de misères, ne vaut pas la peine qu'on s'y attache ; aussi les dieux se hâtent-ils d'en libérer ceux qu'ils chérissent. Le troisième argument (369b-d), que Socrate prétend également emprunter à Prodicos, explique que la mort ne peut affecter ni les vivants, car elle n'existe pas encore pour eux, ni les morts qui n'existant plus ne ressentent plus rien. Le quatrième argument (370b-e) associe l'immortalité de l'âme aux réalisations et aux connaissances humaines, car rien de cela ne serait possible, s'il n'y avait en l'homme quelque chose de divin. Enfin, le*

*mythe raconté par le mage Gobrias (371a-372a) confirme ces conclusions. Axiochos, qui va mieux, redevient serein, et Socrate peut aller se promener au Cynosarge (372a).*

*L'inauthenticité du dialogue ne fait aucun doute, car on y retrouve un catalogue d'arguments contre la peur de la mort qui appartiennent à divers courants philosophiques postérieurs à Platon. Ce sont les arguments stoïciens (370b-d) et surtout platoniciens (371a-372a) qui convainquent Axiochos, lequel reste dubitatif devant les harangues cyniques (366b-d) et les arguments épicuriens (365d-e et 369b-370b). Malgré son inauthenticité, l'Axiochos, qui pourrait dater de la fin de la Nouvelle Académie, c'est-à-dire de la seconde moitié du second siècle avant J.-C., reste une œuvre attachante au style soigné.*

## AXIOCHOS ou Sur la mort

364a Comme j'étais sorti pour me rendre au Cynosarge<sup>1</sup>, et que je me trouvais près de l'Ilissos, parvint à mes oreilles la voix de quelqu'un qui criait : « Socrate, Socrate ! » En me retournant pour voir d'où venait cette voix, j'aperçus Clinias, le fils d'Axiochos, qui courait dans la direction de la fontaine de Callirhoé, en compagnie de Damon, le musicien, et de Charmide, le fils de Glaucon. Le premier était son maître de musique, tandis qu'avec l'autre il entretenait une relation  
b amoureuse ; l'amant allait de compagnie avec l'aimé. Me détournant de mon chemin je décidai d'aller à leur rencontre, pour les retrouver plus facilement.

CLINIAS – Le visage inondé de larmes, Clinias me tint ces propos : « Socrate voilà bien l'occasion de faire montre de la sagesse que l'on ne cesse de t'attribuer. Mon père vient en effet d'être frappé d'un malaise subit, et sa vie touche à sa fin. Or il voit venir cette fin avec désolation, lui qui pourtant auparavant raillait  
c ceux qui faisaient de la mort un épouvantail, et les tournait gentiment en ridicule. Viens donc l'apaiser comme tu as l'habitude de le faire, pour que mon père parte sans gémir, et que moi je puisse ajouter aux autres ce témoignage de ma piété filiale. »

---

1. Temple d'Héraclès, à l'extérieur d'Athènes. Son nom, le temple du « chien blanc », formé à partir de *kúōn* (*kúnós*) « chien » et *argós* « blanc », a reçu plusieurs explications fantaisistes. C'est là qu'Antisthène enseignait, d'où l'épithète « cynique » donnée à cette école.

SOCRATE – Mais, Clinias, tu n’as pas à craindre un refus de ma part quand il s’agit d’une requête raisonnable, et cela d’autant moins que tu me sollicites pour un devoir sacré. Hâtons-nous donc, car s’il en est comme tu dis, il faut se presser.

CLINIAS – Ta seule vue, Socrate, lui rendra des forces ; et le fait est que, souvent, il lui est arrivé de se remettre d’un tel malaise.

Nous nous hâtâmes en suivant le chemin qui longe les murailles jusqu’à la porte Itonia, car Axiochos habitait tout près de là, à côté de la colonne des Amazones. Nous tombons alors sur Axiochos qui avait retrouvé l’usage de ses sens et sa force physique, mais dont l’âme défaillait et qui avait grand besoin de réconfort ; il était agité de soubresauts, versait des larmes et se prenait la tête entre les mains.

SOCRATE – Axiochos, lui dis-je en l’apercevant, où sont tes fiers propos d’autrefois, tes éloges permanents de la vertu et cette fermeté inébranlable qui était la tienne ? Pareil en effet à un athlète qui manque de nerf, tu te montres vaillant dans les exercices du gymnase, mais tu fais piètre figure lors des compétitions. Ne veux-tu pas considérer lucidement ce que tu es, un homme qui a atteint un âge avancé, qui a été nourri de tant de maximes et qui, à défaut d’autre chose, est un Athénien ; rappelle-toi la maxime bien connue et répétée par tout le monde : la vie est un court voyage en pays étranger, et il faut la passer jusqu’au bout dans la décence, puis suivre son destin à tout le moins de bon cœur, sinon en chantant le péan. Mais se laisser aller, et être arraché de force à la vie, c’est se comporter en marmot et non comme on le doit après avoir atteint l’âge de raison.

AXIOCHOS – C’est vrai, Socrate, et ce que tu dis me paraît juste. Mais je ne sais comment, arrivé à ce moment terrible, je sens s’évanouir à mon insu ces fermes et sublimes propos qui perdent toute leur valeur ; je ne sais quel effroi les supplante, qui me déchire l’esprit de mille et une manières à l’idée d’être privé de cette lumière et de ces biens, de pourrir quelque part, invisible et ignoré, dévoré par les vers et les insectes.

SOCRATE – C’est, Axiochos, que tu mêles inconsidérément et sans y réfléchir sensibilité et insensibilité, et que tu te contredis toi-même en paroles et en actes, sans te rendre compte que, dans le même temps, et tu te lamentes de perdre la sensibilité, et tu es révolté à l’idée de pourrir et d’être privé de choses agréables, comme si en mourant tu commençais une nouvelle vie et que tu ne tombais pas dans une insensibilité totale, semblable à celle qui a précédé ta naissance. Or, tout comme sous le gouvernement de Dracon ou de Clisthène, tu ne pouvais subir aucun mal, puisque, dès là que tu n’existais même pas, rien de fâcheux ne pouvait t’atteindre, pour cette même raison aucun mal ne t’atteindra après ta mort, dès là que tu n’existeras plus. Voilà bien pourquoi tu dois balayer toutes ces sornettes, et te convaincre que, une fois que l’association de l’âme avec le corps a été détruite, et que l’âme s’est établie dans le lieu qui lui est propre, ce corps qui reste, un morceau de terre privé de raison, n’est plus un homme. Car nous sommes une âme, un être vivant immortel enfermé dans une prison

365a

b

c

d

e

366a mortelle. Et cette tente, c'est la nature qui, pour notre malheur, nous en a enveloppés ; c'est elle que troublent les plaisirs superficiels, qui vont à tire-d'aile se mêler à mille douleurs ; c'est elle encore que tourmentent les souffrances intenses et qui persistent sans qu'aucun plaisir ne vienne les atténuer ; c'est elle enfin que frappent les maladies, les inflammations des organes des sens, sans parler des maladies dont souffrent les organes internes, autant de maux que l'âme, dans la mesure où elle est répandue à travers tous les pores du corps, subit nécessairement, et qui l'amènent à désirer avec ardeur rejoindre l'éther céleste auquel elle est apparentée, elle qui a soif de la vie que l'on mène là-bas et qui désire se mêler  
 b aux chœurs qui s'y forment. Dès lors, quitter cette vie, c'est échanger un mal contre un bien.

AXIOCHOS – Mais, Socrate, puisque tu tiens la vie pour un mal, pourquoi t'y maintiens-tu ? Et cela, alors même que tu es un penseur qui, pour l'intelligence, l'emporte sur la plupart d'entre nous ?

SOCRATE – Axiochos, le témoignage que tu portes sur moi n'est pas recevable<sup>1</sup>. Comme la majorité des Athéniens, tu t'imagines que, parce que j'enquête sur toutes choses, je possède quelque savoir. Plût au ciel que je sache à quoi m'en tenir ne fût-ce que sur les choses ordinaires, tant je suis éloigné de celles qui ne  
 c le sont pas. Or ce que je vais dire n'est que l'écho de ce que dit le savant Prodicos, dont j'ai acheté l'enseignement en lui donnant une première fois une demi-drachme, une autre fois deux drachmes, et une autre fois encore quatre drachmes, car il n'instruit personne gratis cet homme qui a coutume de répéter le mot d'Épicharme : « Une main lave l'autre<sup>2</sup> », c'est-à-dire : « donne et tu recevras ». Il n'y a pas si longtemps donc, alors qu'il faisait une présentation chez Callias, le fils d'Hipponicos, il a tenu sur la vie de tels propos que pour un peu j'étais prêt à biffer d'un trait mon existence. Depuis lors, Axiochos, mon âme soupire après la mort.

AXIOCHOS – Qu'est-ce qu'il disait ?

d SOCRATE – Je vais te répéter ce dont je me souviens. Voici : « Quelle est, parmi les âges de la vie, la portion qui est exemptée de peines ? Dès sa naissance, le bébé pleure, et n'est-ce pas par le chagrin que sa vie commence ? Aucune souffrance en effet ne lui est en tout cas épargnée ; bien au contraire, le manque de nourriture, l'excès du froid ou du chaud, le coup reçu sont pour lui causes de douleur. Encore impuissant à exprimer ce qu'il éprouve, il n'a d'autre moyen que ses vagissements pour manifester sa mauvaise humeur. Puis, lorsqu'il a atteint sa septième année, après avoir subi une montagne de désagréments, voici que sur-  
 e viennent les pédagogues et les maîtres qui lui apprennent à lire et à écrire et à exercer son corps, et qui se conduisent comme des tyrans. Et quand il est plus grand, ce sont les professeurs de littérature, de géométrie et les instructeurs militaires qui interviennent, une foule de gens dont il est l'esclave. Et lorsqu'il est

1. Peut-être le vers d'un auteur inconnu.

2. Épicharme, fr. 30 DK.

inscrit parmi les éphèbes, c'est le cosmète<sup>1</sup> et la peur des coups, puis le Lycée et l'Académie, le directeur du gymnase, les verges et d'innombrables vexations. Toute la durée de l'adolescence se passe sous la dépendance des surveillants, de ceux que l'Aréopage élit pour s'occuper des jeunes. Et lorsqu'il est débarrassé de tout cela, les soucis s'abattent sur lui, et ce sont les délibérations sur la voie où l'on engagera sa vie qui l'assaillent. Et les ennuis d'autrefois apparaissent comme des épouvantails à marmot comparés à ceux d'à présent : expéditions militaires, blessures, combats incessants. C'est alors que, sans que l'on s'en soit rendu compte, s'est insinuée la vieillesse, où s'engouffre tout ce que la nature comporte de décrépitudes et de misères incurables. Et si on ne se hâte pas de rendre sa vie comme une dette, la nature, à la façon d'un usurier qui s'impatiente, prend en gage tantôt la vue, tantôt l'ouïe, souvent les deux ; et si l'on tient bon, elle paralyse, déforme, disloque ; et il y a d'autres personnes qui s'épanouissent dans la floraison d'une longue vieillesse, mais qui pour l'intelligence redeviennent des enfants. Aussi les dieux, qui connaissent les affaires humaines, se hâtent-ils d'affranchir de la vie ceux qu'ils chérissent. Par exemple, lorsque Agamède et Trophonios, qui venaient de terminer la construction du temple d'Apollon Pythien, prièrent le dieu de leur accorder ce qui pouvait leur arriver de meilleur, ils s'endormirent et ne se réveillèrent plus. De même, comme la prêtresse d'Argos avait demandé à Héra de récompenser ses fils pour leur acte de piété filiale – alors que son attelage tardait à venir, les jeunes gens s'étaient eux-mêmes mis sous le joug et avaient amené leur mère au temple –, cette prière eut pour effet que, la nuit même, les jeunes hommes passèrent de vie à trépas. Il serait trop long d'énumérer les poètes qui avec leurs accents divins vaticinent sur les choses de la vie pour se lamenter sur l'existence. Je n'en mentionnerai qu'un seul, le plus digne d'être cité. Il dit :

Le destin que les dieux ont filé pour les infortunés mortels<sup>2</sup> est de vivre  
[dans l'affliction

Et

Non certes, il n'est point d'être plus à plaindre que l'homme  
Parmi ceux qui respirent et qui rampent sur la terre<sup>3</sup>.

Et au sujet d'Amphiaros, que dit-il ?

Zeus qui tient l'égide l'aimait de tout son cœur et Apollon  
De toute sa tendresse. Aussi n'a-t-il pas atteint le seuil de la vieillesse<sup>4</sup>.

Et celui qui nous demande

De plaindre le nouveau-né qui vient pour tant de maux<sup>5</sup>,

1. Magistrat, élu par l'Assemblée, qui s'occupe de l'entraînement militaire des éphèbes.

2. *Iliade* XXIV, 525.

3. *Iliade* XVII, 446-447.

4. *Odyssée* XV, 245-246.

5. Euripide, *Cresphontès* (fr. 449 Kannicht).

367a

b

c

d

e

368a

qu'en penses-tu ? Mais je m'arrête, pour ne pas manquer à ma promesse en allongeant la liste des citations. De quelle occupation ou de quel métier ne se plaint-on pas, même si c'est celui qu'on a choisi, et quel homme n'est point mécontent de son sort ? Devons-nous nous adresser aux travailleurs manuels et aux hommes de métier qui peinent d'une nuit à l'autre pour se procurer à peine le nécessaire ; que de lamentations ! ne remplissent-ils pas la totalité de leurs nuits blanches de gémissements et de larmes ? Considérons le navigateur, qui vogue à travers tant de dangers et qui, suivant le mot de Bias, ne se trouve ni parmi les morts ni parmi les vivants, car lui qui est fait pour vivre sur la terre s'est lancé sur la mer comme un être amphibie, devenant tout entier la proie du sort. Mais l'agriculture, voilà qui est agréable ? Sans doute ! Pourtant, ne dit-on pas que ce n'est qu'une plaie qui donne toujours prétexte à se plaindre ? On se plaint tantôt de la sécheresse, tantôt de l'excès de pluie, tantôt de la nielle, tantôt de la chaleur intempestive ou du froid. Et la politique, objet de tant de considération, combien de pièges, et j'en passe, ne comporte-t-elle pas ? Elle a ses joies fortes et agitées à la manière d'un abcès, et ses échecs douloureux et pires que mille morts. Peut-il trouver le bonheur celui dont la vie dépend des réactions de la foule ; acclamé et applaudi, c'est le jouet du peuple ; rejeté, sifflé, châtié, condamné à mort, il devient un objet de pitié ! Dis-moi, Axiochos, toi qui es un homme politique, peux-tu me dire comment sont morts Miltiade, Thémistocle et Éphialte ? Comment, il n'y a pas si longtemps, sont morts les dix généraux<sup>1</sup>, alors que moi je refusais de demander au peuple son avis, parce que je jugeais contraire à la dignité de me mettre à la tête d'une foule en délire ? Mais le lendemain, Thérémène et Callixène, qui avaient suborné les présidents, firent condamner ces hommes à mort, sans jugement. Oui, et tu fus bien le seul, avec Eurypolème, à prendre leur défense, parmi les trois mille citoyens qui se trouvaient à l'Assemblée.

AXIOCHOS – C'est vrai, Socrate. Et depuis ce moment-là, j'en ai assez de la tribune, et rien ne me semble plus déplaisant que la politique. Mais c'est pour ceux qui se sont retrouvés dans le feu de l'action que la chose est claire. Car toi tu en parles en homme qui regarde les choses de loin, tandis que nous, qui en avons l'expérience, savons mieux à quoi nous en tenir. Oui, mon cher Socrate, le peuple est ingrat, vite dégoûté, cruel, envieux, sans éducation, une mêlée indistincte de gens venus de tous côtés, violents et bavards. Et quiconque prend son parti est bien plus misérable encore.

SOCRATE – Si donc, Axiochos, tu poses que la science considérée comme la plus digne d'un homme libre est la plus détestable de toutes, que penserons-nous des autres occupations ? Ne faut-il pas les fuir ? Un jour, j'ai entendu Prodicos dire que la mort ne concerne ni les vivants ni les morts.

AXIOCHOS – Que veux-tu dire Socrate ?

1. Sur cet incident dramatique, voir *Apologie* 32b.

SOCRATE – Pour les vivants elle n'existe pas encore, tandis que les morts, eux, ils n'existent plus. Dès lors, la mort n'existe pas pour toi à l'heure qu'il est, car tu n'es pas mort, et s'il t'arrivait malheur, elle n'existerait pas pour toi, car tu ne n'existerais plus. Elle est donc vaine cette douleur, vaine cette lamentation d'Axiochos sur ce qui, pour Axiochos, n'existe pas encore et n'existera pas non plus dans le futur. C'est comme si on se lamentait à propos de Scylla ou du Centaure, ces êtres qui ne font pas partie des réalités qui t'entourent et qui n'en feront pas non plus partie après ta mort. Ce qui est à craindre l'est pour ceux qui existent ; comment pourrait-ce l'être pour ceux qui n'existent pas ?

AXIOCHOS – Ces habiles discours que tu me dérites s'inspirent de propos à la mode ; ce ne sont donc là que des bavardages accommodés à l'usage des jeunes gens. Mais moi, ce qui m'afflige, c'est d'être privé des biens attachés à la vie, quand bien même tu me bercerais de discours plus persuasifs que ceux-ci, Socrate. Mon intelligence n'y entend rien, faute de s'être laissé séduire par le charme de tes discours qui n'effleurent même pas la surface de ma peau. Même si ces propos sont exprimés avec pompe et éclat, ils manquent de vérité. La souffrance ne supporte pas les artifices de la parole ; elle ne se satisfait que des discours qui peuvent toucher l'âme.

SOCRATE – En fait, Axiochos, tu associes inconsidérément la privation de biens à la perception de maux que tu pourrais subir, sans te rendre compte que tu seras déjà mort. Oui, on s'afflige de biens que l'on perd quand on doit en contrepartie subir des maux, mais quand on n'existe plus, on ne perçoit même pas cette privation. Comment y aurait-il place pour l'affliction dans un état où on ne peut prendre conscience de ce qui produit cette affliction ? Car si au point de départ, Axiochos, tu n'avais pas, dans ton ignorance, supposé d'une façon ou d'une autre qu'un mort est doté de sensation à la façon d'un vivant, tu ne serais pas effrayé par la mort. En définitive, tu t'installes toi-même dans un cercle vicieux ; tu crains d'être privé de ton âme, et tu attribues cette privation à ton âme ; tu redoutes de ne plus avoir de sensation, et tu imagines qu'il y a une sensation qui percevra cette absence de sensation.

Sans évoquer en outre le fait qu'il existe de beaux et nombreux arguments en faveur de l'immortalité de l'âme, est-il possible en effet d'imaginer qu'une nature mortelle eût jamais entrepris de se lancer dans de si grandes entreprises : par exemple, braver les bêtes dont la force est bien supérieure, traverser les mers, construire des villes, établir des constitutions, lever la tête vers le ciel et contempler les révolutions des astres, la course variée du Soleil et de la Lune, leurs levers et leurs couchers, les éclipses, la vitesse de leur retour périodique, les équinoxes et les deux solstices d'hiver et d'été, le lever et le coucher des Pléiades, le régime des vents et celui des chutes de pluie, la brutalité dévastatrice des ouragans ? Et comment imaginer que l'âme eût pu consigner pour l'éternité dans des écrits ces phénomènes naturels, s'il n'y avait en elle un souffle divin qui lui permît de prévoir et de comprendre toutes ces merveilles. Dès lors, ce n'est pas vers la mort

c

d

e

370a

b

c

d que tu vas aller, Axiochos, mais vers l’immortalité ; ce n’est pas non plus à la perte de tes biens que tu dois t’attendre, mais à une jouissance qui n’en sera que plus pure, car ce ne seront plus des plaisirs contaminés par le corps mortel que tu éprouveras, mais des plaisirs où n’interviendra pas la douleur. Libéré de cette

e prison, tu t’en iras là-bas, là où il n’y a plus de peines, plus de gémissements, plus de vieillesse, là où l’on mène une vie calme à l’abri des maux, jouissant d’une tranquillité qui ne connaît pas l’agitation, contemplant la nature, pratiquant la philosophie non pour plaire à la foule ou pour se donner en spectacle, mais pour faire s’épanouir la vérité.

e AXIOCHOS – Ton discours m’a fait complètement changer de point de vue. Je ne crains plus la mort, en effet, et je la désire même, si je puis parler ainsi en imitant l’emphase des rhéteurs. Il me semble que depuis longtemps je parcours les régions d’en haut et que je suis une route éternelle et divine. Débarrassé de mon malaise, je me suis remis, et me voilà devenu un homme nouveau.

371a SOCRATE – Si maintenant tu souhaites entendre un autre discours, je te rapporterai celui que m’as tenu Gobryas, un mage. Il m’a raconté que, à l’époque où Xerxès entreprenait d’envahir la Grèce, son grand-père, qui portait le même nom que lui, et qui avait été envoyé à Délos pour défendre l’île où étaient nées les deux divinités, y avait trouvé des tablettes de bronze qu’avaient rapportées Opis et Ékaergè de chez les Hyperboréens ; ces tablettes lui avaient appris ce qui suit. Une fois séparée du corps, l’âme va vers un lieu obscur, en un domaine souterrain sur lequel règne Pluton, un domaine qui n’est pas moins vaste que celui de Zeus,

b car, puisque la Terre occupe le centre du monde et que l’Univers est de forme sphérique, les dieux qui habitent dans le Ciel occupent l’un des hémisphères, tandis que les dieux qui habitent sous la terre occupent l’autre, les uns étant frères et les autres fils de frères. La porte par laquelle on accède au chemin qui mène au domaine de Pluton est solidement fermée par des serrures et des verrous en fer. Mais quand elle est ouverte, le fleuve Achéron, puis le Cocyte, reçoivent sur leurs eaux ceux qui, une fois passés sur l’autre bord, doivent être conduits auprès de Minos et de Rhadamante, en un endroit appelé « plaine de vérité ». C’est là

c que siègent les juges qui interrogent les arrivants sur la vie qu’ils ont vécue et sur le genre d’existence qu’ils ont menée, quand ils habitaient dans un corps. Et il n’y a pas moyen de mentir. Tous ceux qui durant leur vie ont écouté ce que leur soufflait un bon démon vont s’établir dans le séjour des hommes pieux, là où les saisons font spontanément pousser les fruits en abondance, là où coulent des sources d’eau pure, là où des milliers de prairies émaillées de fleurs variées font penser au printemps, là où il y a des écoles pour les philosophes, des théâtres

d pour les poètes, des chœurs de danse et des concerts, des banquets bien organisés, des festins offerts gracieusement, une absence totale de peines et une vie pleine d’agrément. Pas d’hiver ou d’été excessifs, mais un climat tempéré où brille l’éclat modéré du soleil. Là-bas une place d’honneur est réservée aux initiés, qui y accomplissent leurs rites sacrés. Comment alors ne serais-tu pas le premier à avoir



part à cet honneur, toi qui es de la famille des dieux ? La tradition rapporte que, avant de descendre chez Hadès, Héraclès et Dionysos reçurent l'initiation en ces lieux, et que c'est la déesse d'Éleusis qui leur a donné le courage d'entreprendre ce voyage. Tous ceux, en revanche, qui ont voué leur vie à la méchanceté, sont conduits par les Érinyes dans l'Érèbe et le Chaos, à travers le Tartare, là où séjournent les impies et les Danaïdes qui puisent sans fin de l'eau, Tantale que tourmente la soif, Tityos dont les entrailles sans cesse dévorées renaissent indéfiniment et Sisyphe qui roule sans cesse son rocher, et pour qui le terme de son labeur est toujours un recommencement. C'est là que, léchés par des bêtes sauvages, brûlés par les torches des Peines, et soumis à mille sortes de supplices, les méchants sont tourmentés par des châtiments incessants.

Voilà ce que j'ai entendu de la bouche de Gobryas. À toi de juger, Axiochos. Pour ma part, en effet, ma raison est tiraillée entre plusieurs directions, et je ne sais qu'une seule chose de façon sûre : c'est que toute âme sans exception est immortelle et que celle qui a quitté notre monde est exempte de douleur. Ainsi, que ce soit en bas ou en haut, Axiochos, tu seras nécessairement heureux, puisque tu as vécu pieusement.

AXIOCHOS – J'ai honte de t'adresser la parole, Socrate. Car bien loin de redouter la mort, voilà que maintenant j'en ai l'ardent désir. Ce dernier discours, de même que le précédent sur l'Univers, m'a persuadé et déjà je méprise la vie, dans l'attente de partir m'établir dans un meilleur séjour. À présent, je vais repasser en moi-même tout ce qui a été dit. Reviens me voir à midi, Socrate.

SOCRATE – Je ferai ce que tu me demandes. De mon côté, je repars me promener au Cynosargue, où je me rendais quand on m'a appelé ici.

e

372a



## LE BANQUET

*Le terme « Banquet » traduit inadéquatement le grec súmposium qui signifie littéralement « beuverie en commun ». Le súmposium est une institution particulière aux anciens Grecs, qui associe convivialité et culture. Il suit le deîpnon, le souper qui constitue le repas proprement dit. Le vin fait son apparition à la fin du repas, sous la forme d'une libation de vin pur. Puis les serviteurs nettoient les tables et le sol, et le súmposium, où, dans un contexte compétitif, se succèdent les toasts, les chants, les discours et les conversations, peut commencer ; il se poursuit jusqu'à l'aube, comme c'est le cas dans le dialogue, où Platon évoque le banquet offert par Agathon, l'aimé de Pausanias, pour fêter sa victoire au concours de tragédies.*

*Le Banquet rapporte sept discours. Les six premiers, prononcés pendant que les convives boivent modérément, sont des éloges d'Éros, la divinité de l'Amour, et le septième est un éloge de Socrate par un Alcibiade complètement ivre. Les six éloges d'Éros peuvent être regroupés en trois couples, où chacun des discours s'oppose à l'autre. Pour Phèdre et pour Agathon, il n'y a qu'un seul Éros. Toutefois, alors que Phèdre soutient qu'Éros est le plus ancien des dieux, Agathon maintient au contraire qu'il est le plus jeune. Pausanias et Éryximaque, eux, estiment qu'il y a deux Éros, qui correspondent aux deux Aphrodites, la Céleste et la Vulgaire. Mais alors que Pausanias n'examine les conséquences de cette dualité que dans le cas de l'homme, Éryximaque étend son enquête à l'ensemble des êtres. Enfin, Aristophane et Socrate posent le problème à un autre niveau. Pour Aristophane, Éros est le seul dieu qui puisse nous permettre de réaliser ce à quoi tend tout être humain : l'union avec la moitié de lui-même dont il a été séparé par Zeus. Et pour Socrate qui rapporte*

*les paroles de Diotime, une étrangère de Mantinée, Éros n'est pas un dieu mais un démon, qui, étant donné sa fonction d'intermédiaire, permet de transformer, en une possession perpétuelle, l'aspiration vers le Beau et vers le Bien que ressent tout homme par le moyen de la procréation selon le corps, mais surtout selon l'âme.*

*Le Banquet est très proche du Phèdre par la beauté de son écriture, et par son thème, Éros, l'Amour, qui permet à l'âme de s'élever de la beauté du corps, en passant par celle de l'action et de l'âme, vers la Beauté véritable. Le discours que Socrate prétend tenir de Diotime, et qui, par l'intermédiaire de l'interprétation qu'en proposa Marsile Ficin à la Renaissance, connut une renommée immense, est un chef-d'œuvre où la plus haute métaphysique ne le cède en rien au sublime littéraire. Quant au discours d'Aristophane, qui évoque la forme et les aventures des trois premiers types d'êtres humains, dont le célèbre androgyne, il a marqué les esprits : l'explication de la puissance de l'attirance mutuelle de ceux qui s'aiment par la nostalgie d'une fusion primitive entre les deux moitiés d'un même être garde toute sa puissance évocatrice.*

*Le discours de Diotime permet par ailleurs de mieux cerner le thème sous-jacent du dialogue, celui de l'éducation, dont un aspect est toujours associé à la séduction dispensée par Éros. Dans les milieux aisés d'Athènes à l'époque classique, l'éducation était liée de façon quasi institutionnelle à l'homosexualité par l'intermédiaire de la paiderastía. La transmission du savoir, du pouvoir et même de la richesse se faisait alors dans le cadre d'une relation qui présentait un caractère sexuel entre un adulte et un adolescent. À ce modèle masculin de l'éducation, Diotime propose un modèle féminin associé à l'accouchement : éduquer c'est, pour le maître, mettre au jour, dans le cadre d'un dialogue avec un disciple, les beaux discours et les belles actions qu'il portait déjà en lui. Chez Socrate, qui ne possède aucun savoir, la relation éducative s'inverse : c'est lui qui, par ses questions, fait accoucher le disciple des opinions ou des savoirs qu'il portait en lui, comme c'est le cas dans le Ménon et comme cela est expliqué au début du Théétète.*

## LE BANQUET ou De l'amour ; genre éthique

APOLLODORE – J'estime n'être pas trop mal préparé à vous<sup>1</sup> raconter ce que vous avez envie de savoir. L'autre jour en effet, je venais de Phalère, qui est mon dème, et je montais vers la ville. Alors, un homme que je connaissais et qui marchait derrière moi m'aperçut, et se mit à m'appeler de loin, sur le ton de la plaisanterie.

172a

GLAUCON – Hé! l'homme de Phalère, toi Apollodore, tu ne veux pas m'attendre!

APOLLODORE – Et moi de m'arrêter pour l'attendre. Et lui de reprendre :

GLAUCON – Apollodore, dit-il, justement je cherchais à te rencontrer, pour connaître tous les détails concernant l'événement qui réunit Agathon, Socrate, Alcibiade et les autres qui avec eux prirent alors part au banquet, et quels discours ils tinrent sur le thème de l'amour. Quelqu'un d'autre, en effet, m'en a fait un récit qu'il tenait de Phénix, le fils de Philippe, et il m'a dit que toi aussi tu étais au courant. Mais lui, malheureusement, il ne pouvait rien dire de précis. Fais-moi donc ce récit, car nul n'est plus autorisé que toi pour rapporter les propos de ton ami. Mais, reprit-il, dis-moi d'abord si tu as pris part à la réunion, ou non.

b

APOLLODORE – On voit bien, repartis-je, qu'il ne t'a vraiment rien raconté de précis, celui qui t'a fait ce récit, si tu estimes que la réunion dont tu t'informes est assez rapprochée dans le temps pour que je puisse y avoir pris part.

c

GLAUCON – Je pensais bien que c'était le cas.

APOLLODORE – Comment, repris-je, peux-tu dire cela, Glaucon ? Tu ne sais pas que depuis plusieurs années Agathon ne réside plus ici, alors que cela ne fait pas encore trois ans que je fréquente Socrate et que je m'emploie chaque jour à savoir ce qu'il dit et ce qu'il fait. Auparavant, je courais de-ci de-là au hasard, m'imaginant faire quelque chose, alors que j'étais plus misérable que quiconque, à l'instar de toi maintenant qui t'imagines que toute occupation vaut mieux que de pratiquer la philosophie.

173a

GLAUCON – Ne te moque pas, reprit-il, mais dis-moi quand eut lieu cette réunion.

APOLLODORE – Nous étions encore des enfants, répondis-je. Cela se passa quand Agathon remporta le prix avec sa première tragédie, le lendemain du jour où, en compagnie de ses choreutes, il offrit un sacrifice en l'honneur de sa victoire.

---

1. Les interlocuteurs d'Apollodore ne seront pas nommés.

GLAUCON – Cela doit donc remonter à fort longtemps, fit-il remarquer. Mais qui t'en a fait le récit ? Socrate lui-même ?

b APOLLODORE – Non, par Zeus, dis-je, mais celui qui l'a raconté à Phénix, c'était un certain Aristodème, du dème de Kydathénéon, un homme petit, qui allait toujours pieds nus. Il était présent à la réunion, car, parmi ceux d'alors, c'était l'amant le plus fervent de Socrate, me semble-t-il. Mais, bien entendu, j'ai après coup posé à Socrate quelques questions sur ce que m'avait rapporté Aristodème, et il confirma que le récit d'Aristodème était exact.

GLAUCON – Pourquoi donc, reprit-il, ne pas me faire ce récit ? Après tout, la route qui monte à la ville est faite exprès pour qu'on y converse en marchant.

c APOLLODORE – Voilà comment tout en marchant nous nous entretenions de cet événement, de sorte que, tout comme je le disais en commençant, je ne suis pas si mal préparé à vous en informer. Si donc il me faut, à vous aussi, faire ce récit, allons-y. En tout cas, pour ce qui me concerne du reste, c'est un fait que parler moi-même de philosophie, ou entendre quelqu'un d'autre en parler, constitue pour moi, indépendamment de l'utilité que cela représente à mes yeux, un plaisir très vif. Quand au contraire j'entends d'autres propos, les vôtres en particulier, ceux de gens riches et qui font des affaires, cela me pèse et j'ai pitié de vous mes amis, parce que vous vous imaginez faire quelque chose, alors que vous ne faites rien. En revanche, c'est sans doute moi que vous tenez pour malheureux, et j'estime que vous êtes dans le vrai en le pensant. Pour ma part, en tout cas, je n'estime pas que vous êtes malheureux, j'en suis convaincu.

d ANONYME – Tu es toujours le même, Apollodore, toujours à t'accuser et à accuser les autres, et tu me donnes l'impression de penser que, Socrate excepté, absolument tous les hommes sont des misérables, à commencer par toi. D'où peut venir ton surnom de « fou furieux », pour ma part je l'ignore. Il n'en reste pas moins que dans les propos que tu tiens, tu ne changes pas ; toujours agressif e contre toi-même et les autres, à l'exception de Socrate.

APOLLODORE – Très cher ami, c'est mon opinion sur moi-même et sur vous autres qui fait que je passe pour « fou furieux », et que je semble « à côté de la plaque ».

ANONYME – Ce n'est pas la peine, Apollodore, de nous disputer là-dessus à l'heure qu'il est ; fais plutôt ce que précisément nous t'avons demandé ; ne te dérobe pas, mais rapporte les discours qui furent prononcés.

174a APOLLODORE – Eh bien, voici à peu près quels ils furent. En fait, il vaut mieux que je reprenne le récit à partir du début, et que je m'efforce de jouer pour vous à mon tour le rôle du narrateur.

ARISTODÈME<sup>1</sup> – Je tombai en effet, me dit-il, sur Socrate qui venait du bain et qui portait des sandales, ce qu'il ne faisait que rarement, et je lui demandai où il allait pour s'être fait si beau. Et lui de me répondre :

---

1. Nous indiquons, pour la clarté de la lecture, le nom des personnages dont Apollodore rapporte les paroles.

SOCRATE – Je vais souper chez Agathon. Hier en effet je me suis abstenu d’aller à la fête donnée pour célébrer sa victoire, car je craignais la foule. Mais j’ai promis d’être là aujourd’hui. Voilà bien pourquoi je me suis fait beau, car je désire être beau pour aller chez un beau garçon. Mais toi au fait, poursuivit-il, que penserais-tu de venir au souper sans y avoir été invité ?

ARISTODÈME – Je ferai comme tu voudras, répondis-je.

SOCRATE – Dans ce cas, suis-moi, dit-il. Ainsi nous ferons, en le transformant, mentir le proverbe qui dit : « Aux festins des gens de bien<sup>1</sup> se rendent sans y avoir été invités les gens de bien. » Homère court le risque non seulement d’avoir fait mentir le proverbe, mais aussi de l’avoir traité avec arrogance. En effet, après avoir décrit Agamemnon comme un homme de première qualité à la guerre, et Ménélas au contraire comme un « guerrier sans nerf », il s’arrange, le jour où Agamemnon offre un sacrifice et un repas, pour faire venir Ménélas au festin sans qu’il y ait été invité, le moins bon venant à la table du meilleur<sup>2</sup>.

ARISTODÈME – À ces mots, dit Aristodème, je répondis.

Je vais sans doute moi aussi prendre un risque, mais non pas celui que tu évoques, Socrate. Je crains plutôt d’être, comme chez Homère, l’homme de rien qui se rend au festin offert par un homme de distinction sans y avoir été invité. Si tu m’y amènes, c’est donc à toi de voir quelle excuse trouver, car moi je ne vais pas avouer que je suis venu sans invitation ; je dirai plutôt que c’est par toi que j’ai été invité. « Lorsque l’on chemine à deux, on va plus loin sur la route<sup>3</sup>. » Nous délibérerons sur ce que nous allons dire. Allons, en route.

Après avoir échangé ce genre de propos, poursuivait-il, ils se mirent en route.

Or, chemin faisant, Socrate, l’esprit en quelque sorte concentré en lui-même, avançait en se laissant distancer, et, comme je l’attendais, il me recommanda de continuer à avancer. Quand je fus arrivé à la demeure d’Agathon, je trouvai la porte ouverte ; et là je me retrouvai dans une situation quelque peu ridicule. En effet, un des serviteurs qui se trouvait à l’intérieur vint aussitôt me chercher pour me conduire dans la salle où les autres convives étaient étendus sur des lits, et je les trouvai sur le point de souper. Et dès qu’Agathon m’aperçut, il m’interpella en ces termes.

AGATHON – Aristodème, tu arrives à point pour souper avec nous. Si tu es venu pour autre chose, remets cela à plus tard. Car hier justement je t’ai cherché pour t’inviter, sans parvenir à te trouver. Mais, Socrate, comment se fait-il que tu ne nous l’amènes pas ?

ARISTODÈME – Je me retourne, racontait Aristodème, et je constate qu’effectivement Socrate ne m’a pas suivi. J’expliquai donc que c’était bien avec Socrate que j’étais venu, et que c’était lui qui m’avait invité à venir souper.

1. Jeu de mots sur le nom Agathon, qui ne diffère que par l’accent du génitif pluriel *agathôn* (« les gens de bien »).

2. Voir *Iliade* XVII, 588 et II, 108.

3. Voir *Iliade* X, 222-226.

AGATHON – Tu as bien fait, dit Agathon, mais lui, où est-il ?

175a ARISTODÈME – Il marchait derrière moi il y a un instant ; moi aussi je me demande où il peut bien être.

AGATHON – Allons, mon garçon, dit Agathon, va voir où est Socrate et ramène-le. Toi, Aristodème, prends place sur ce lit près d'Éryximaque.

Et alors qu'un serviteur lui faisait des ablutions pour lui permettre de s'étendre sur un lit, un autre arriva et annonça :

ESCLAVE – Votre Socrate s'est retiré sous le porche de la maison des voisins, et il s'y tient debout ; j'ai beau l'appeler, il ne veut pas venir.

b AGATHON – Quel comportement étrange, s'écria Agathon. Va lui dire de venir, et ne le lâche pas d'une semelle.

ARISTODÈME – N'en faites rien, répliquai-je, laissez-le plutôt. C'est une habitude qu'il a. Parfois, il se met à l'écart n'importe où, et il reste là debout. Il viendra tout à l'heure, je pense. Ne le dérangez pas, laissez-le en paix.

c AGATHON – Eh bien, soit, laissons-le, si tel est ton avis, reprit Agathon. Mais à nous autres, il faut, garçons, nous apporter à manger. Vous servez toujours ce qu'il vous plaît, s'il arrive qu'il n'y ait personne pour vous surveiller, ce que personnellement je n'ai jamais fait. Aujourd'hui, donc, faites comme si c'était vous qui nous aviez invités à souper, moi-même et les autres convives, et traitez-nous de façon à mériter nos éloges.

ARISTODÈME – Là-dessus, racontait-il, nous nous mettons à souper, mais Socrate n'arrivait pas. Aussi Agathon demanda-t-il à maintes reprises qu'on allât le chercher, mais je m'interposai. Enfin, Socrate arriva sans s'être attardé aussi longtemps qu'à l'ordinaire ; en fait, les convives en étaient à peu près au milieu de leur souper.

AGATHON – Alors Agathon, qui était seul sur le dernier lit, s'écria :

d Viens ici, Socrate, t'installer près de moi, pour que, à ton contact, je profite moi aussi du savoir qui t'est venu alors que tu te trouvais dans le vestibule. Car il est évident que tu l'as trouvé et que tu le tiens, ce savoir ; en effet, tu ne serais pas venu avant.

SOCRATE – Socrate s'assit et répondit :

e Ce serait une aubaine, Agathon, si le savoir était de nature à couler du plus plein vers le plus vide, pour peu que nous nous touchions les uns les autres, comme c'est le cas de l'eau qui, par l'intermédiaire d'un brin de laine, coule de la coupe la plus pleine vers la plus vide. S'il en va ainsi du savoir aussi, j'apprécie beaucoup d'être installé sur ce lit à ton côté, car de toi, j'imagine, un savoir important et magnifique coulera pour venir me remplir. Le savoir qui est le mien doit être peu de chose, voire quelque chose d'aussi illusoire qu'un rêve, comparé au tien qui est brillant et qui a un grand avenir, ce savoir qui, chez toi, a brillé avec un tel éclat dans ta jeunesse et qui, hier, s'est manifesté en présence de plus de trente mille Grecs.



AGATHON – Tu es un insolent, Socrate, répliqua Agathon. Toi et moi, nous ferons valoir nos droits au savoir un peu plus tard, en prenant Dionysos pour juge. Mais, pour l’instant, occupe-toi de souper.

ARISTODÈME – Là-dessus, racontait Aristodème, Socrate s’allongea sur le lit et, lorsqu’ils eurent fini de souper, lui et les autres, on fit des libations, on chanta en l’honneur du dieu et, après avoir fait ce qu’on a coutume de faire, on se préoccupa de boire.

176a

PAUSANIAS – Or, racontait Aristodème, ce fut Pausanias qui le premier prit la parole, et qui tint à peu près ce discours :

Eh bien, mes amis, comment allons-nous faire pour boire sans avoir trop de problèmes ? En ce qui me concerne, je dois vous avouer que je ne me sens pas très bien après ce que j’ai bu hier, et que j’ai besoin d’un répit ; du reste, j’imagine que vous êtes, la plupart d’entre vous, dans le même cas, car vous étiez là hier. Voyez donc de quelle façon nous pourrions boire sans avoir trop de problèmes.

b

ARISTOPHANE – C’est alors qu’Aristophane intervint :

Bravo, Pausanias, tu as raison de vouloir prendre toutes les dispositions qui nous évitent d’avoir des problèmes en buvant. Car moi aussi je suis de ceux qui « se sont soulé la gueule » hier.

ÉRYXIMAQUE – Sur ce, racontait Aristodème, Éryximaque, le fils d’Acoumène, intervint :

Vous avez raison, dit-il. Il en est encore un que j’aimerais entendre. Comment te sens-tu, Agathon ? As-tu encore la force de boire ?

AGATHON – Moi non plus, je ne me sens absolument pas de force à boire.

ÉRYXIMAQUE – Quelle chance, me semble-t-il, reprit Éryximaque, ce serait pour nous, c’est-à-dire pour moi, pour Aristodème, pour Phèdre et pour les autres qui sont ici, que vous, ceux qui, pour ce qui est de boire, avez le plus de capacité, ayez maintenant renoncé à le faire, car nous autres nous ne sommes jamais de taille. Pour ce qui est de Socrate, je fais une exception. Il peut en effet faire les deux choses : boire ou ne pas boire, si bien que, quel que soit le parti que nous prendrons, il s’en accommodera. Étant donné qu’aucun de ceux qui sont ici ne me paraît disposé à boire beaucoup de vin, peut-être arriverai-je à vous paraître moins agaçant, en vous disant la vérité sur l’ivresse. Pour moi, assurément, s’il est quelque chose que la médecine a fait apparaître clairement, c’est que l’ivresse est dommageable pour l’homme. Aussi me garderai-je de souhaiter boire de mon plein gré outre mesure et de conseiller à quelqu’un d’autre de le faire, surtout s’il a la tête encore lourde de la veille.

c

d

PHÈDRE – Quant à moi, interrompit Phèdre de Myrrhinonte, j’ai assurément l’habitude de suivre tes conseils, surtout en matière de médecine ; mais aujourd’hui, les autres aussi le feront, s’ils sont prêts à suivre un bon conseil.

ARISTODÈME – Ces paroles furent entendues, et tout le monde convint qu’il ne fallait pas consacrer cette réunion à s’enivrer ; on ne boirait que pour le plaisir.

d

ÉRYXIMAQUE – Eh bien, reprit Éryximaque, puisqu'il est admis que chacun boira la quantité de vin qu'il lui plaira, sans rien d'imposé, j'introduis une nouvelle proposition : c'est de dire « au revoir » à la joueuse d'*aulós*<sup>1</sup> qui vient d'entrer dans cette pièce. Qu'elle joue de l'*aulós* pour elle-même ou, si elle le souhaite, pour les femmes de la maison. Nous autres, nous emploierons le temps que durera la réunion d'aujourd'hui à prononcer des discours. Et pour savoir sur quel sujet porteront ces discours, je puis, si vous le souhaitez, vous faire une proposition.

177a

ARISTODÈME – Tous déclarèrent qu'ils étaient d'accord, raconta Aristodème, et ils l'invitèrent à faire sa proposition. Éryximaque reprit donc :

ÉRYXIMAQUE – J'emprunte les premiers mots de ce que j'ai à dire à la *Mélanippe* d'Euripide. « Non, il n'est pas de moi le discours que je vais tenir », mais de Phèdre ici présent. En effet, Phèdre ne manque pas une occasion de me dire avec indignation : « Éryximaque, n'est-il pas intolérable que pour d'autres dieux les poètes aient composé des hymnes et des péans, alors que, en l'honneur d'Éros, qui est un dieu si ancien et si grand, jamais un seul poète, parmi un si grand nombre, n'a composé le moindre éloge ? Tourne par ailleurs tes regards, si tu le préfères, vers les sophistes qui comptent. Ils écrivent en prose des éloges en l'honneur d'Héraclès et d'autres dieux ; c'est le cas de l'excellent Prodicos. Et cela encore n'est pas trop extraordinaire. Ne suis-je pas déjà tombé sur un texte écrit par un savant homme où il était question du sel, dont on faisait un extraordinaire éloge pour son utilité. Bien d'autres réalités du même ordre ont fait l'objet d'un éloge. On s'est donc donné beaucoup de peine pour célébrer des réalités de ce genre, mais jusqu'à ce jour il ne s'est trouvé aucun être humain pour oser consacrer à l'amour l'hymne qu'il mérite. Voilà comment on néglige un dieu aussi important. » Je crois que Phèdre a bien raison de parler ainsi.

b

c

Pour ma part, je désire donc faire plaisir à Phèdre en lui apportant ma contribution ; et il me semble que, par la même occasion, nous qui sommes ici devons en profiter pour célébrer la divinité. Si donc vous aussi vous partagez cet avis, nous aurons de quoi nous tenir occupés en prononçant des discours. J'estime en effet que chacun d'entre nous, en allant de la gauche vers la droite, devrait prononcer un discours qui soit un éloge de l'amour, le plus beau possible. C'est Phèdre qui parlera le premier, puisqu'il occupe la première place et qu'il est le père de ce discours.

d

SOCRATE – Personne, mon cher Éryximaque, reprit Socrate, ne votera contre ta proposition, car, je le suppose, elle ne rencontrera d'opposition ni chez moi, qui déclare ne rien savoir sauf sur les sujets qui relèvent d'Éros, ni chez Agathon ni chez Pausanias, ni assurément chez Aristophane qui passe tout son temps à s'occuper de Dionysos et d'Aphrodite, ni chez aucun des autres que je vois ici. Il n'en reste pas moins que la partie n'est pas égale pour nous qui occupons les dernières

e

1. Instrument de musique à vent. On traduit habituellement *aulós* par flûte, mais à tort car il s'agit d'un instrument à anche, lamelle élastique que fait vibrer le souffle du musicien.

places. Mais si ceux qui se trouvent avant nous prononcent de beaux discours qui soient ceux qu'il faut, nous serons satisfaits. Sur ce, bonne chance à Phèdre qui doit être le premier à faire l'éloge d'Éros.

APOLLODORE – Ces propos recueillirent donc l'assentiment de tous les autres, qui invitèrent Phèdre à faire ce que venait de dire Socrate. Il faut dire qu'Aristodème n'avait pas un souvenir exact de ce que chacun avait dit, et moi non plus je ne me souviens pas de tout ce qu'il a raconté. Mais le plus important, ce qui m'a semblé le plus digne d'être rappelé, je vais vous le dire en rapportant le discours que chacun a prononcé.

Comme je viens de le dire, c'est bien Phèdre qui prononça le premier discours en commençant à peu près comme ceci.

PHÈDRE – Éros est un dieu important et qui mérite l'admiration chez les dieux comme chez les hommes, pour de multiples raisons, dont la moindre n'est pas son origine. Il est parmi les dieux l'un des plus anciens, ce qui est un honneur, disait Phèdre. De cette ancienneté, voici la preuve. Éros n'a ni père ni mère et aucun auteur, qu'il soit poète ou prosateur, ne lui en attribue. Effectivement, Hésiode dit que d'abord il y eut Chaos.

Et puis ensuite la Terre au large sein, assise  
sûre offerte à jamais à tous, et Éros<sup>1</sup>.

Par ailleurs, Acousilaos, qui manifeste son accord avec Hésiode, dit que, après le Chaos, sont nés ces deux êtres, la Terre et Éros. Pour sa part, Parménide parle en ces termes de son origine :

Le tout premier des dieux auquel pensa  
la déesse fut Éros<sup>2</sup>.

Ainsi plusieurs autorités s'accordent pour reconnaître qu'Éros est l'une des divinités les plus anciennes.

Et, puisqu'il est le plus ancien, Éros est pour nous la source des biens les plus grands. Pour ma part, en effet, je suis incapable de nommer un bien qui surpasse celui d'avoir dès sa jeunesse un amant de valeur, et pour un amant, d'avoir un aimé de valeur. Car le principe qui doit inspirer pendant toute leur vie les hommes qui cherchent à vivre comme il faut, cela ne peut être ni les relations de famille, ni les honneurs, ni la richesse, ni rien d'autre qui les produise, mais cela doit être au plus haut point l'amour.

Eh bien, ce principe directeur quel est-il, je le demande ? La honte liée à l'action laide, et la recherche de l'honneur liée à l'action belle. Sans cela, en effet, ni cité ni individu ne peuvent réaliser de grandes et belles choses. Cela admis, je déclare pour ma part que tout homme qui est amoureux, s'il est surpris à commettre une action honteuse ou s'il subit un traitement honteux sans, par lâcheté, réagir, souffrira moins d'avoir été vu par son père, par ses amis ou par

1. *Théogonie*, 116-120, le vers 118 étant omis.

2. DK 28 B13.

178a

b

c

d

e  
quelqu'un d'autre que par son aimé. Et il en va de même pour l'aimé : c'est devant ses amants qu'il éprouve le plus de honte, quand il est surpris à faire quelque chose de honteux. S'il pouvait y avoir moyen de constituer une cité ou de former une armée avec des amants et leurs aimés, il ne pourrait y avoir pour eux de meilleure organisation que le rejet de tout ce qui est laid, et l'émulation dans la recherche de l'honneur. Et si des hommes comme ceux-là combattaient  
179a  
coude à coude, si peu nombreux fussent-ils, ils pourraient vaincre l'humanité en son entier pour ainsi dire. Car, pour un amant, il serait plus intolérable d'être vu par son aimé en train de quitter son rang ou de jeter ses armes que de l'être par le reste de la troupe, et il préférerait mourir plusieurs fois plutôt que de faire cela. Et quant à abandonner son aimé sur le champ de bataille ou à ne pas lui porter secours quand il est en danger, nul n'est lâche au point qu'Éros lui-même ne parvienne pas à lui inspirer une divine vaillance au point de le rendre aussi vaillant que celui qui l'est par nature. Il ne fait aucun doute que ce que Homère a évoqué en parlant de « la fougue qu'insuffle à certains héros la divinité<sup>1</sup> », c'est ce qu'Éros accorde aux amants, ce qui vient de lui.

Oui, et mourir pour autrui, c'est en tout cas ce à quoi seuls consentent ceux qui sont amoureux, et pas seulement les hommes, mais aussi les femmes.

C'est ce dont la fille de Pélias, Alceste, fournit aux Grecs une preuve évidente qui appuie ce que j'avance, elle qui fut la seule à consentir à mourir à la place de son époux, alors que celui-ci avait encore son père et sa mère, qu'elle surpassa par l'attachement né de son amour au point de faire apparaître ces gens pour des étrangers à l'égard de leur fils et sans autre lien avec lui que le nom. Et, lorsqu'elle eut agi de la sorte, son geste parut tellement admirable non seulement aux hommes, mais aussi aux dieux, que ces derniers réagirent de la façon suivante. Alors même que, parmi tant de personnages qui ont accompli tant d'actions admirables, il est facile de compter le nombre de ceux auxquels les dieux ont accordé comme privilège de faire remonter leur âme de l'Hadès, eh bien, son âme à elle, les dieux la firent remonter de l'Hadès, parce que son acte les avait remplis d'admiration. Tant il est vrai que les dieux honorent au plus haut point  
d  
le dévouement et la vertu que suscite Éros.

En revanche, ils ont renvoyé de l'Hadès Orphée, le fils d'Œagre, sans qu'il soit arrivé à ses fins, car ils lui montrèrent un fantôme de la femme qu'il était venu chercher, sans la lui rendre vraiment. En effet, les dieux considéraient Orphée comme un efféminé, étant donné qu'il chantait des poèmes en s'accompagnant d'une cithare ; ils estimaient que, au lieu d'avoir, sous l'impulsion d'Éros, le courage de mourir comme Alceste, il avait eu recours à un artifice pour pénétrer vivant chez Hadès. C'est certainement pour cette raison qu'ils lui infligèrent un  
e  
châtiment, en faisant que sa mort fut l'œuvre des femmes.

Ils n'ont pas agi de même avec Achille, le fils de Thétis, qu'ils ont honoré et qu'ils ont envoyé aux Îles des bienheureux pour la raison suivante : prévenu par

1. *Iliade* X, 482 et XV, 262 ; *Odyssée* I, 381.

sa mère qu'il trouverait la mort s'il tuait Hector, tandis que, s'il ne le tuait pas, il reviendrait au pays et finirait ses jours âgé, il eut l'audace de choisir de faire quelque chose pour Patrocle son amant et de le venger, non seulement en mourant pour lui, mais aussi en le suivant par sa mort dans le trépas. Voilà pourquoi les dieux, pleins d'admiration, lui ont accordé des honneurs exceptionnels, pour avoir ainsi mis si haut son amant. Eschyle raconte des bêtises, quand il prétend qu'Achille était l'amant de Patrocle<sup>1</sup>. Achille surpassait en beauté non seulement Patrocle, mais aussi tous les autres héros pris ensemble. Il n'avait pas encore de barbe au menton ; et par conséquent il était le plus jeune, comme le dit Homère<sup>2</sup>.

180a

En fait, s'il est vrai que les dieux honorent au plus haut point la valeur qu'Éros inspire, ils admirent, estiment et récompensent encore plus le sentiment de l'aimé pour l'amant que celui de l'amant pour l'aimé, car l'amant est chose plus divine que l'aimé, puisqu'un dieu l'inspire. Voilà bien pourquoi les dieux ont accordé plus d'honneur à Achille qu'à Alceste, en l'envoyant aux Îles des bienheureux.

b

Ainsi donc, j'en conclus pour ma part qu'Éros est le dieu le plus ancien, le plus vénérable, et qui a le plus d'autorité s'agissant de l'acquisition de la vertu et du bonheur pour les êtres humains, aussi bien lorsqu'ils sont vivants qu'après leur mort.

ARISTODÈME – Tel fut à peu près le discours de Phèdre, dit Aristodème.

c

Après Phèdre, d'autres prirent la parole dont il n'avait pas gardé un souvenir précis. Il les laissa de côté, et rapporta le discours de Pausanias, qui s'était exprimé ainsi.

PAUSANIAS – Je pense, Phèdre, que le thème que nous avons retenu pour le discours est mal formulé : il a été prescrit tout simplement de faire l'éloge d'Éros. S'il n'y avait qu'un seul Éros, cela irait bien, mais en fait il n'y a pas un seul Éros. Et, comme il n'y a pas un seul Éros, il convient d'indiquer au préalable lequel doit être l'objet de l'éloge. Pour ma part, je vais donc essayer d'opérer cette rectification. Dans un premier temps, je vais indiquer de quel Éros on doit faire l'éloge, puis je vais prononcer un éloge qui soit digne de ce dieu.

d

Tout le monde sait bien qu'il n'y a pas d'Aphrodite sans Éros. Si donc il n'y avait qu'une seule Aphrodite, il n'y aurait qu'un seul Éros ; mais, puisqu'il y a bien deux Aphrodites, il s'ensuit nécessairement qu'il y a aussi deux Éros. Comment nier qu'il y ait deux Aphrodites ? L'une, qui est sans doute la plus ancienne et qui n'a pas de mère, c'est la fille d'Ouranos, celle que naturellement nous appelons la « Céleste ». L'autre, la plus jeune, qui est la fille de Zeus et de Dionè, c'est celle que nous appelons la « Vulgaire ». Tout naturellement, la correction impose que l'Éros qui coopère avec l'une soit appelé le « Vulgaire » et que celui qui coopère avec l'autre soit appelé le « Céleste ». S'il faut certes faire l'éloge

e

1. Dans les *Myrmidons*, fr. 135 Radt.

2. Probablement une allusion à *Iliade* XI, 786-787.

181a de toutes ces divinités, il n'en reste pas moins que l'on doit s'efforcer de déterminer quel lot est échu à chacune des deux. Il en va en effet de toute action comme je vais le dire. Prise en elle-même, une action n'est ni belle ni honteuse. Par exemple, ce que, pour l'heure, nous sommes en train de faire, boire, chanter, converser, rien de tout cela n'est en soi une action belle ; mais c'est dans la façon d'accomplir cette action que réside telle ou telle qualification. Lorsqu'elle est accomplie avec beauté et dans la rectitude, une action devient belle, et lorsque la même action est accomplie sans rectitude, elle devient honteuse. Et il en va de même à la fois pour l'amour et pour Éros ; Éros n'est pas indistinctement beau et digne d'éloge, seul l'est l'Éros qui incite à l'amour qui est beau.

b Cela dit, l'Éros qui relève de l'Aphrodite vulgaire est véritablement vulgaire, en ceci qu'il opère à l'aventure ; c'est ainsi qu'aiment les gens de peu. L'amour de ces gens-là présente deux caractéristiques : premièrement il ne va pas moins aux femmes qu'aux garçons, et il s'intéresse autant aux corps qu'aux âmes ; et deuxièmement il recherche les partenaires les moins bien pourvus d'intelligence qu'il soit possible de trouver, car il n'a d'autre but que de parvenir à ses fins, sans se soucier de savoir si c'est de belle façon ou non. De là vient évidemment qu'il fait l'amour au hasard, sans se demander si son action est bonne ou si c'est le contraire.

c Cet Éros-là, en effet, se rattache à la déesse qui, des deux, est de beaucoup la plus jeune, et qui par son origine participe à la fois de la femelle et du mâle.

L'autre Éros, lui, se rattache à l'Aphrodite céleste. Celle-ci, premier point, participe non pas de la femelle, mais seulement du mâle, ce qui fait qu'elle s'adresse aux garçons ; second point, elle est la plus ancienne des deux, ce qui fait que l'insolence n'est pas son lot. De là vient que se tournent vers le sexe mâle ceux qu'un tel Éros inspire, chérissant le sexe qui a naturellement le plus de vigueur et le plus d'intelligence. J'ajoute que, dans leur façon même d'aimer les jeunes garçons, il est possible de reconnaître ceux qui sans mélange sont mus par cet Éros-là, car pour aimer les jeunes garçons ils attendent que ces derniers aient déjà fait preuve d'intelligence ; or cela arrive vers le temps où la barbe pousse. Ils sont prêts en effet, je pense, lorsqu'ils commencent à les aimer à cet âge, à rester avec eux toute la vie et à partager leur existence, au lieu d'abuser de celui qu'on aura pris jeune dans sa naïveté, et de se moquer de lui en allant courir après un autre. Il faudrait même établir une règle qui interdise d'aimer les jeunes garçons ;

d ainsi éviterait-on de se donner tant de peine pour une issue incertaine. Car, avec les jeunes garçons, on ne peut prévoir ce qu'ils deviendront pour ce qui est du vice et de la vertu, aussi bien sur le plan de l'âme que sur celui du corps. Sans doute les hommes de bien s'astreignent-ils d'eux-mêmes de plein gré à cette règle, mais il faudrait que ceux que nous qualifions d'amants « vulgaires » soient eux aussi assujettis à une règle de ce genre, et qui soit semblable à celle par laquelle nous les contraignons, dans la mesure du possible, à s'abstenir de rechercher

e l'amour avec des femmes de condition libre. En fait, ce sont eux qui sont responsables de ce discrédit qui va jusqu'à donner à certains l'audace de dire qu'il est honteux de céder aux avances d'un amant. Mais si l'on dit cela, c'est que, portant

182a

ses regards sur ces gens, on observe leur conduite intempestive et leur malhonnêteté, car de toute évidence aucun acte ne mérite d'être blâmé quand sont respectées la convenance et la règle.

Il est naturel que la règle de conduite en ce qui concerne l'amour soit facile à saisir dans certaines cités, car elle y est définie simplement, alors que chez nous elle est compliquée.

En Élide et chez les Bédiens, de même qu'à Sparte, et là où il n'y a pas de sophistes, la règle est simple : il est bien de céder aux avances d'un amant, et personne, jeune ou vieux, ne dirait que c'est honteux, pour n'avoir pas, j'imagine, à se donner la peine de se lancer, eux qui sont inhabiles à discourir, dans un discours pour tenter de convaincre les jeunes gens. En Ionie, en revanche, et en bien d'autres endroits qui tous sont sous la domination des Barbares, la règle veut que ce soit honteux. C'est que chez les Barbares l'exercice du pouvoir tyrannique conduit à faire de cela en tout cas quelque chose de honteux, tout comme l'est la passion pour le savoir et pour l'exercice physique. En effet, ceux qui détiennent le pouvoir ne tirent aucun avantage, j'imagine, du fait que naissent chez leurs sujets de hautes pensées, ou même de solides amitiés et de fortes solidarités, ce que justement l'amour, plus que toute autre chose, se plaît à réaliser. Les tyrans de chez nous en ont aussi fait l'expérience. En effet, l'amour d'Aristogiton et l'affection d'Harmodios, sentiments solides, brisèrent le pouvoir de ces tyrans. Ainsi, là où la règle veut qu'il soit honteux de céder aux avances d'un amant, cette règle vient de la dépravation de ceux qui l'ont instituée, qu'il s'agisse du désir de domination chez les dirigeants ou de la lâcheté chez leurs sujets. Là en revanche où la règle a été posée de façon absolue que c'est beau, cette règle s'explique par la paresse d'esprit de ceux qui l'ont instituée.

Or chez nous la règle établie est beaucoup plus belle et, comme je l'ai dit, elle n'est pas facile à comprendre pour celui qui, en effet, prend en considération les trois points suivants. Premièrement, il est plus convenable, dit-on, d'aimer ouvertement que d'aimer en cachette ; et il est au plus haut point convenable d'aimer les jeunes gens de meilleure famille et de plus haut mérite, fussent-ils moins beaux que d'autres. Deuxièmement, celui qui est amoureux reçoit de tous de chaleureux encouragements, comme s'il ne commettait aucun acte honteux : a-t-il fait une conquête, on juge que c'est pour lui une belle chose, et s'il y échoue, on estime que c'est là quelque chose de honteux. Troisièmement, la règle donne toute liberté d'entreprendre une conquête, puisqu'elle approuve un amant qui adopte des conduites extravagantes, qui exposerait aux blâmes les plus sévères quiconque oserait se conduire de la sorte en poursuivant une autre fin et en cherchant à l'atteindre. Supposons en effet que ce soit parce qu'il souhaite obtenir de l'argent de quelqu'un ou exercer une magistrature ou parce qu'il souhaite exercer une autre fonction qu'il consente à faire ce que précisément font les amants pour séduire leurs aimés, c'est-à-dire accompagner sa requête de supplications et d'embrassements, prononcer des serments, aller coucher sur le pas de leur porte, admettre une forme d'esclavage que n'accepterait aucun esclave, il en serait

b

c

d

e

183a

b empêché aussi bien par ses amis que par ses ennemis ; les uns lui adresseraient des blâmes pour s'être livré aux flatteries et aux bassesses, alors que les autres tenteraient de le raisonner et de lui faire honte. En revanche, quand les mêmes conduites sont dans leur ensemble le fait de celui qui est amoureux, on lui en sait gré, et notre règle lui permet de se conduire de la sorte sans encourir le blâme, comme s'il accomplissait là quelque chose de tout à fait admirable. Et le plus étonnant, c'est en vérité que la plupart des gens admettent ceci : quand il fait un serment, l'amoureux est le seul à qui les dieux pardonnent de transgresser son serment ; en effet, on dit qu'un serment d'amour n'est pas un vrai serment.

c Ainsi les dieux et les hommes donnent-ils à l'amoureux une liberté totale, comme le proclame la règle chez nous.

Ce qui vient d'être dit pourrait donner à penser que, dans notre cité, la règle veut que l'amour et l'affection qui récompensent les amants soient quelque chose de tout à fait convenable. Pourtant, quand les pères imposent comme consigne aux pédagogues d'empêcher les aimés de discuter avec leurs amants – et telle est bien la consigne que reçoit le pédagogue –, quand leurs camarades, des jeunes gens du même âge, font aux aimés des reproches lorsqu'ils voient se produire

d quelque chose du genre ; quand, de leur côté, les jeunes gens plus âgés ne manifestent pas leur opposition à ces reproches et ne les blâment même pas en les considérant comme déplacés, bref quand on prend en considération à leur tour tous ces points, on peut croire que dans notre cité la règle veut au contraire que cette sorte de conduite soit tenue pour infamante.

Or voici, je crois, ce qu'il en est. Comme je l'ai dit en commençant, la chose est loin d'être simple. En elle-même, en effet, elle n'est ni belle ni honteuse, mais elle est belle si on se conduit comme il faut, et honteuse si on se conduit de façon honteuse. Or, se conduire de façon honteuse, c'est céder sans gloire à quelqu'un qui n'en vaut pas la peine, alors que se bien conduire, c'est céder de

e belle façon à quelqu'un qui le mérite. Et celui qui n'en vaut pas la peine, c'est l'amant « vulgaire », celui qui aime le corps plutôt que l'âme. En effet, cet amant-là n'a pas de constance, puisque l'objet même de son amour n'a pas de constance ; oui, sitôt que se fane la fleur du corps que précisément cet amant-là aimait, « il s'envole et disparaît<sup>1</sup> », et il trahit sans vergogne tant de beaux discours et de promesses. En revanche, celui qui aime un caractère qui en vaut la peine reste un amant toute sa vie, car il s'est fondu avec quelque chose de constant. La règle

184a chez nous entend soumettre les amants à une épreuve sérieuse et honnête pour que l'aimé sache à qui céder et qui fuir. Pour cette raison, la règle qui est la nôtre encourage les uns à poursuivre et les autres à fuir en instaurant une compétition qui permette de reconnaître à quelle espèce appartiennent et l'amant et l'aimé. Voilà bien pourquoi on estime d'abord qu'il est honteux d'être vite conquis ; on veut que du temps passe, ce qui effectivement, dans la plupart des cas, paraît

---

1. *Iliade* II, 71.



constituer un excellent révélateur. On estime ensuite qu'il est honteux de se laisser conquérir par l'appât de l'argent et du pouvoir politique, soit qu'on tremble devant les représailles et qu'on ne puisse y résister, soit qu'on ne dédaigne pas les avantages de la fortune ou le succès politique. En effet, rien de tout cela ne paraît stable et solide, sans compter qu'il ne peut en sortir un noble sentiment.

Dès lors, il ne reste donc, selon notre règle, qu'une seule voie qui permette à l'aimé de céder de belle façon aux avances de son amant. Chez nous en effet la règle est la suivante : de même, on vient de le dire, que les amants peuvent être les esclaves consentants de l'aimé, sous quelque forme que ce soit, sans tomber dans la flatterie ni donner prise à la réprobation, de même aussi il n'existe qu'une seule autre forme d'esclavage volontaire qui échappe au blâme ; celle qui a la vertu pour objet. En effet, chez nous, la règle est la suivante : si l'on accepte d'être au service de quelqu'un en pensant que par son intermédiaire on deviendra meilleur dans une forme de savoir quelconque ou dans un autre domaine de l'excellence, quel que soit ce domaine, cet esclavage accepté n'a rien de honteux et ne relève pas de la flatterie. Il faut dès lors réunir en une seule ces deux règles, celle qui concerne l'amour des jeunes garçons et celle qui concerne l'aspiration au savoir et à toute autre vertu, s'il doit résulter un bien du fait que l'aimé cède à l'amant. Quand en effet l'amant et l'aimé vont dans le même sens, l'un et l'autre suivant une règle, le premier de rendre à l'aimé qui lui a cédé tous les services compatibles avec la justice, le second d'accorder à celui qui cherche à le rendre bon et sage toutes les formes d'assistance compatibles avec la justice, l'un pouvant contribuer à faire avancer sur le chemin de l'intelligence et de la vertu, et l'autre ayant besoin de gagner en éducation et en savoir, dans ce cas seulement, lorsque les règles convergent vers un même but, cette coïncidence fait qu'il est beau pour l'aimé d'accorder ses faveurs à l'amant ; autrement, ce ne l'est pas. À cette condition, il n'y a rien de déshonorant à être la victime d'une tromperie ; en revanche, dans tous les autres cas de figure, dupe ou non, on encourt le déshonneur. Si en effet quelqu'un qui a cédé à un amant riche pour obtenir de l'argent est victime d'une tromperie et n'obtient pas d'argent, parce que l'amant en question se révèle être pauvre, l'affaire n'en reste pas moins honteuse. De toute évidence, un tel homme fait montre de son véritable caractère ; pour de l'argent, il est prêt à se mettre de toutes les manières au service de n'importe qui, et cela n'est pas beau. En vertu du même raisonnement, si l'on cède à quelqu'un en croyant qu'il est plein de qualités et que l'on deviendra meilleur en obtenant l'affection d'un tel amant et que, dupé, on découvre qu'il est mauvais et qu'il ne possède pas la vertu, il n'en reste pas moins que la duperie est une belle duperie. De toute évidence en effet, cet aimé-là lui aussi a manifesté le fond de sa nature ; à savoir que la vertu et le progrès moral sont l'objet en tout et pour tout de son effort passionné ; et rien n'est plus beau. Ainsi donc il est beau en toutes circonstances de céder pour atteindre à la vertu. Cet Éros relève de l'Aphrodite céleste et lui-même il est céleste, et sa valeur est grande aussi bien pour la cité que pour les particuliers, car il oblige l'amant en question et son aimé à prendre eux-mêmes

b

c

d

e

185a

b

c

soin d'eux-mêmes pour devenir vertueux. Tous les autres amours relèvent de l'autre Aphrodite, la Vulgaire.

Voilà, mon cher Phèdre, ma contribution improvisée sur Éros.

APOLLODORE – Après la pause de Pausanias<sup>1</sup> – je dois ce genre de symétrie et d'assonance à l'enseignement des sophistes –, c'était, racontait Aristodème, au tour d'Aristophane de prononcer un discours. Mais le hasard voulut que, soit parce qu'il avait trop mangé soit pour une autre raison, un hoquet le prit et qu'il ne fût pas capable de parler. Ce qui ne l'empêcha pas de s'adresser à Éryximaque qui occupait la place au-dessous de lui.

ARISTOPHANE – Tu ferais bien, Éryximaque, soit de m'aider à arrêter mon hoquet, soit de parler à ma place, avant que je n'aie moi-même réussi à l'arrêter.

ÉRYXIMAQUE – Eh bien, répondit Éryximaque, je vais faire les deux choses. Je vais, moi, parler à ta place et toi tu parleras à la mienne quand ton hoquet aura cessé. Pendant que je parlerai, si tu arrives à retenir ton souffle assez longtemps, le hoquet s'arrêtera. Si tu n'obtiens pas de résultat, gargarise-toi avec de l'eau. Et si ton hoquet persiste toujours, prends quelque chose pour te gratter le nez et éternue. Quand tu auras fait cela une ou deux fois, si tenace que puisse être ton hoquet, il s'arrêtera.

ARISTOPHANE – Dépêche-toi de parler, répondit Aristophane, et moi je vais faire ce que tu dis.

ÉRYXIMAQUE – Alors Éryximaque prit la parole.

À mon avis, nécessité m'est faite, puisque Pausanias, après avoir bien commencé son discours, ne l'a pas mené comme il le faut à son terme, de tenter de lui en donner un. C'est fort bien, à mon avis, d'avoir distingué deux Éros ; mais cette distinction ne concerne pas seulement les âmes des êtres humains qui recherchent de beaux êtres humains ; elle se retrouve aussi dans les autres choses qui recherchent toute sorte d'autres choses, que ce soit dans le corps des vivants dans leur ensemble, dans les plantes qui poussent dans la terre et pour ainsi dire en toutes choses. La médecine, notre art, nous permet, me semble-t-il, de constater à quel point il est grand et étonnant, ce dieu, et comment il étend son pouvoir à toutes choses, aussi bien aux choses humaines qu'aux choses divines.

C'est par la médecine que je commencerai mon discours, de façon à donner à cet art la place d'honneur. En effet, la nature des corps comporte le double Éros que je viens d'évoquer. Car dans le corps, ce qui est sain et ce qui est malade, c'est, tout le monde l'admet, quelque chose de différent et de dissemblable. Or le dissemblable recherche et aime le dissemblable. Ainsi donc, l'amour inhérent à la partie saine est différent de l'amour inhérent à la partie malade. Dès lors, de même qu'il est beau – Pausanias le disait à l'instant – d'accorder ses faveurs aux êtres humains qui le méritent, et honteux d'accorder ses faveurs aux débauchés, de même, quand il s'agit des corps eux-mêmes, favoriser ce qu'il y a de bon

1. Jeu de mots en grec : « *Pausaniou... pausaménou* ».

et de sain dans chaque corps est beau et c'est ce qu'il faut faire, et c'est cela que l'on appelle médecine, tandis que cela est honteux pour ce qui est mauvais et malsain et qu'il faut défavoriser, si l'on veut suivre les règles de l'art. Car, pour le dire en un mot, la médecine est la science des opérations de remplissage et d'évacuation du corps que provoque Éros ; et celui qui sait distinguer dans ces cas quel est le bon Éros et quel est le mauvais, celui-là est le médecin le plus accompli. De même, celui qui sait opérer les changements qui permettent d'acquérir un Éros à la place de l'autre, qui donc sait comment faire naître Éros dans les corps où il ne se trouve pas, alors qu'il devrait s'y trouver, et qui dans le cas contraire sait comment l'en faire partir quand il s'y trouve, celui-là est sans doute un bon praticien. Il doit bien sûr être en mesure de faire apparaître l'affection et l'amour mutuels entre les choses qui dans le corps sont le plus en conflit. Or les choses qui sont le plus en conflit, ce sont celles qui sont au plus haut point des opposés : le froid et le chaud, le piquant et le doux, le sec et l'humide et toutes choses analogues. C'est parce qu'il a su établir entre ces choses amour et concorde que notre ancêtre, Asclépios, a fondé notre art, comme vous le rapportez, vous les poètes, et comme j'en suis persuadé, moi.

La médecine est donc, comme je viens de le dire, tout entière gouvernée par ce dieu, et il en va de même pour la gymnastique et pour l'agriculture.

La musique est dans le même cas, la chose est claire pour quiconque y consacre un minimum de réflexion. C'est sans doute aussi ce que veut dire Héraclite, même si son expression n'est pas celle qui convient. « L'unité, dit-il en effet, se constitue en s'opposant elle-même à elle-même, comme c'est le cas pour l'accord de l'arc et celui de la lyre<sup>1</sup>. » Or il n'est vraiment pas raisonnable de dire que l'accord consiste en une opposition ou qu'il résulte d'une opposition qui continue de subsister. En fait, Héraclite voulait sans doute dire la chose suivante : à partir d'une opposition antérieure entre l'aigu et le grave, un accord se réalise ultérieurement grâce à l'art musical. Car si effectivement l'aigu et le grave continuaient de s'opposer, il ne pourrait y avoir accord. L'accord est consonance, et une consonance est une sorte de conciliation. Or, la conciliation de ce qui s'oppose est impossible tant que l'opposition subsiste ; par ailleurs, on ne peut réaliser un accord avec ce qui s'oppose et qui refuse toute conciliation. Oui, et il en va de même pour le rythme qui naît du rapide et du lent, lesquels, d'abord opposés, s'accordent par la suite. Et de même que tout à l'heure c'était la médecine, c'est à présent la musique qui introduit l'accord entre tous ces termes en produisant l'amour mutuel et la concorde. Autrement dit, la musique est elle aussi, dans l'ordre de l'harmonie et du rythme, une science des phénomènes qui ressortissent à l'amour.

Il n'en reste pas moins que, même si, dans la constitution d'un accord et d'un rythme, on arrive sans aucune difficulté à discerner l'intervention de l'amour, le

---

1. Voir Héraclite (fr. 51 DK).

d double Éros, lui, n’y intervient pas encore. Mais quand il faut, à l’usage des hommes, mettre en œuvre le rythme et l’harmonie soit en composant (ce que nous appelons composition lyrique), soit en utilisant de façon correcte des chants et des poèmes déjà composés (ce que nous appelons éducation), c’est alors que les choses deviennent difficiles et que nous avons besoin de quelqu’un qui sache bien son métier.

e On voit en effet revenir ici le même argument : s’il faut céder, ce doit être à des êtres humains dont les mœurs sont bien réglées et dans le but de devenir meilleur si ce n’est pas encore le cas ; et c’est l’amour de ces hommes-là dont il faut assurer la sauvegarde, c’est-à-dire le bel Éros, l’Éros céleste, l’Éros de la Muse Ouranie. L’autre est celui de la Muse Polymnie, l’Éros vulgaire qu’il faut offrir avec prudence à ceux à qui on l’offre, de manière à en cueillir le plaisir sans provoquer aucun dérèglement.

De même, dans notre art, c’est une affaire importante que de bien user des désirs relatifs à l’art culinaire, de manière à en cueillir le plaisir sans se rendre malade.

188a Ainsi donc en musique, en médecine et partout ailleurs, aussi bien dans les choses humaines que dans les choses divines, pour autant que cela est permis, il faut sauvegarder l’un et l’autre amour, puisqu’ils s’y trouvent tous les deux.

b Étant donné que l’arrangement des saisons de l’année est aussi plein de ces deux Éros, chaque fois que les attributs dont je viens de parler – le chaud et le froid, le sec et l’humide – rencontrent dans leurs rapports mutuels l’Éros qui est bien réglé, chaque fois qu’ils s’accordent et qu’ils se mêlent de façon raisonnable, ils viennent apporter l’abondance et la santé aux hommes, aux animaux et aux plantes ; ils ne leur causent aucun dommage. Mais chaque fois que l’Éros qui s’accompagne de démesure prévaut en ce qui concerne les saisons de l’année, il provoque de nombreuses destructions et de nombreux dommages. En effet, les épidémies se plaisent à provenir de tels phénomènes, et il en va de même pour la masse disparate des maladies qui frappent les animaux et les plantes : gelée, grêle, nielle du blé proviennent du déséquilibre et du dérèglement qui s’installent dans les relations mutuelles qu’entretiennent de tels phénomènes qui relèvent d’Éros. Il est une science de ces phénomènes, qui s’intéresse aux mouvements des astres et des saisons de l’année ; elle a pour nom astronomie.

c Il y a plus. Les sacrifices dans leur ensemble et ce qui ressortit à la divination – c’est-à-dire ce qui permet la communication entre les dieux et les hommes – n’ont d’autre but que ceux-là : sauvegarder Éros et le guérir. En effet, toute impiété se plaît à naître ainsi : au lieu de céder à l’Éros dont les mœurs sont bien réglées, de l’honorer et de le révéler en toute action, c’est à l’autre Éros que l’on cède dans les rapports que l’on entretient avec ses parents, vivants ou morts, et avec les dieux. D’où précisément la tâche qui a été prescrite à la divination : soumettre à un examen les Éros et les soigner. Dès lors, la divination a d pour métier d’établir un lien d’amour entre les dieux et les hommes, parce qu’elle

sait quels sont chez les hommes tous les rapports amoureux qui tendent à assurer l'observation des lois divines, c'est-à-dire la piété.

Telle est la multiple, l'immense ou plutôt l'universelle puissance que, considéré dans sa totalité, possède Éros dans toutes ses manifestations. Et celui qui travaille, avec modération et avec justice, à réaliser des œuvres bonnes, que ce soit chez nous ou chez les dieux, c'est lui qui détient la puissance la plus grande ; il nous procure toute espèce de bonheur et il nous rend capables d'avoir commerce et amitié les uns avec les autres et même avec ces êtres qui nous sont supérieurs, les dieux. Cela dit, dans mon éloge d'Éros je laisse sans doute beaucoup de choses de côté, mais ce n'est pas de mon gré. Au reste, si j'ai oublié quelque chose, c'est ton affaire, Aristophane, de combler la lacune. Ou bien, si tu as en tête de faire de ce dieu un autre type d'éloge, fais-le, puisque aussi bien ton hoquet a cessé.

APOLLODORE – Alors, racontait Aristodème, Aristophane prit à son tour la parole.

ARISTOPHANE – Le fait est que mon hoquet s'est bien arrêté, mais pas avant de lui avoir appliqué la contrainte de l'éternuement. Belle occasion de m'émerveiller du fait que, pour recouvrer le bon ordre, le corps a besoin de bruits et de chatouillements, comme quand on éternue. Toujours est-il que sur-le-champ mon hoquet s'est arrêté, alors que je l'y ai contraint en éternuant.

ÉRYXIMAQUE – Et Éryximaque de répliquer :

Attention à ce que tu fais, mon bon Aristophane. Tu cherches à faire rire au moment où tu vas parler, et tu me forces à rester sur mes gardes durant le discours que tu vas toi-même prononcer, de crainte que tu ne dises quelque chose qui fasse rire, alors qu'il est en ton pouvoir de discourir paisiblement.

ARISTOPHANE – Aristophane éclata de rire.

Tu as raison, Éryximaque, reprit-il, mettons que je n'aie rien dit. Mais ne monte pas la garde autour de moi. Dans les propos que je vais tenir, je crains de raconter non pas des choses qui fassent rire – car ce serait un avantage et ma Muse y trouverait un terrain de prédilection –, mais des choses ridicules.

ÉRYXIMAQUE – Alors, répliqua Éryximaque, tu t'imagines, Aristophane, que, après avoir décoché ton trait d'esprit, tu vas t'en tirer. Mais tu devrais plutôt faire attention et parler comme quelqu'un qui va rendre des comptes. Mais peut-être t'en ferai-je grâce, si cela me dit.

ARISTOPHANE – Il est exact, Éryximaque, reprit Aristophane, que j'ai bien l'intention de parler autrement que vous l'avez fait, toi et Pausanias. À mon avis en effet, les êtres humains ne se rendent absolument pas compte du pouvoir d'Éros, car s'ils avaient vraiment conscience de l'importance de ce pouvoir, ils lui auraient élevé les temples les plus imposants, dressé des autels, et offert les sacrifices les plus somptueux ; ce ne serait pas comme aujourd'hui où aucun de ces hommages ne lui est rendu, alors que rien ne s'imposerait davantage. Parmi les dieux en effet, nul n'est mieux disposé à l'égard des humains : il vient à leur secours, il est

leur médecin, les guérissant de maux dont la guérison constitue le bonheur le plus grand pour le genre humain. Je vais donc tenter de vous exposer quel est son pouvoir, et vous en instruirez les autres.

Mais d'abord, il vous faut apprendre ce qu'était la nature de l'être humain et ce qui lui est arrivé. Au temps jadis, notre nature n'était pas la même qu'aujourd'hui, elle était d'un genre différent.

Oui, et premièrement, il y avait trois catégories d'êtres humains et non pas deux comme maintenant, à savoir le mâle et la femelle. Mais il en existait encore une troisième qui participait des deux autres, dont le nom subsiste aujourd'hui, mais qui, elle, a disparu. En ce temps-là en effet il y avait l'androgynie, un genre distinct qui, pour le nom comme pour la forme, faisait la synthèse des deux autres, le mâle et la femelle. Aujourd'hui, cette catégorie n'existe plus, et il n'en reste qu'un nom tenu pour infamant.

Deuxièmement, la forme de chaque être humain était celle d'une boule, avec un dos et des flancs arrondis. Chacun avait quatre mains, un nombre de jambes égal à celui des mains, deux visages sur un cou rond avec, au-dessus de ces deux visages en tous points pareils et situés à l'opposé l'un de l'autre, une tête unique pourvue de quatre oreilles. En outre, chacun avait deux sexes et tout le reste à l'avenant, comme on peut se le représenter à partir de ce qui vient d'être dit. Ils se déplaçaient, en adoptant une station droite comme maintenant, dans la direction qu'ils désiraient ; et, quand ils se mettaient à courir vite, ils faisaient comme les acrobates qui font la culbute en soulevant leurs jambes du sol pour opérer une révolution avant de les ramener à la verticale ; comme à ce moment-là ils prenaient appui sur huit membres, ils avançaient vite en faisant la roue.

La raison qui explique pourquoi il y avait ces trois catégories et pourquoi elles étaient telles que je viens de le dire, c'est que, au point de départ, le mâle était un rejeton du soleil, la femelle un rejeton de la terre, et le genre qui participait de l'un et de l'autre un rejeton de la lune, car la lune participe des deux. Et si justement eux-mêmes et leur démarche avaient à voir avec le cercle, c'est qu'ils ressemblaient à leur parent.

Cela dit, leur vigueur et leur force étaient redoutables, et leur orgueil était immense. Ils s'en prirent aux dieux, et ce que Homère raconte au sujet d'Éphialte et d'Otos, à savoir qu'ils entreprirent l'escalade du ciel dans l'intention de s'en prendre aux dieux<sup>1</sup>, c'est à ces êtres qu'il convient de le rapporter.

C'est alors que Zeus et les autres divinités délibérèrent pour savoir ce qu'il fallait en faire ; et ils étaient bien embarrassés. Ils ne pouvaient en effet ni les faire périr et détruire leur race comme ils l'avaient fait pour les Géants en les foudroyant – car c'eût été la disparition des honneurs et des offrandes qui leur venaient des hommes –, ni supporter plus longtemps leur impudence. Après s'être fatigué à réfléchir, Zeus déclara : « Il me semble, dit-il, que je tiens un moyen

1. Voir *Illiade* V, 385 et *Odyssée* XI, 207-320.

pour que, tout à la fois, les êtres humains continuent d'exister et que, devenus plus faibles, ils mettent un terme à leur conduite déplorable. En effet, dit-il, je vais sur-le-champ les couper chacun en deux ; en même temps qu'ils seront plus faibles, ils nous rapporteront davantage, puisque leur nombre sera plus grand. Et ils marcheront en position verticale sur deux jambes ; mais, s'ils font encore preuve d'impudence, et s'ils ne veulent pas rester tranquilles, alors, poursuivit-il, je les couperai en deux encore une fois, de sorte qu'ils déambuleront sur une seule jambe à cloche-pied. » Cela dit, il coupa les hommes en deux, comme on coupe les œufs avec un crin.

Quand il avait coupé un être humain, il demandait à Apollon de lui retourner du côté de la coupure le visage et la moitié du cou, pour que, ayant cette coupure sous les yeux, cet être humain devînt plus modeste ; il lui demandait aussi de soigner les autres blessures. Apollon retournait le visage et, ramenant de toutes parts la peau sur ce qu'on appelle à présent le ventre, procédant comme on le fait avec les bourses à cordons, il l'attachait fortement au milieu du ventre en ne laissant qu'une cavité, ce que précisément on appelle le « nombril ». Puis il effaçait la plupart des autres plis en les lissant et il façonnait la poitrine, en utilisant un outil analogue à celui qu'utilisent les cordonniers pour lisser sur la forme les plis du cuir. Il laissa pourtant subsister quelques plis, ceux qui se trouvent dans la région du ventre, c'est-à-dire du nombril, comme un souvenir de ce qui était arrivé dans l'ancien temps.

Quand donc l'être humain primitif eut été dédoublé par cette coupure, chaque morceau, regrettant sa moitié, tentait de s'unir de nouveau à elle. Et, passant leurs bras autour l'un de l'autre, ils s'enlaçaient mutuellement, parce qu'ils désiraient se confondre en un même être, et ils finissaient par mourir de faim et de l'inaction causée par leur refus de rien faire l'un sans l'autre. Et, quand il arrivait que l'une des moitiés était morte tandis que l'autre survivait, la moitié qui survivait cherchait une autre moitié, et elle s'enlaçait à elle, qu'elle rencontrât la moitié d'une femme entière, ladite moitié étant bien sûr ce que maintenant nous appelons une « femme », ou qu'elle trouvât la moitié d'un « homme ». Ainsi l'espèce s'éteignait.

Mais, pris de pitié, Zeus s'avise d'un autre expédient : il transporte les organes sexuels sur le devant du corps de ces êtres humains. Jusqu'alors en effet, ils avaient ces organes eux aussi sur la face extérieure de leur corps ; aussi ce n'est pas en s'unissant les uns les autres qu'ils s'engendraient et se reproduisaient, mais à la façon des cigales, en surgissant de la terre. Il transporta donc leurs organes sexuels à la place où nous les voyons, sur le devant, et ce faisant il rendit possible un engendrement mutuel, l'organe mâle pouvant pénétrer dans l'organe femelle. Le but de Zeus était le suivant. Si, dans l'accouplement, un homme rencontrait une femme, il y aurait génération et l'espèce se perpétuerait ; en revanche, si un homme tombait sur un homme, les deux êtres trouveraient de toute façon la satiété dans leur rapport, ils se calmeraient, ils se tourneraient vers l'action et ils se préoccuperaient d'autre chose dans l'existence.

d C'est donc d'une époque aussi lointaine que date l'implantation dans les êtres humains de cet amour, celui qui rassemble les parties de notre antique nature, celui qui de deux êtres tente de n'en faire qu'un seul pour ainsi guérir la nature humaine. Chacun d'entre nous est donc la moitié complémentaire d'un être humain, puisqu'il a été coupé, à la façon des soles, un seul être en produisant deux ; sans cesse donc chacun est en quête de sa moitié complémentaire. Aussi tous ceux des mâles qui sont une coupure de ce composé qui était alors appelé « androgyne » recherchent-ils l'amour des femmes et c'est de cette espèce que e proviennent la plupart des maris qui trompent leur femme, et pareillement toutes les femmes qui recherchent l'amour des hommes et qui trompent leur mari. En revanche, toutes les femmes qui sont une coupure de femme ne prêtent pas la moindre attention aux hommes ; au contraire, c'est plutôt vers les femmes qu'elles sont tournées, et c'est de cette espèce que proviennent les lesbiennes. Tous ceux enfin qui sont une coupure de mâle recherchent aussi l'amour des mâles. Aussi longtemps qu'ils restent de jeunes garçons, comme ce sont de petites tranches de mâle, ils recherchent l'amour des mâles et prennent plaisir à coucher avec des 192a mâles et à s'unir à eux. Parmi les garçons et les adolescents ceux-là sont les meilleurs, car ce sont eux qui, par nature, sont au plus haut point des mâles. Certaines personnes bien sûr disent que ce sont des impudiques, mais elles ont tort. Ce n'est pas par impudicité qu'ils se comportent ainsi ; non, c'est leur hardiesse, leur virilité et leur allure mâle qui font qu'ils recherchent avec empressement ce qui leur ressemble. En voici une preuve éclatante : les mâles de cette espèce sont les seuls en effet qui, parvenus à maturité, s'engagent dans la poli- b tique. Lorsqu'ils sont devenus des hommes faits, ce sont de jeunes garçons qu'ils aiment et ils ne s'intéressent guère par nature au mariage et à la procréation d'enfants, mais la règle les y contraint ; ils trouveraient plutôt leur compte dans le fait de passer leur vie côte à côte en y renonçant. Ainsi donc, de manière générale, un homme de ce genre cherche à trouver un jeune garçon pour amant et il chérit son amant, parce que dans tous les cas il cherche à s'attacher à ce qui lui est apparenté.

c Chaque fois donc que le hasard met sur le chemin de chacun la partie qui est la moitié de lui-même, tout être humain, et pas seulement celui qui cherche un jeune garçon pour amant, est alors frappé par un extraordinaire sentiment d'affection, d'apparement et d'amour ; l'un et l'autre refusent, pour ainsi dire, d'être séparés, ne fût-ce que pour un peu de temps.

d Et ces hommes qui passent toute leur vie l'un avec l'autre ne sauraient même pas dire ce qu'ils attendent l'un de l'autre. Nul ne pourrait croire que ce soit la simple jouissance que procure l'union sexuelle, dans l'idée que c'est là, en fin de compte, le motif du plaisir et du grand empressement que chacun prend à vivre avec l'autre. C'est à l'évidence une autre chose que souhaite l'âme, quelque chose qu'elle est incapable d'exprimer. Il n'en est pas moins vrai que ce qu'elle souhaite elle le devine et le laisse entendre. Supposons même que, au moment où ceux



qui s'aiment reposent sur la même couche, Héphaïstos<sup>1</sup> se dresse devant eux avec ses outils, et leur pose la question suivante : « Que désirez-vous, vous autres, qu'il vous arrive l'un par l'autre ? » Supposons encore que, les voyant dans l'embarras, il leur pose cette nouvelle question : « Votre souhait n'est-il pas de vous fondre le plus possible l'un avec l'autre en un même être, de façon à ne vous quitter l'un l'autre ni le jour ni la nuit ? Si c'est bien cela que vous souhaitez, je consens à vous fondre ensemble et à vous transformer en un seul être, de façon à faire que de ces deux êtres que vous êtes maintenant vous deveniez un seul, c'est-à-dire pour que, durant toute votre vie, vous viviez l'un avec l'autre une vie en commun comme si vous n'étiez qu'un seul être, et que, après votre mort, là-bas chez Hadès, au lieu d'être deux vous ne formiez qu'un seul être, après avoir connu une mort commune. Allons ! voyez si c'est là ce que vous désirez et si ce sort vous satisfait. » En entendant cette proposition, il ne se trouverait personne, nous le savons, pour dire non et pour souhaiter autre chose. Au contraire, chacun estimerait tout bonnement qu'il vient d'entendre exprimer un souhait qu'il avait depuis longtemps : celui de s'unir avec l'être aimé et de se fondre en lui, de façon à ne faire qu'un seul être au lieu de deux. Ce souhait s'explique par le fait que la nature humaine qui était la nôtre dans un passé reculé se présentait ainsi, c'est-à-dire que nous étions d'une seule pièce : aussi est-ce au souhait de retrouver cette totalité, à sa recherche, que nous donnons le nom d'« amour ».

Oui, je le répète, avant l'intervention de Zeus, nous formions un seul être. Maintenant, en revanche, conséquence de notre conduite injuste, nous avons été coupés en deux par le dieu, tout comme les Arcadiens l'ont été par les Lacédémoniens<sup>2</sup>. Il est donc à craindre que, si nous ne faisons pas preuve de respect à l'égard des dieux, nous ne soyons une fois de plus fendus en deux, et que nous ne déambulions pareils aux personnages que sur les stèles nous voyons figurés en relief, coupés en deux suivant la ligne du nez, devenus pareils à des jetons qu'on a coupés par moitié. Voilà bien pour quels motifs il faut recommander à tout homme de faire preuve en toute chose de piété à l'égard des dieux, pour éviter l'alternative qui vient d'être évoquée, et pour parvenir, en prenant Éros pour notre guide et pour notre chef, à réaliser la première. Que nul ne fasse rien qui contarie Éros – et c'est s'opposer à lui que de se rendre odieux à la divinité. En effet, si nous vivons en entretenant des relations d'amitié avec le dieu et en restant en paix avec lui, nous découvrirons les bien-aimés qui sont véritablement les nôtres et nous aurons commerce avec eux, ce que peu d'hommes font aujourd'hui.

Ah, qu'Éryximaque, prêtant à mes propos une intention comique, n'aille pas supposer que je parle de Pausanias et d'Agathon. Sans doute se trouvent-ils être de ce nombre, et ont-ils l'un et l'autre une nature de mâle. Quoi qu'il en soit, je

1. Le dieu forgeron, voir *infra*, 197b.

2. En 385, les Spartiates détruisirent les murs de Mantinée, cité d'Arcadie proathénienne, et sa population fut dispersée en quatre endroits différents (voir Xénophon, *Helléniques* V, 2, 5-7).

parle, moi, des hommes et des femmes dans leur ensemble, pour dire que notre espèce peut connaître le bonheur, si nous menons l'amour à son terme, c'est-à-dire si chacun de nous rencontre le bien-aimé qui est le sien, ce qui constitue un retour à notre ancienne nature. Si cela est l'état le meilleur, il s'ensuit nécessairement que, dans l'état actuel des choses, ce qui se rapproche le plus de cet état est le meilleur ; et cela, c'est de rencontrer un bien-aimé dont la nature corresponde à notre attente.

d Si par nos hymnes nous souhaitons célébrer le dieu qui est le responsable de ces biens, c'est en toute justice Éros que nous devons célébrer, lui qui, à l'heure qu'il est, nous rend les plus grands services en nous conduisant vers ce qui nous est apparenté, et qui, pour l'avenir, suscite les plus grands espoirs, en nous promettant, si nous faisons preuve de piété envers les dieux, de nous rétablir dans notre ancienne nature, de nous guérir et ainsi de nous donner félicité et bonheur.

e Voici, dit-il, quel est, Éryximaque, le discours qui est le mien sur Éros ; il est différent du tien. Tout comme je t'en ai prié, ne le tourne pas en dérision, de façon à nous permettre d'entendre ce que va dire chacun de ceux qui restent, ou mieux chacun des deux qui restent, car seuls doivent encore parler Agathon et Socrate.

ÉRYXIMAQUE – À ce que disait Aristophane, Éryximaque répondit :

Eh bien, je t'obéirai. C'est qu'en effet j'ai eu du plaisir à entendre ton discours ; et, même si je n'avais pas conscience du fait que Socrate et Agathon sont redoutables sur les sujets qui relèvent d'Éros, j'aurais vraiment peur qu'ils ne se trouvent dans l'embarras pour parler, après la variété et la diversité des choses qui ont été dites. Avec eux, pourtant, je ne laisse pas d'avoir confiance.

194a SOCRATE – Socrate intervint alors :

Tu as bien tenu ta partie dans ce concours, Éryximaque. Mais, si tu te trouvais dans la situation où je me trouve maintenant, ou plutôt dans celle où selon toute vraisemblance je me trouverai quand Agathon, lui aussi, aura fait un beau discours, tu aurais vraiment peur et tu serais dans tous tes états, comme je le suis moi-même à présent.

AGATHON – Tu veux me jeter un sort, Socrate, reprit Agathon, pour que je sois troublé à l'idée que, comme au théâtre, mon public est dans une grande attente du beau discours que je suis censé devoir prononcer.

b SOCRATE – Il faudrait, répliqua Socrate, que je sois bien oublieux, Agathon, moi qui ai été témoin de ta vaillance et de ton assurance, quand tu montais sur l'estrade avec tes acteurs, et que tu regardais en face un aussi large public, devant lequel tu allais présenter une œuvre de toi, sans être ému le moins du monde, si maintenant je m'imaginais que tu puisses être troublé par le petit public que nous constituons.

AGATHON – Qu'est-ce à dire, Socrate ? répliqua Agathon. Tu ne me crois tout de même pas obsédé par le public du théâtre au point d'ignorer que, aux yeux

d'un homme de bon sens, un petit nombre de gens avertis est plus à craindre qu'un grand nombre de gens qui ne le sont pas !

SOCRATE – Ce serait effectivement bien mal de ma part, Agathon, rétorqua Socrate, de te tenir pour un rustre. Je sais bien, au contraire, que si tu tombes sur des gens que tu estimes être des gens avertis, tu leur accorderas plus d'attention qu'au grand nombre. Mais j'ai bien peur que nous ne soyons pas ces gens-là, car nous aussi nous nous trouvons là-bas et faisons partie de la foule. Mais s'il t'arrivait de trouver d'autres gens, des gens avertis, ceux-là, tu aurais sans doute honte devant eux à l'idée que tu pourrais faire quelque chose de laid. Qu'en dis-tu ?

AGATHON – C'est vrai, répondit-il.

SOCRATE – Mais devant la foule tu n'aurais pas honte si tu faisais quelque chose de laid.

PHÈDRE – Alors, racontait Aristodème, Phèdre prit la parole et tint ces propos.

Mon cher Agathon, si tu réponds à Socrate, il va tenir pour rien le fait que ce qui se passe ici tourne d'une manière ou d'une autre, dès lors qu'il a trouvé quelqu'un avec qui discuter, surtout si c'est un beau garçon. J'éprouve pour ma part beaucoup de plaisir à écouter Socrate quand il discute, mais je suis obligé de veiller à ce que soit prononcé l'éloge en l'honneur d'Éros, et d'obtenir de chacun de vous son discours. Il faut donc que vous vous acquittiez l'un et l'autre auprès du dieu ; ensuite vous pourrez discuter.

AGATHON – Tu as raison, Phèdre, dit Agathon, et rien ne m'empêche de parler, puisque j'aurai encore bien des occasions, dans l'avenir, de discuter avec Socrate.

Eh bien, je souhaite d'abord dire comment il me faut régler mon dire, et ensuite j'en viendrai à ce dire. Il me semble en effet que ceux qui ont parlé avant moi n'ont pas fait l'éloge du dieu. Ils ont plutôt félicité les hommes des biens dont ce dieu est le responsable pour eux. Mais ce qu'est ce dieu lui-même pour leur avoir accordé ces biens, personne ne l'a dit. Or le seul procédé correct pour tout éloge concernant toute chose est d'expliquer la nature de l'être dont on parle et la nature de ce dont il est responsable. C'est exactement de cette façon qu'il est juste de procéder dans l'éloge d'Éros : en montrant d'abord sa nature, et ensuite les dons dont il est responsable.

Je déclare donc que, parmi les dieux, qui tous sont heureux, Éros, s'il est permis de le dire sans inciter au ressentiment, est le plus heureux, car il est le plus beau et le meilleur. Il est le plus beau, car telle est sa nature. D'abord c'est, parmi les dieux, le plus jeune, Phèdre. Un bon indice qui vient appuyer ce que je viens de dire se trouve fourni par lui-même ; voyez de quelle fuite il fuit la vieillesse, laquelle évidemment est rapide et vient en tout cas à nous plus rapidement qu'il ne faudrait. La vieillesse, c'est clair, il est tout à fait naturel à Éros de la haïr et de ne même pas l'approcher fût-ce de loin, tandis qu'il se trouve toujours en compagnie de jeunes garçons et qu'il est toujours jeune. Oui, l'antique adage est juste qui dit : « Ce qui se ressemble s'assemble. »

c Et, même si je suis d'accord avec Phèdre sur beaucoup d'autres points, je ne lui accorde pas qu'Éros soit plus ancien que Kronos et que Japet. Je déclare, au contraire, qu'il est le plus jeune des dieux, que toujours il reste jeune et que les vieilles querelles entre les dieux que racontent Hésiode et Parménide relèvent de Nécessité et non d'Éros, à supposer que ces gens-là aient dit la vérité. Car ni ces mutilations ni même ces enchaînements mutuels, sans parler d'une foule d'autres actes violents, ne se seraient produits, si Éros s'était trouvé parmi eux ; c'est plutôt la concorde et la paix qui eussent régné comme à présent et comme ce fut le cas à partir du moment où sur les dieux régna Éros.

d Donc, Éros est jeune ; et en plus d'être jeune, il est délicat. Mais il manque un poète, tel Homère, pour mettre en évidence la délicatesse du dieu. En effet, Homère dit d'Atè [= l'Égarement de l'esprit] à la fois qu'elle est une déesse et qu'elle est délicate – que ses pieds du moins sont délicats –, lorsqu'il dit :

Ses pieds sont délicats, et sans fouler le sol,  
elle avance en marchant sur la tête des hommes<sup>1</sup>.

e C'est par un bel indice, me semble-t-il, que se manifeste sa délicatesse : la déesse pose le pied non sur ce qui est dur, mais sur ce qui est tendre. C'est le même indice que nous utiliserons dans le cas d'Éros, pour montrer qu'il est délicat ; il ne pose le pied ni sur la terre ni même sur des crânes – ce qui n'est pas tout à fait quelque chose de tendre –, mais il chemine dans ce qu'il y a de plus tendre dans la réalité et il y établit sa résidence. C'est en effet dans les caractères et dans les âmes des dieux et des hommes qu'il s'établit ; encore n'est-ce point indistinctement dans toutes les âmes. S'il tombe sur une âme qui ait un caractère dur, il s'en éloigne, tandis qu'il réside dans celle dont le caractère est tendre. Étant donné donc que, par ses pieds et par tout le reste, il est toujours en contact avec les réalités qui sont les plus tendres de toutes, il est doué de la plus grande délicatesse, nécessairement.

196a Éros, on le voit, est le plus jeune et le plus délicat. À cela il faut ajouter que, par sa constitution, il est ondoyant. En effet, s'il était rigide, il ne pourrait en toute âme ni se faire totalement enveloppant ni passer inaperçu, d'abord en y entrant, puis en en sortant. De sa constitution harmonieuse et ondoyante, sa grâce donne un indice important, cette grâce qu'Éros possède au suprême degré, comme on s'entend à le reconnaître, car, entre le manque de grâce et l'amour, l'antagonisme est incessant. Le fait que le dieu vive au milieu des fleurs explique la beauté de son teint. Sur ce qui ne fleurit pas, sur ce qui a passé fleur, corps, âme ou quoi que ce soit d'autre, Éros ne se pose point. Mais s'il se trouve un lieu bien fleuri et bien parfumé, là Éros se pose et demeure.

b Sur la beauté du dieu, donc, voilà qui suffit, même s'il reste beaucoup à dire. C'est la vertu d'Éros qu'il faut ensuite évoquer.

1. *Iliade* XIX, 92.

Le point le plus important c'est qu'Éros ne commet ni ne subit d'injustice ; que ce soit de la part d'un dieu ou à l'égard d'un dieu, de la part d'un homme ou à l'égard d'un homme. C'est que, s'il lui arrive de subir quelque chose, il ne subit rien sous l'effet de la violence, car la violence n'atteint pas Éros. La violence n'intervient pas non plus dans son action lorsqu'il fait quelque chose, car tout le monde et en toute circonstance prête, de son plein gré, son concours à l'amour. Or les choses sur lesquelles on tombe mutuellement d'accord de bon gré, ce sont celles que proclament justes les « Lois, reines de la cité<sup>1</sup> ».

En plus de la justice, Éros a en partage la modération la plus grande. On est d'accord pour dire que la modération réside dans le fait de dominer plaisirs et désirs. Or il n'est pas de plaisir plus puissant que celui dispensé par Éros. Si les plaisirs et les désirs inférieurs sont dominés par Éros, et si Éros domine, puisqu'il domine les plaisirs et les désirs, Éros est au suprême degré tempérant.

Et si effectivement nous passons au courage, il est certain qu'« avec Éros même Arès ne peut rivaliser<sup>2</sup> ». En effet, ce n'est pas Arès qui possède Éros, mais Éros, c'est-à-dire à ce qu'on raconte l'amour pour Aphrodite, qui possède Arès. Or celui qui possède est plus fort que celui qui est possédé ; et celui qui domine celui qui est plus courageux que les autres, celui-là est le plus courageux de tous.

Après donc que j'ai parlé de la justice, de la modération et du courage du dieu, il me reste à évoquer sa science : autant que faire se peut, il ne faut être en reste de rien. Et tout d'abord – en effet, je tiens à mon tour à mettre à l'honneur l'art qui est le mien, comme l'a fait Éryximaque pour l'art qui est le sien –, le dieu est un poète si savant qu'il peut produire un autre poète. Il n'est du moins personne qui ne devienne poète, « même s'il était auparavant étranger à la Muse<sup>3</sup> », une fois qu'Éros l'a touché. De toute évidence, le fait suivant témoigne en ce sens : Éros est, de façon générale, un bon créateur en tout domaine de la création qui ressortit aux Muses. En effet, ce que l'on ne possède point ou ce que l'on ne sait pas, on ne peut ni le donner à un autre ni le lui enseigner.

Mieux encore, pour ce qui est de la fabrication des êtres vivants, de tous les êtres vivants, qui osera nier qu'Éros possède un savoir grâce auquel naît et grandit tout ce qui vit ? Par ailleurs, en ce qui concerne la pratique des arts, ne savons-nous pas que celui dont ce dieu a été l'instructeur devient célèbre et illustre, tandis que reste obscur celui qu'Éros n'a pas touché ? Une chose est certaine en tout cas : c'est sous l'instigation du désir et de l'amour qu'Apollon a découvert l'art du tir à l'arc, de la médecine et de la divination, si bien que même Apollon est disciple d'Éros, tout comme le sont aussi les Muses dans le domaine qui est le leur, Héphaïstos pour le travail du bronze, Athéna pour le tissage, et Zeus pour

1. Formule attribuée par Aristote (*Rhétorique* III, 3, 1406a17-23) au rhéteur Alcidas, un disciple de Gorgias, comme Agathon.

2. Un vers du *Thyeste* de Sophocle (fr. 256 Radt), où il est question de la Nécessité et non d'Éros.

3. Euripide, *Sthénébéé* (fr. 663 Kannicht) ; formule aussi citée par Aristophane, *Guêpes*, 1074.

ce qui est « du gouvernement aussi bien des dieux que des hommes »<sup>1</sup>. C'est bien sûr ce qui explique aussi que les querelles entre les dieux furent réglées, après la naissance d'Éros et son apparition parmi eux, lui qui est amour de la beauté, car il n'est pas incité par la laideur. Or, avant cet événement, comme je l'ai dit en commençant, toutes sortes de choses terribles, à ce qu'on raconte, se passaient chez les dieux, parce que c'était le règne de la Nécessité. Mais dès que ce dieu-là fut né, de l'amour des belles choses résultèrent tous les biens, pour les dieux comme pour les hommes.

c Ainsi me semble-t-il, Phèdre, Éros est le premier, car il est, lui, le plus beau et le meilleur ; par suite, il est cause pour le reste des êtres d'autres effets de cet ordre. Me viennent à l'esprit ces vers :

C'est lui qui produit

La paix chez les humains, le calme sur la mer.

Pas de souffle, vents couchés, et la peine s'endort<sup>2</sup>.

d C'est ce dieu qui nous vide de la croyance que nous sommes des étrangers l'un pour l'autre, tandis que c'est lui qui nous emplit du sentiment d'appartenir à une même famille, lui qui a institué toutes les réunions du genre de celle qui nous rassemble, qui dans les fêtes, dans les chœurs et dans les sacrifices, se fait notre guide, qui apporte la douceur, alors qu'il écarte l'agressivité, qui est généreux en bienveillance, alors qu'il est avare en malveillance, qui se montre propice à ceux qui font preuve de bonté, qui se voit contemplé par les sages et admiré des dieux, qui est envié de qui s'en voit privé, tandis qu'il est précieux à qui s'en voit comblé, lui qui est le père de la Mollesse, de la Délicatesse, de la Volupté, des Grâces, de la Passion, du Désir, lui qui s'intéresse aux bons et qui se désintéresse e des méchants, c'est lui qui, dans la peine, le désir et le discours, est notre pilote, notre défenseur ; c'est lui notre soutien et notre défenseur le plus efficace, c'est l'honneur de tous les dieux et de tous les hommes, notre guide le plus beau et le meilleur, lui que tout homme doit suivre en le célébrant par de beaux hymnes et en prenant part au chant dont il enchante l'esprit de tous les dieux et de tous les hommes.

Que ce discours qui est le mien, dit-il, soit mon offrande au dieu, ce discours qui, autant que faire se peut, participe de façon mesurée aussi bien au jeu qu'au sérieux.

198a ARISTODÈME – Lorsque Agathon eut fini de parler, racontait Aristodème, tous ceux qui étaient là acclamèrent le jeune homme, pour s'être exprimé d'une façon qui convenait et à lui-même et au dieu.

Alors Socrate se tourna vers Éryximaque et lui adressa la parole en ces termes :

SOCRATE – Ne crois-tu pas, fils d'Acoumène, que je n'avais pas raison tout à l'heure d'être plongé dans l'effroi ? N'est-ce pas plutôt à la façon d'un devin que

1. Probablement le fragment d'une tragédie inconnue d'Agathon.

2. Il est impossible de dire si ces vers sont d'Agathon ou d'un autre poète.

je viens de parler, en disant qu'Agathon allait s'exprimer de façon admirable, tandis que moi j'allais me trouver dans l'embarras ?

ÉRYXIMAQUE – Sur le premier point, répondit Éryximaque, tu as bien deviné, semble-t-il, en disant qu'Agathon parlerait bien, mais non pas, je pense, en disant que tu serais dans l'embarras.

SOCRATE – Et comment, bienheureux Éryximaque, répondit Socrate, éviterais-je, moi comme n'importe qui d'autre, de me trouver dans l'embarras, alors que je dois parler après un discours d'une telle beauté et d'une telle virtuosité. Certes, tout n'y est pas admirable au même degré, mais dans la péroraison, qui n'aurait été frappé par la beauté des mots aussi bien que des expressions ? Pour ma part, j'avais le sentiment que je n'étais en mesure de rien dire dont la beauté approchât de cela, et pour un peu je me serais enfui, si j'avais pu le faire. C'est que ce discours me rappelait Gorgias, au point de me faire éprouver ni plus ni moins l'impression qu'évoque Homère. J'avais peur qu'à la fin de son discours Agathon n'envoyât la tête de Gorgias, le redoutable orateur, sur le mien, et ne me transformât en pierre, me rendant par le fait même muet<sup>1</sup>.

C'est alors, oui, que j'ai compris que j'étais ridicule, lorsque je vous promettais de faire à mon tour de conserve avec vous un éloge d'Éros, et quand je déclarais que j'étais redoutable sur les sujets qui relèvent d'Éros<sup>2</sup>, alors que je ne savais rien sur la manière dont il convient de faire un éloge. Dans ma sottise, je m'imaginai en effet qu'il fallait dire la vérité sur chacune des choses dont on fait l'éloge, que cela servait de point de départ et qu'il fallait, parmi ces vérités, choisir les plus belles pour les disposer dans l'ordre qui convient le mieux. Et j'étais naturellement tout fier à la pensée que j'allais bien parler, puisque je connaissais la vraie manière de faire un éloge de n'importe quoi. Mais en fait, selon toute apparence, ce n'est pas la bonne façon de faire l'éloge de quelque chose ; il faut plutôt doter l'être considéré des qualités les plus grandes et les plus belles possible, qu'il se trouve les posséder ou non ; et même s'il ne les présente pas, cela n'a aucune importance. En effet, nous sommes convenus d'avance, à ce qu'il paraît, que chacun de nous ferait semblant de faire l'éloge d'Éros, et non pas qu'il en ferait vraiment l'éloge. Voilà bien pourquoi, j'imagine, vous remuez ciel et terre dans vos discours, pour doter Éros de tous les attributs, pour proclamer l'excellence de sa nature et l'importance de ses bienfaits, de façon à faire apparaître qu'il est le plus beau et le meilleur possible – aux ignorants cela va sans dire, mais non point en tout cas, j'imagine, à ceux qui savent à quoi s'en tenir. Et certes, c'est une chose belle et solennelle que l'éloge. Mais moi évidemment j'ignorais de quelle façon on faisait un éloge, et, comme je l'ignorais, je vous ai promis de faire à mon tour un éloge d'Éros :

Ma langue l'a promis, mais nullement mon cœur<sup>3</sup>.

1. Calembour qui associe le nom de Gorgone à celui de Gorgias (voir *Odyssee* XI, 631-635).

2. Voir *supra*, 177d.

3. Citation d'Euripide, *Hippolyte*, 612.

b

c

d

e

199a

b Au revoir donc ! Je ne veux plus faire un éloge de cette façon, j'en serais bien incapable. Pourtant, à condition de m'en tenir à la vérité, j'accepte de prendre la parole, à ma manière et sans rivaliser avec les discours qui furent les vôtres, car je ne veux pas m'exposer au ridicule. Vois donc, Phèdre, s'il est besoin d'un discours de ce genre, qui fasse entendre des choses vraies au sujet d'Éros, mais avec des mots et un ordonnancement des expressions qui me viendront au fil du discours.

ARISTODÈME – Alors, racontait Aristodème, Phèdre et les autres lui enjoignirent de parler comme il croyait devoir le faire.

c SOCRATE – Encore un moment, Phèdre, poursuivit Socrate, laisse-moi poser quelques petites questions à Agathon, pour que je me mette bien d'accord avec lui avant de commencer mon discours.

PHÈDRE – Je te laisse faire, répliqua Phèdre, vas-y, pose tes questions.

SOCRATE – Après quoi, racontait Aristodème, Socrate commença à parler à peu près en ces termes.

d Assurément, mon cher Agathon, tu as, selon toute vraisemblance, donné un bel exorde à ton discours, en disant qu'il fallait d'abord montrer quelle est la nature d'Éros, puis ce en quoi consiste son action ; cette entrée en matière me plaît beaucoup. Poursuivons donc, je te prie, sur Éros ; puisque d'une façon belle et grandiose tu t'es expliqué sur sa nature, dis-moi encore ceci : est-il dans la nature d'amour d'être l'amour de quelqu'un ou de quelque chose, ou de personne ou de rien ?

Je ne te demande pas si Éros est le fils d'une mère ou d'un père, car il serait ridicule de poser la question de savoir si Éros est un Éros qui a une mère ou un père. Mais il en va comme si, à propos du père en tant que tel, je posais la question suivante : « Le père est-il père de quelqu'un ou de personne ? » Tu ne manquerais pas de me répondre, si tu voulais me faire une réponse correcte : « En tout cas, le père est le père d'un fils ou d'une fille », n'est-ce pas ?

AGATHON – Bien sûr, répondit Agathon.

e SOCRATE – Ne dirais-tu pas la même chose de la mère ? Agathon convint aussi de cela.

Réponds encore, reprit Socrate, à quelques questions de plus, pour que tu comprennes mieux où je veux en venir. Si je te posais la question suivante : « Eh bien, le frère, en tant qu'il est frère, est-il le frère de quelqu'un oui ou non ? »

Il répondit que oui.

Il est donc frère d'un frère ou d'une sœur.

Il acquiesça.

Alors essaie, reprit Socrate, d'appliquer la même question à Éros : « Éros est-il amour de rien ou de quelque chose ? »

200a AGATHON – De quelque chose évidemment.

SOCRATE – Eh bien, voilà un point auquel tu dois veiller avec soin, en te remettant en mémoire ce dont il est amour. Tout ce que je veux savoir, c'est si Éros éprouve oui ou non le désir de ce dont il est amour.



AGATHON – Assurément, il en éprouve le désir, répondit-il.

SOCRATE – Est-ce le fait de posséder ce qu'il désire et ce qu'il aime qui fait qu'il le désire et qu'il l'aime, ou le fait de ne pas le posséder ?

AGATHON – Le fait de ne pas le posséder, cela du moins est vraisemblable, répondit-il.

SOCRATE – Examine donc, reprit Socrate, si au lieu d'une vraisemblance il ne s'agit pas d'une nécessité : il y a désir de ce qui manque, et il n'y a pas désir de ce qui ne manque pas ? Il me semble à moi, Agathon, que cela est une nécessité qui crève les yeux ; que t'en semble-t-il ?

AGATHON – C'est bien ce qu'il me semble, répondit-il.

SOCRATE – Tu dis vrai. Est-ce qu'un homme qui est grand souhaiterait être grand, est-ce qu'un homme qui est fort souhaiterait être fort ?

AGATHON – C'est impossible, suivant ce que nous venons d'admettre.

SOCRATE – Cet homme ne saurait manquer de ces qualités, puisqu'il les possède.

AGATHON – Tu dis vrai.

SOCRATE – Supposons en effet, dit Socrate, qu'un homme qui est fort souhaite être fort, qu'un homme qui est rapide souhaite être rapide, qu'un homme qui est en bonne santé souhaite être en bonne santé, car quelqu'un estimerait peut-être que, en ce qui concerne ces qualités et toutes celles qui ressortissent au même genre, les hommes qui sont tels et qui possèdent ces qualités désirent encore les qualités qu'ils possèdent. C'est pour éviter de tomber dans cette erreur que je m'exprime comme je le fais. Si tu considères, Agathon, le cas de ces gens-là, il est forcé qu'ils possèdent présentement les qualités qu'ils possèdent, qu'ils le souhaitent ou non. En tout cas, on ne saurait désirer ce que précisément l'on possède. Mais supposons que quelqu'un nous dise : « Moi, qui suis en bonne santé, je n'en souhaite pas moins être en bonne santé, moi, qui suis riche, je n'en souhaite pas moins être riche ; cela même que je possède, je ne désire pas moins le posséder. » Nous lui ferions cette réponse : « Toi, bonhomme, qui es doté de richesse, de santé et de force, c'est pour l'avenir que tu souhaites en être doté, puisque, présentement en tout cas, bon gré mal gré, tu possèdes tout cela. Ainsi, lorsque tu dis éprouver le désir de ce que tu possèdes à présent, demande-toi si ces mots ne veulent pas tout simplement dire ceci : "Ce que j'ai à présent, je souhaite l'avoir aussi dans l'avenir." » Il en conviendrait, n'est-ce pas ?

ARISTODÈME – Agathon, racontait Aristodème, reconnu qu'il en était ainsi, et Socrate poursuivit.

SOCRATE – Dans ces conditions, aimer ce dont on n'est pas encore pourvu et qu'on ne possède pas, n'est-ce pas souhaiter que, dans l'avenir, ces choses-là nous soient conservées et nous restent présentes ?

AGATHON – Assurément, répondit-il.

SOCRATE – Aussi l'homme qui est dans ce cas, et quiconque éprouve le désir de quelque chose, désire ce dont il ne dispose pas et ce qui n'est pas présent ; et

ce qu'il n'a pas, ce qu'il n'est pas lui-même, ce dont il manque, tel est le genre de choses vers quoi vont son désir et son amour.

AGATHON – Assurément, dit-il.

201a SOCRATE – Poursuivons donc, dit Socrate, et récapitulons les points sur lesquels nous sommes tombés d'accord dans la discussion. N'est-il pas vrai, premièrement, qu'Éros porte sur quelque chose et deuxièmement qu'il porte sur quelque chose dont on est dépourvu dans le moment présent ?

AGATHON – Oui, répondit-il.

SOCRATE – Rappelle-toi maintenant à quoi tu as, dans ton discours, déclaré que se rapportait Éros. Si tu le souhaites, je vais te le rappeler moi-même. Tu nous racontais à peu près, je crois, que les dieux avaient réglé leurs différends grâce à l'amour du beau, car il ne saurait y avoir d'amour du laid. C'est à peu près ce que tu as dit, n'est-ce pas ?

AGATHON – C'est bien ce que j'ai dit, répondit Agathon.

SOCRATE – Ta réponse est correcte, mon ami, reprit Socrate ; et, s'il en est comme tu le declares, Éros ne devrait-il pas être amour de la beauté, et non de la laideur ?

AGATHON – Il acquiesça.

b SOCRATE – N'avons-nous pas admis qu'il aime ce dont il manque et ce qu'il n'a pas ?

AGATHON – Oui, répondit-il.

SOCRATE – Par conséquent, Éros manque de beauté et il n'en a pas.

AGATHON – Forcément, répondit-il.

SOCRATE – Mais quoi ! Vas-tu appeler beau ce qui manque de beauté et qui en est complètement dépourvu ?

AGATHON – Non, assurément.

SOCRATE – Dès lors, accordes-tu encore qu'Éros est beau, s'il en va ainsi ?

AGATHON – Et Agathon de répliquer :

Je risque fort, Socrate, d'avoir parlé sans savoir ce que je disais.

c SOCRATE – Pourtant, Agathon, dit-il, tu as magnifiquement parlé. Mais encore une petite question : pour toi, les choses bonnes ne sont-elles pas en même temps belles ?

AGATHON – À mon avis, oui.

SOCRATE – Par conséquent, si Éros manque de ce qui est beau, et si les choses bonnes sont belles, alors il doit manquer de ce qui est bon.

AGATHON – En ce qui me concerne, Socrate, dit-il, je ne suis pas de taille à engager avec toi la controverse ; qu'il en soit comme tu le dis.

SOCRATE – Non, très cher Agathon, c'est avec la vérité que tu ne peux engager la controverse ; avec Socrate, ce n'est vraiment pas difficile. Je vais maintenant te laisser la paix.

Écoutez plutôt le discours sur Éros que j'ai entendu un jour de la bouche d'une femme de Mantinée, Diotime, qui était experte en ce domaine comme en beaucoup d'autres, et qui, à un moment donné, dix ans avant la peste<sup>1</sup>, avait amené les Athéniens à offrir des sacrifices qui ont permis de reculer de dix ans la date du fléau. Oui, c'est elle qui m'a instruit des choses concernant l'amour. Je vais essayer de vous rapporter le discours que tenait cette femme, sur la base des conventions acceptées par Agathon et par moi : c'est-à-dire par mes seuls moyens et comme je le pourrai. Il faut absolument, Agathon, comme tu l'as toi-même expliqué, exposer dans un premier temps ce qu'est Éros lui-même et quels sont ses attributs, puis dire ce qu'il fait. Dès lors, le plus facile, me semble-t-il, est de suivre dans mon exposé l'ordre que suivait jadis l'étrangère quand elle posait des questions. Mes réponses en effet étaient à peu de chose près celles qu'Agathon vient de faire.

Je soutenais qu'Éros était un grand dieu, et qu'il faisait partie de ce qui est beau<sup>2</sup>. Et elle me réfutait en faisant valoir les mêmes arguments précisément que ceux que je viens d'utiliser avec Agathon, à savoir qu'Éros n'est ni beau ni bon, comme je viens de le dire. Je lui répliquai : Que dis-tu là, Diotime ? Si tel est le cas, Éros est laid et mauvais.

DIOTIME – Pas de blasphème, reprit-elle. T'imagines-tu que ce qui n'est pas beau doit nécessairement être laid ?

SOCRATE – Certainement.

DIOTIME – T'imagines-tu de même que celui qui n'est pas un expert est stupide ? N'as-tu pas le sentiment que, entre science et ignorance, il y a un intermédiaire ?

SOCRATE – Lequel ?

DIOTIME – Avoir une opinion droite, sans être à même d'en rendre raison. Ne sais-tu pas, poursuivit-elle, que ce n'est là ni savoir – car comment une activité, dont on n'arrive pas à rendre raison, saurait-elle être une connaissance sûre ? – ni ignorance – car ce qui atteint la réalité ne saurait être ignorance. L'opinion droite est bien quelque chose de ce genre, quelque chose d'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance.

SOCRATE – Tu dis vrai, répondis-je.

DIOTIME – Ne force donc ni ce qui n'est pas beau à être laid, ni non plus ce qui n'est pas bon à être mauvais. Éros est dans le même cas. Étant donné, disait-elle, que toi-même tu conviens qu'il n'est ni bon ni beau, tu dois de façon analogue estimer non pas qu'il est laid et mauvais, mais qu'il est quelque chose d'intermédiaire entre les deux.

1. Il s'agit sans doute de la peste qui se déclara en 430 et qui emporta Périclès.

2. Cette traduction ne correspond qu'à l'une des deux constructions possibles. On peut comprendre aussi bien : « et qu'il était amour de ce qui est beau » (voir *supra*, 197b et 201a) que « et qu'il faisait partie de ce qui est beau » (voir *supra*, 195a) comme ici.

d

e

202a

b

SOCRATE – Pourtant, repris-je, tout le monde convient qu'Éros est un grand dieu.

DIOTIME – Quand tu dis « tout le monde », parles-tu seulement des ignorants, ou de ceux qui savent à quoi s'en tenir aussi ?

SOCRATE – Je parle de tous ces gens à la fois.

DIOTIME – Elle éclata de rire :

c Socrate, reprit-elle, comment Éros serait-il reconnu comme un grand dieu par ceux qui déclarent qu'il n'est même pas un dieu ?

SOCRATE – Qui sont ces gens ? demandai-je.

DIOTIME – En voici un, dit-elle, c'est toi ; et une autre, c'est moi.

SOCRATE – Et moi de répliquer :

Que veux-tu dire ?

DIOTIME – C'est tout simple, répondit-elle. Dis-moi. Ne soutiens-tu pas que les dieux sont heureux et beaux ? Ou oserais-tu soutenir que parmi les dieux tel ou tel n'est ni beau ni heureux ?

SOCRATE – Je n'oserais pas, par Zeus.

DIOTIME – Oui, et ceux que tu declares heureux, ce sont ceux qui possèdent les bonnes et les belles choses ?

SOCRATE – Oui, bien sûr.

d DIOTIME – Il n'en reste pas moins vrai que tu as reconnu qu'Éros, parce qu'il est dépourvu des choses bonnes et des choses belles, a le désir de ces choses qui lui manquent.

SOCRATE – Oui, je l'ai reconnu.

DIOTIME – Comment dès lors pourrait-il être un dieu, si effectivement il est dépourvu des choses belles et des choses bonnes ?

SOCRATE – Apparemment, c'est bien impossible.

DIOTIME – Tu vois bien, reprit-elle, que toi non plus tu ne considères pas Éros comme un dieu.

SOCRATE – Dès lors, que pourrait bien être Éros, un mortel ?

DIOTIME – Certainement pas !

SOCRATE – Alors quoi ?

DIOTIME – Comme le montrent les exemples évoqués précédemment, reprit-elle, Éros est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel.

SOCRATE – Que veux-tu dire, Diotime ?

e DIOTIME – C'est un grand démon, Socrate. En effet, tout ce qui présente la nature d'un démon est intermédiaire entre le divin et le mortel.

SOCRATE – Quel pouvoir est le sien ? demandai-je.

DIOTIME – Il interprète et il communique aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux ; d'un côté les prières et les sacrifices, et de l'autre les prescriptions et les faveurs que les sacrifices permettent d'obtenir en échange. Et, comme il se trouve à mi-chemin entre les dieux et les hommes, il

contribue à remplir l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers. De lui procèdent la divination dans son ensemble, l'art des prêtres touchant les sacrifices, les initiations, les incantations, tout le domaine des oracles et de la magie. Le dieu n'entre pas en contact direct avec l'homme ; mais c'est par l'intermédiaire de ce démon que, de toutes les manières possibles, les dieux entrent en rapport avec les hommes et communiquent avec eux, à l'état de veille ou dans le sommeil. Celui qui est un expert en ce genre de choses est un homme démonique, alors que celui, artisan ou travailleur manuel, qui est un expert dans un autre domaine, celui-là n'est qu'un homme de peine. Bien entendu, ces démons sont nombreux et variés, et l'un d'eux est Éros.

203a

SOCRATE – Quel est son père, repris-je, et quelle est sa mère ?

DIOTIME – C'est une assez longue histoire, répondit-elle. Je vais pourtant te la raconter. Il faut savoir que, le jour où naquit Aphrodite, les dieux festoyaient ; parmi eux se trouvait le fils de Mêtis, Poros<sup>1</sup>. Or, quand le banquet fut terminé arriva Pénia<sup>2</sup>, qui était venue mendier comme cela est naturel un jour de bombance, et elle se tenait sur le pas de la porte. Or Poros, qui s'était enivré de nectar<sup>3</sup>, car le vin n'existait pas encore à cette époque, se traîna dans le jardin de Zeus et, appesanti par l'ivresse, s'y endormit. Alors Pénia, dans sa pénurie, eut le projet de se faire faire un enfant par Poros ; elle s'étendit près de lui et devint grosse d'Éros. Si Éros est devenu le suivant d'Aphrodite et son servent, c'est bien parce qu'il a été engendré lors des fêtes données en l'honneur de la naissance de la déesse ; et si en même temps il est par nature amoureux du beau, c'est parce qu'Aphrodite est belle.

b

c

Du fait qu'il est le fils de Poros et de Pénia, Éros se trouve dans la condition que voici. D'abord, il est toujours pauvre, et il s'en faut de beaucoup qu'il soit délicat et beau, comme le croient la plupart des gens. Au contraire, il est rude, malpropre, va-nu-pieds et il n'a pas de gîte, couchant toujours par terre et à la dure, dormant à la belle étoile sur le pas des portes et sur le bord des chemins, car, puisqu'il tient de sa mère, c'est l'indigence qu'il a en partage. À l'exemple de son père en revanche, il est à l'affût de ce qui est beau et de ce qui est bon, il est viril, résolu, ardent, c'est un chasseur redoutable ; il ne cesse de tramer des ruses, il est passionné de savoir et fertile en expédients, il passe tout son temps à philosopher, c'est un sorcier redoutable, un magicien et un expert. Il faut ajouter que par nature il n'est ni immortel ni mortel. En l'espace d'une même journée, tantôt il est en fleur, plein de vie, tantôt il est mourant ; puis il revient à la vie quand ses expédients réussissent en vertu de la nature qu'il tient de son père ; mais ce que lui procurent ses expédients sans cesse lui échappe ; aussi Éros n'est-il jamais ni dans l'indigence ni dans l'opulence.

d

e

1. Le nom, en grec, signifie « passage », d'où « ressource », « expédient ».

2. C'est-à-dire, en grec, la Pauvreté.

3. La boisson des dieux, source de leur immortalité.

204a Par ailleurs, il se trouve à mi-chemin entre le savoir et l'ignorance. Voici en effet ce qu'il en est. Aucun dieu ne tend vers le savoir ni ne désire devenir savant, car il l'est ; or, si l'on est savant, on n'a pas besoin de tendre vers le savoir. Les ignorants ne tendent pas davantage vers le savoir ni ne désirent devenir savants. Mais c'est justement ce qu'il y a de fâcheux dans l'ignorance : alors que l'on n'est ni beau ni bon ni savant, on croit l'être suffisamment. Non, celui qui ne s'imagine pas en être dépourvu ne désire pas ce dont il ne croit pas devoir être pourvu.

SOCRATE – Qui donc, Diotime, demandai-je, sont ceux qui tendent vers le savoir, si ce ne sont ni les savants ni les ignorants ?

b DIOTIME – D'ores et déjà, répondit-elle, il est parfaitement clair, même pour un enfant, que ce sont ceux qui se trouvent entre les deux, et qu'Éros doit être du nombre. Il va de soi, en effet, que le savoir compte parmi les choses qui sont les plus belles ; or Éros est amour du beau. Par suite, Éros doit nécessairement tendre vers le savoir, et, puisqu'il tend vers le savoir, il doit tenir le milieu entre celui qui sait et l'ignorant. Et ce qui en lui explique ces traits, c'est son origine : car il est né d'un père doté de savoir et plein de ressources, et d'une mère dépourvue de savoir et de ressources. Telle est bien, mon cher Socrate, la nature de ce démon.

c Mais l'idée que tu te faisais d'Éros, il n'est pas surprenant que tu t'y sois laissé prendre. Cette idée qui était la tienne, dans la mesure où ce que tu dis en fournit un indice, c'est que l'amour est le bien-aimé et non l'amant. Voilà la raison pour laquelle, j'imagine, Éros te paraissait être doté d'une beauté sans bornes. Et de fait ce qui attire l'amour, c'est ce qui est réellement beau, délicat, parfait, c'est-à-dire ce qui dispense le bonheur le plus grand. Mais autre est la nature de ce qui aime, et je t'ai exposé ce qu'elle est.

SOCRATE – Et moi de reprendre :

Eh bien poursuis, Étrangère, ce que tu dis est admirable. Mais si telle est la nature d'Éros, quelle est son utilité pour les êtres humains ?

d DIOTIME – Voilà justement, Socrate, reprit-elle, ce que dans ce qui suit je vais tenter de te faire comprendre. Prenons pour acquis que telle est la nature d'Éros et que telle est son origine. Il est en outre amour de ce qui est beau, prétends-tu. Or, si l'on nous demandait : « Socrate et Diotime, en quoi consiste l'amour de ce qui est beau ? », ou en termes plus clairs : « Celui qui aime les belles choses, aime ; qu'est-ce qu'il aime ? »

SOCRATE – Qu'elles deviennent siennes, répondis-je.

DIOTIME – Cette réponse, reprit-elle, appelle encore la question que voici : « Qu'en sera-t-il de l'homme dont il s'agit quand les belles choses seront devenues siennes ? »

e SOCRATE – Je déclarai que je me trouvais dans l'incapacité absolue de répondre à cette question sur-le-champ.

DIOTIME – Eh bien, reprit-elle, suppose que l'on remplace « beau » par « bon », et que l'on te demande : « Voyons, Socrate, celui qui aime aime ce qui est bon ; mais qu'est-ce qu'il aime ? »

SOCRATE – Qu'elles deviennent siennes, répondis-je.

DIOTIME – Qu'en sera-t-il de l'homme dont il s'agit quand ce qui est bon sera devenu sien ?

SOCRATE – Voici, répliquai-je, une réponse que je suis en mesure de faire plus facilement : il sera heureux.

DIOTIME – Effectivement, répondit-elle, la possession de choses bonnes, c'est ce qui explique que les gens heureux sont heureux ; et il n'est plus besoin de poser cette nouvelle question : « Pourquoi celui qui souhaite être heureux souhaite-t-il l'être ? » Avec cette réponse, nous touchons bien au terme de nos peines.

SOCRATE – C'est vrai, dis-je.

DIOTIME – Eh bien ce souhait, cet amour, les crois-tu communs à tous les êtres humains ? Crois-tu que tous les êtres humains souhaitent posséder toujours ce qui est bon ; sinon, quel est ton avis ?

SOCRATE – Il en est bien ainsi ; ce souhait est commun à tous les êtres humains.

DIOTIME – Mais alors, Socrate, reprit-elle, pourquoi ne déclarons-nous pas de tous les êtres humains qu'ils aiment, s'il est bien vrai que tous aiment toujours les mêmes choses ? Pourquoi disons-nous plutôt que les uns aiment alors que les autres n'aiment pas ?

SOCRATE – Cela m'étonne moi aussi, répliquai-je.

DIOTIME – Eh bien, reprit-elle, il ne faut pas que tu t'en étonnes. Je t'explique : après avoir mis à part une espèce particulière d'amour, nous lui donnons un nom, et ce nom que nous lui donnons est celui qui désigne l'amour en général. Mais, pour les autres espèces, nous employons d'autres noms.

SOCRATE – Y a-t-il un autre cas pareil ? demandai-je.

DIOTIME – Celui que voici. Tu sais bien que la fabrication (*poiēsis*) présente de multiples aspects. Bien entendu, tout ce qui est cause du passage du non-être vers l'être pour quoi que ce soit, voilà en quoi consiste la fabrication (*poiēsis*) ; aussi les ouvrages réalisés par tous les arts sont-ils des fabrications (*poiēseis*), de même que les artisans qui les réalisent sont tous des fabricants (*poiētai*).

SOCRATE – Tu dis vrai.

DIOTIME – Mais pourtant, reprit-elle, tu sais bien qu'on ne donne pas à ces gens le nom de « poètes » (*poiētai*), mais qu'ils portent d'autres noms. De la fabrication (*poiēsis*) dans son ensemble, on a distingué une partie, celle qui se rapporte à la musique et à la métrique, et on lui donne le nom du tout. Cette partie seulement s'appelle « poésie » (*poiēsis*), et ceux qui ont pour domaine la poésie (*poiēsis*) seulement sont appelés « poètes » (*poiētai*).

SOCRATE – Tu dis vrai, répliquai-je.

DIOTIME – Eh bien, il en va de même pour l'amour. En résumé, tout ce qui est désir de ce qui est bon, tout ce qui est désir du bonheur, voilà en quoi consiste pour tout le monde « le très puissant Éros, l'Éros perfide »<sup>1</sup>. Tandis que les uns y tendent

1. Citation non identifiée.

par des voies diverses, en s'intéressant soit aux richesses, soit aux exercices du corps, soit à l'acquisition du savoir, sans qu'on dise qu'ils « aiment » (*erân*) ou qu'ils méritent le nom d'« amoureux » (*erastai*), les autres, qui se tournent vers une espèce particulière d'amour et qui s'y adonnent, réservent pour eux les noms qui s'appliquent à l'amour en général : « amour » (*érōs*), « aimer » (*erân*) et « amoureux » (*erastai*).

SOCRATE – Tu as des chances de dire vrai, répondis-je.

e DIOTIME – Il y a bien aussi un récit qui raconte que chercher la moitié de soi-même, c'est aimer. Ce que je dis, moi, c'est qu'il n'est d'amour ni de la moitié ni du tout, mais de ce qui se trouve, je le suppose, être un bien ; car les gens acceptent de se faire couper les mains et les pieds, quand ces parties d'eux-mêmes leur semblent mauvaises. Je ne crois pas en effet que chacun s'attache à ce qui lui appartient, sauf si l'on s'entend pour appeler « bon » ce qui nous appartient, ce qui est à nous, et « mauvais » ce qui nous est étranger. En effet, les êtres humains n'aiment rien d'autre que ce qui est bon. N'est-ce pas ton avis ?

206a

SOCRATE – Si, bien sûr, par Zeus, répondis-je.

DIOTIME – Alors, reprit-elle, ne peut-on dire tout simplement que ce que les hommes aiment, c'est ce qui est bon ?

SOCRATE – Oui, dis-je.

DIOTIME – Mais quoi ! ne faut-il pas ajouter qu'ils aiment avoir à eux ce qui est bon ?

SOCRATE – Il le faut.

DIOTIME – Et dès lors, reprit-elle, non seulement l'avoir à eux, mais aussi l'avoir toujours à eux.

SOCRATE – Cela aussi, il faut l'ajouter.

DIOTIME – Alors, l'objet de l'amour c'est, en somme, d'avoir à soi ce qui est bon, toujours.

SOCRATE – C'est parfaitement vrai, repris-je.

b DIOTIME – Puisque, à présent, poursuit-elle, il est clair que l'amour consiste toujours en cela, quel genre d'existence mènent ceux qui poursuivent cette fin et à quel type d'activité se livrent-ils, si l'on est prêt à donner au sérieux dont ils font preuve et à l'effort qu'ils consentent le nom d'« amour » ? De quelle sorte de besogne s'agit-il ? Saurais-tu me le dire ?

SOCRATE – Certainement pas, Diotime, repris-je, si je le savais, je ne serais pas en admiration devant ton savoir et je ne te fréquenterais pas pour m'instruire sur ce sujet précisément.

DIOTIME – Alors, poursuit-elle, je vais te le dire. Il s'agit d'un accouchement à terme, que ce soit selon le corps ou selon l'âme.

SOCRATE – Il faudrait être devin, répliquai-je, pour comprendre ce que tu veux dire, et je ne sais pas deviner.

c DIOTIME – Eh bien, reprit-elle, je vais m'expliquer plus clairement. Socrate, dit-elle, tous les êtres humains sont gros dans leur corps et dans leur âme, et, quand



nous avons atteint le terme, notre nature éprouve le désir d'enfanter. Mais elle ne peut accoucher prématurément, elle doit le faire à terme. En effet, l'union de l'homme et de la femme permet l'enfantement, et il y a dans cet acte quelque chose de divin. Et voilà bien en quoi, chez l'être vivant mortel, réside l'immortalité : dans la grossesse et dans la procréation. Mais grossesse et procréation ne peuvent advenir dans la discordance. Or, il y a discordance entre ce qui est laid et tout ce qui est divin, tandis que le beau s'accorde avec ce qui est divin. Ainsi ce qui dans la génération joue le rôle de la Moire et d'Ilithyie, c'est la Beauté. Par suite, quand l'être gros approche de son terme, il éprouve du bien-être et, submergé par la joie, il se dilate, il accouche et il procrée. En revanche, quand ce n'est pas le bon moment, il devient sombre et chagrin, il se contracte, il se détourne, il se replie sur soi, il ne procrée pas et, gardant pour lui son fœtus, il souffre. D'où précisément chez l'être gros, tout gonflé déjà par sa grossesse, le transport violent qui le pousse vers son terme, car celui qui y est arrivé se trouve délivré d'une grande douleur. En définitive, Socrate, poursuivait-elle, l'amour de ce qui est beau n'est pas tel que tu l'imagines.

SOCRATE – Eh bien, qu'est-il donc ?

DIOTIME – L'amour de la procréation et de l'accouchement dans de belles conditions.

SOCRATE – Admettons que ce soit le cas, répondis-je.

DIOTIME – C'est exactement cela, reprit-elle. Mais pourquoi « de la procréation » ? Parce que, pour un être mortel, la génération équivaut à la perpétuation dans l'existence, c'est-à-dire à l'immortalité. Or le désir d'immortalité accompagne nécessairement celui du bien, d'après ce dont nous sommes convenus, s'il est vrai que l'amour a pour objet la possession éternelle du bien. De cette argumentation, il ressort que l'amour a nécessairement pour objet aussi l'immortalité.

SOCRATE – Voilà donc tout ce qu'elle m'enseignait, quand il lui arrivait de parler des questions relatives à Éros. Et un jour, elle me posa la question suivante.

DIOTIME – À ton avis, Socrate, quelle est la cause de cet amour et de ce désir ? Ne perçois-tu pas l'état terrible dans lequel se trouvent toutes les bêtes, chaque fois que l'envie les prend de procréer, celles qui marchent aussi bien que celles qui volent ? Toutes, elles sont malades, quand elles se trouvent sous l'emprise de l'amour, d'abord quand elles sont sur le point de s'unir les unes aux autres, puis quand le moment vient de nourrir leur progéniture. Elles sont même prêtes à se battre pour leurs petits et à se sacrifier pour eux, les bêtes les plus faibles n'hésitant pas à affronter les plus fortes ; elles sont aussi prêtes à souffrir les tortures de la faim pour arriver à nourrir leurs rejetons, et elles se dévouent de toutes les façons. Chez les êtres humains, poursuivait-elle, on pourrait imaginer que cette conduite est la conséquence d'un calcul. Mais chez les bêtes, d'où vient que l'amour les met dans cet état, peux-tu me le dire ?

SOCRATE – Une fois de plus, je répondis que je ne savais pas. Elle reprit alors.

DIOTIME – Tu penses vraiment devenir un jour redoutable sur les questions relatives à Éros, et tu ne sais pas à quoi t'en tenir sur ce point ?

SOCRATE – Mais, Diotime, je viens de te le dire, c'est bien pour cela que je suis venu te consulter, car je sais que j'ai besoin de maîtres. Allons, dis-moi quelle est la cause de ces comportements et de tous les autres que suscite l'amour.

d DIOTIME – Si tu es vraiment convaincu, reprit-elle, que l'objet de l'amour est par nature celui sur lequel nous sommes plusieurs fois tombés d'accord, tu n'as pas à t'en étonner. Car, dans le monde animal, la nature mortelle obéit au même impératif que celui qui vient d'être formulé quand elle cherche, dans la mesure du possible, à perpétuer son existence, c'est-à-dire à être immortelle. Or elle ne le peut qu'en engendrant, de façon à toujours laisser un être nouveau à la place d'un ancien. En effet, quand on dit de chaque être vivant qu'il vit et qu'il reste le même – par exemple, on dit qu'il reste le même de l'enfance à la vieillesse –, cet être en vérité n'a jamais en lui les mêmes choses. Même si l'on dit qu'il reste le même, il ne cesse pourtant, tout en subissant certaines pertes, de devenir nouveau, par ses cheveux, par sa chair, par ses os, par son sang, c'est-à-dire par tout son corps.

e Et cela est vrai non seulement de son corps, mais aussi de son âme. Dispositions, caractères, opinions, désirs, plaisirs, chagrins, craintes, aucune de ces choses n'est jamais identique en chacun de nous ; bien au contraire, il en est qui naissent, alors que d'autres meurent. Mais il y a beaucoup plus déroutant encore. En outre, 208a en effet, certaines sciences naissent en nous tandis que d'autres meurent, ce qui fait que, en ce qui concerne les sciences, nous ne sommes jamais les mêmes ; qui plus est, chaque science en particulier subit le même sort. Car ce que l'on appelle « recherche » suppose que la connaissance peut nous quitter. L'oubli réside dans le fait qu'une connaissance s'en va, alors que la recherche, en cherchant à produire un souvenir nouveau qui remplace celui qui s'en est allé, sauvegarde la connaissance en faisant qu'elle paraît rester la même. C'est en effet de cette façon que se trouve assurée la sauvegarde de tout ce qui est mortel ; non pas parce que cet être reste toujours exactement le même, à l'instar de ce qui est divin, mais parce que ce qui s'en va et qui vieillit laisse place à un être nouveau, b qui ressemble à ce qu'il était. Voilà, poursuivit-elle, par quel moyen, Socrate, ce qui est mortel participe de l'immortalité, tant le corps que tout le reste. Pour ce qui est immortel, il en va différemment. Il ne faut donc pas t'étonner du fait que, par nature, tout être fasse grand cas de ce qui est un rejeton de lui-même. Car c'est pour assurer leur immortalité que cette activité sérieuse qu'est l'amour se retrouve chez tous les êtres.

SOCRATE – Et moi, en entendant ce discours, je fus submergé par l'émerveillement, et je répliquai :

Un instant, en est-il vraiment ainsi, Diotime, toi qui sais tant de choses ?

c DIOTIME – Et elle, comme le ferait tout sophiste accompli, de me répondre :

N'en doute point, Socrate, car, chez les êtres humains en tout cas, si tu prends la peine d'observer ce qu'il en est de la poursuite des honneurs, tu seras confondu par son absurdité, à moins de te remettre en l'esprit ce que je viens de dire, à la pensée du terrible état dans lequel la recherche de la renommée et le désir « de s'assurer pour l'éternité une gloire impérissable » mettent les êtres humains. Oui, pour atteindre ce but, ils sont prêts à prendre tous les risques, plus encore que pour défendre leurs enfants. Ils sont prêts à dilapider leurs richesses et à endurer toutes les peines, et même à donner leur vie. T'imagines-tu, en effet, poursuivit-elle, qu'Alceste serait morte pour Admète, qu'Achille aurait suivi Patrocle dans la mort, que votre Codros serait allé au-devant de la mort pour conserver la royauté à ses enfants, si tous ils ne s'étaient imaginé laisser de leur excellence un souvenir immortel, celui que nous conservons encore d'eux ? Tant s'en faut, poursuivit-elle. C'est plutôt, j'imagine, pour que leur excellence reste immortelle et pour obtenir une telle renommée glorieuse que les êtres humains dans leur ensemble font tout ce qu'ils font, et cela d'autant plus que leurs qualités sont plus hautes. Car c'est l'immortalité qu'ils aiment.

Cela dit, poursuivit-elle, ceux qui sont féconds selon le corps se tournent de préférence vers les femmes ; et leur façon d'être amoureux, c'est de chercher, en engendrant des enfants, à s'assurer, s'imaginent-ils, l'immortalité, le souvenir et le bonheur, « pour la totalité du temps à venir ». Il y a encore ceux qui sont féconds selon l'âme ; oui, précisa-t-elle, il en est qui sont plus féconds dans leur âme que dans leur corps, cherchant à s'assurer ce dont la gestation et l'accouchement reviennent à l'âme. Et cela, qu'est-ce donc ? La pensée et toute autre forme d'excellence. Dans cette classe, il faut ranger tous les poètes qui sont des procréateurs et tous les artisans que l'on qualifie d'inventeurs. Mais, poursuivit-elle, la partie la plus haute et la plus belle de la pensée, c'est celle qui concerne l'ordonnance des cités et des domaines ; on lui donne le nom de modération et de justice.

Quand, par ailleurs, parmi ces hommes, il s'en trouve un qui est fécond selon l'âme depuis son jeune âge, parce qu'il est divin, et que, l'âge venu, il sent alors le désir d'engendrer et de procréer, bien entendu il cherche, j'imagine, en jetant les yeux de tous côtés, la belle occasion pour procréer ; jamais, en effet, il ne voudra procréer dans la laideur. Aussi s'attache-t-il, en tant qu'il est gros, aux beaux corps plutôt qu'aux laids, et, s'il tombe sur une âme qui est belle, noble et bien née, il s'attache très fortement à l'une et à l'autre de ces beautés, et, devant un individu de cette sorte, il sait sur-le-champ parler avec aisance de la vertu, c'est-à-dire des devoirs et des occupations de l'homme de bien, et il entreprend de faire l'éducation du jeune homme. C'est que, j'imagine, au contact avec le bel objet et dans une présence assidue auprès de lui, il enfante et il procréé ce qu'il portait en lui depuis longtemps ; qu'il soit présent ou qu'il soit absent, sa pensée revient à lui et de concert avec lui il nourrit ce qu'il a procréé. Ainsi une communion bien plus intime que celle qui consiste à avoir ensemble des enfants, une affection bien plus solide, s'établissent entre de tels hommes ; plus beaux en effet

d et plus assurés de l'immortalité sont les enfants qu'ils ont en commun. Tout homme préférera avoir des enfants de ce genre plutôt que des enfants qui appartiennent au genre humain. Et, en considérant Homère, Hésiode et les autres grands poètes, il les envie de laisser d'eux-mêmes des rejetons qui sont à même de leur assurer une gloire, c'est-à-dire un souvenir éternel, parce que leurs poèmes sont immortels ; ou encore, poursuivit-elle, envie-t-il le genre d'enfants que Lycurgue a laissés à Lacédémone, et qui assurèrent le salut de Lacédémone et, pour ainsi dire, celui de la Grèce tout entière. Et chez vous, c'est Solon qui est honoré, comme le père de vos lois. Il ne faut pas oublier les autres hommes qui, e dans bien d'autres endroits, que ce soit chez les Grecs ou chez les Barbares, ont accompli plein de belles choses, en engendrant des formes variées d'excellence ; à ceux-là de tels enfants ont valu de nombreux sanctuaires, alors que les enfants qui appartiennent à l'espèce humaine n'ont encore rien valu de tel à personne.

210a Voilà sans doute, Socrate, en ce qui concerne les mystères relatifs à Éros, les choses auxquelles tu peux, toi aussi, être initié. Mais la révélation suprême et la contemplation, qui en sont également le terme quand on suit la bonne voie, je ne sais si elles sont à ta portée. Néanmoins, dit-elle, je vais parler sans ménager mon zèle. Essaie de me suivre, toi aussi, si tu en es capable.

Il faut en effet, reprit-elle, que celui qui prend la bonne voie pour aller à ce but commence dès sa jeunesse à rechercher les beaux corps. Dans un premier temps, s'il est bien dirigé par celui qui le dirige, il n'aimera qu'un seul corps et alors il enfantera de beaux discours ; puis il constatera que la beauté qui réside b en un corps quelconque est sœur de la beauté qui se trouve dans un autre corps, et que, si on s'en tient à la beauté de cette sorte, il serait insensé de ne pas tenir pour une et identique la beauté qui réside dans tous les corps. Une fois que cela sera gravé dans son esprit, il deviendra amoureux de tous les beaux corps et son impérieux amour pour un seul être se relâchera ; il le dédaignera et le tiendra pour peu de chose. Après quoi, c'est la beauté qui se trouve dans les âmes qu'il tiendra pour plus précieuse que celle qui se trouve dans le corps, en sorte que, même si une personne ayant une âme admirable se trouve n'avoir pas un charme c physique éclatant, il se satisfait d'aimer un tel être, de prendre soin de lui, d'enfanter pour lui des discours susceptibles de rendre la jeunesse meilleure, de telle sorte par ailleurs qu'il soit contraint de discerner la beauté qui est dans les actions et dans les lois, et de constater qu'elle est toujours semblable à elle-même, en sorte que la beauté du corps compte pour peu de chose à son jugement. Après les actions, c'est aux sciences que le mènera son guide, pour qu'il aperçoive dès lors la beauté qu'elles recèlent et que, les yeux fixés sur la vaste étendue déjà d occupée par le beau, il cesse, comme le ferait un serviteur attaché à un seul maître, de s'attacher exclusivement à la beauté d'un unique jeune homme, d'un seul homme fait ou d'une seule occupation, servitude qui ferait de lui un être minable et à l'esprit étroit ; pour que, au contraire, tourné vers l'océan du beau et le contemplant, il enfante de nombreux discours qui soient beaux et sublimes, et des pensées qui naissent dans un élan vers le savoir, où la jalousie

n'a point part, jusqu'au moment où, rempli alors de force et grandi, il aperçoit enfin une science qui soit unique et qui appartienne au genre de celle qui a pour objet la beauté dont je vais parler.

Efforce-toi, poursuivit-elle, de m'accorder toute l'attention dont tu es capable. En effet, celui qui a été guidé jusqu'à ce point par l'instruction qui concerne les questions relatives à Éros, lui qui a contemplé les choses belles dans leur succession et dans leur ordre correct, parce qu'il est désormais arrivé au terme suprême des mystères d'Éros, apercevra soudain quelque chose de merveilleusement beau par nature, cela justement, Socrate, qui était le but de tous ses efforts antérieurs, une réalité qui tout d'abord n'est pas soumise au changement, qui ne naît ni ne périt, qui ne croît ni ne décroît, une réalité qui par ailleurs n'est pas belle par un côté et laide par un autre, belle à un moment et laide à un autre, belle sous un certain rapport et laide sous un autre, belle ici et laide ailleurs, belle pour certains et laide pour d'autres. Et cette beauté ne lui apparaîtra pas davantage comme un visage, comme des mains ou comme quoi que ce soit d'autre qui ressortisse au corps, ni même comme un discours ou comme une connaissance certaine ; elle ne sera pas non plus, je suppose, située dans un être différent d'elle-même, par exemple dans un vivant, dans la terre ou dans le ciel, ou dans n'importe quoi d'autre. Non, elle lui apparaîtra en elle-même et pour elle-même, perpétuellement unie à elle-même dans l'unicité de son aspect, alors que toutes les autres choses qui sont belles participent de cette beauté d'une manière telle que ni leur naissance ni leur mort ne l'accroît ni ne la diminue en rien, et ne produit aucun effet sur elle.

Toutes les fois donc que, en partant des choses d'ici-bas, on arrive à s'élever par une pratique correcte de l'amour des jeunes garçons, on commence à contempler cette beauté-là, on n'est pas loin de toucher au but. Voilà donc quelle est la droite voie qu'il faut suivre dans le domaine des choses de l'amour ou sur laquelle il faut se laisser conduire par un autre : c'est, en prenant son point de départ dans les beautés d'ici-bas pour aller vers cette beauté-là, de s'élever toujours, comme au moyen d'échelons, en passant d'un seul beau corps à deux, de deux beaux corps à tous les beaux corps, et des beaux corps aux belles occupations, et des occupations vers les belles connaissances qui sont certaines, puis des belles connaissances qui sont certaines vers cette connaissance qui constitue le terme, celle qui n'est autre que la science du beau lui-même, dans le but de connaître finalement la beauté en soi.

C'est à ce point de la vie, mon cher Socrate, reprit l'étrangère de Mantinée, plus qu'à n'importe quel autre, que se situe le moment où, pour l'être humain, la vie vaut d'être vécue, parce qu'il contemple la beauté en elle-même. Si un jour tu parviens à cette contemplation, tu reconnaîtras que cette beauté est sans rapport avec l'or, les atours, les beaux enfants et les beaux adolescents dont la vue te bouleverse à présent. Oui, toi et beaucoup d'autres, qui souhaiteriez toujours contempler vos bien-aimés et toujours profiter de leur présence si la chose était

e

211a

b

c

d

e possible, vous êtes tout prêts à vous priver de manger et de boire, en vous contentant de contempler vos bien-aimés et de jouir de leur compagnie. À ce compte, quels sentiments, à notre avis, pourrait bien éprouver, poursuivit-elle, un homme qui arriverait à voir la beauté en elle-même, simple, pure, sans mélange, étrangère à l'infection des chairs humaines, des couleurs et d'une foule d'autres futilités mortelles, qui parviendrait à contempler la beauté en elle-même, celle qui est divine, dans l'unicité de sa Forme ? Estimes-tu, poursuivit-elle, qu'elle est minable la vie de l'homme qui élève les yeux vers là-haut, qui contemple cette beauté par le moyen qu'il faut et qui s'unit à elle ? Ne sens-tu pas, dit-elle, que c'est à ce moment-là uniquement, quand il verra la beauté par le moyen de ce qui la rend visible, qu'il sera en mesure d'enfanter non point des images de la vertu, car ce n'est pas une image qu'il touche, mais des réalités véritables, car c'est la vérité qu'il touche. Or, s'il enfante la vertu véritable et qu'il la nourrisse, ne lui appartient-il pas d'être aimé des dieux ? Et si, entre tous les hommes, il en est un qui mérite de devenir immortel, n'est-ce pas lui ?

212a b SOCRATE – Voilà, Phèdre, et vous tous qui m'écoutez, ce qu'a dit Diotime ; et elle m'a convaincu. Et, comme elle m'a convaincu, je tente de convaincre les autres aussi que, pour assurer à la nature humaine la possession de ce bien, il est difficile de trouver un meilleur aide qu'Éros. Aussi, je le déclare, tout être humain doit-il honorer Éros. J'honore moi-même ce qui relève d'Éros et je m'y adonne plus qu'à tout ; j'exhorte aussi les autres à faire de même. Maintenant et en tout temps, je fais l'éloge de la puissance d'Éros, de sa vaillance, autant qu'il est en mon pouvoir.

c Voilà quel est mon discours, Phèdre. Considère-le, si tu le souhaites, comme un éloge adressé à Éros. Sinon, donne-lui le nom qu'il te plaira de lui donner.

ARISTODÈME – Tel fut le discours que tint Socrate. On le félicitait, tandis qu'Aristophane tentait de prendre la parole, car Socrate avait en parlant fait allusion à son discours. Soudain, on frappa à la porte de la cour qui rendit un grand bruit ; ce devait être des participants à un *kômos*<sup>1</sup>, car on entendait le son d'une joueuse d'*aulôs*.

AGATHON – Alors Agathon intervint :

d Serviteurs, dit-il, allez vite voir. Et, si c'est l'une de mes connaissances, invitez-la. Sinon, dites que nous ne sommes plus en train de boire et que nous commençons à dormir.

ALCIBIADE – Un instant plus tard, on entendit dans la cour la voix d'Alcibiade, qui, complètement ivre, criait à tue-tête. Il demandait où était Agathon, il voulait être mené auprès d'Agathon. On le conduit auprès des convives, soutenu par la joueuse d'*aulôs* et par quelques-uns de ses compagnons. Il s'arrête sur le seuil de

---

1. Le *kômos* est un groupe joyeux et bruyant constitué d'hommes plus ou moins avinés, qui vont à une fête, religieuse ou profane, ou qui en reviennent.

la pièce portant une couronne touffue de lierre et de violettes, et la tête couverte d'un tas de bandelettes, et il dit :

Messieurs, bien le bonsoir. Accepterez-vous qu'un homme complètement ivre se joigne à votre banquet ? Ou devons-nous partir, en nous bornant à couronner Agathon, ce pour quoi nous sommes venus exprès ? Hier en effet, je me suis trouvé dans l'impossibilité de venir. J'arrive maintenant avec ces bandelettes sur la tête, pour les faire passer de ma tête sur celle de l'homme qui a le plus de talent et qui est le plus beau – si cette expression m'est permise –, et l'en couronner. N'allez-vous pas vous moquer de moi sous le prétexte que je suis ivre ? Vous avez beau rire, je sais parfaitement bien, moi, que je dis la vérité. Répondez-moi sur-le-champ. Je vous ai dit mes conditions. Puis-je entrer oui ou non, puis-je me joindre à vous pour boire ?

ARISTODÈME – Tout le monde l'acclama, et lui demanda d'entrer et de prendre place sur un lit. Agathon l'appelle. Alcibiade se dirige vers lui, conduit par ses compagnons, et se met à dénouer de son front les bandelettes pour en couronner Agathon. Comme il a ces bandelettes devant les yeux, il n'aperçoit pas Socrate et il va s'asseoir à côté d'Agathon, entre Socrate et lui, car Socrate s'est écarté lorsqu'il a aperçu Alcibiade. Il s'assied donc près d'eux, embrasse Agathon et lui met la couronne sur la tête.

AGATHON – C'est alors qu'Agathon prend la parole :

Serviteurs, déchaussez Alcibiade pour qu'il soit le troisième à cette table.

ALCIBIADE – Parfait, répondit Alcibiade. Mais qui avons-nous comme troisième convive ?

En disant cela, il se retourne et aperçoit Socrate. À cette vue, il a un mouvement de recul.

Par Héraclès, lance-t-il, qu'est-ce qui arrive ? Socrate ici ? Encore une embûche que tu me tends, couché à cette place. À ton habitude, tu surgis à l'improviste, là où je m'attendais le moins à te trouver. Et maintenant que viens-tu faire ici ? Et de plus, pour quelle raison occupes-tu cette place ? Bien sûr ce n'est pas auprès d'Aristophane que tu t'es étendu, ni auprès d'un autre farceur qui fait rire et qui a l'intention de faire rire. Non, tu as trouvé le moyen de te placer auprès du plus bel homme de la compagnie.

SOCRATE – Vois à me défendre, Agathon, reprit Socrate, car aimer cet homme ce n'est pas pour moi une mince affaire. Depuis le moment où je suis tombé amoureux de lui, il ne m'est plus permis de tourner mon regard vers un seul beau garçon ou de parler avec lui sans que cet homme-là devienne envieux et jaloux, sans qu'il me fasse des scènes extraordinaires et qu'il m'injurie ; pour un peu il en viendrait même aux mains. Vois donc si, à l'heure qu'il est, tu peux l'empêcher de me faire une scène. Tâche plutôt de nous réconcilier ou, s'il lève la main sur moi, défends-moi, car sa fureur et sa passion amoureuse me font frémir d'effroi.

e ALCIBIADE – Non, intervint Alcibiade, ce n'est pas possible. Entre toi et moi, il n'y a pas place pour la réconciliation. Pourtant, j'attendrai une autre fois pour me venger de tout cela. Pour l'heure, Agathon, reprit-il, passe-moi quelques-unes de ces bandelettes ; j'ai l'intention d'en ceindre la tête de cet homme-là, cette tête merveilleuse, car je crains de l'entendre me reprocher de t'avoir couronné toi, tandis que lui qui, par ses discours, remporte la victoire sur tout le monde – tout le temps, et pas seulement hier comme toi –, je ne l'ai pas couronné.

ARISTODÈME – Sur ce, Alcibiade prend les bandelettes, il en couronne Socrate et il s'installe sur le lit.

ALCIBIADE – Une fois installé, il déclara :

214a Voyons mes amis, vous me faites l'effet d'être bien sobres. Vous ne devez pas vous laisser aller comme cela : il faut boire. C'est convenu entre nous. En conséquence, pour présider la beuverie, jusqu'à ce que vous ayez assez bu, c'est moi-même que je choisis. Allons, Agathon, qu'on apporte une coupe, une grande s'il y en a. Non, ce n'est vraiment pas la peine. Garçon, ordonna-t-il, tu n'as qu'à m'apporter ce récipient où refroidit le vin.

Il venait d'en apercevoir un dont la contenance était de huit cotyles pour le moins. Il le fit remplir et il le vida le premier, puis il ordonna de servir Socrate en disant :

Avec Socrate, messieurs, mon astuce ne fonctionnera pas ; autant on lui ordonnera de boire autant il boira, et il n'en sera pas ivre pour autant.

ARISTODÈME – Le serviteur sert alors Socrate, qui se met à boire.

ÉRYXIMAQUE – C'est alors qu'Éryximaque demande :

b Qu'allons-nous donc faire maintenant, Alcibiade ? Nous restons comme cela, la coupe à la main, sans tenir aucun discours, sans rien chanter, à boire tout bonnement comme les gens qui ont soif ?

ALCIBIADE – Alors Alcibiade fit cette réponse :

Éryximaque, excellent fils d'un père excellent et fort expérimenté, je te salue.

ÉRYXIMAQUE – Moi de même, je te salue Alcibiade, reprit-il. Mais qu'allons-nous faire ?

ALCIBIADE – Ce que tu ordonneras, car il faut t'obéir.

Un médecin à lui seul vaut une masse d'hommes<sup>1</sup>.

Ordonne donc à ton gré.

c ÉRYXIMAQUE – Eh bien, écoute-moi, dit Éryximaque. Nous avons, avant ton arrivée, décidé que chacun à son tour devrait, en allant de la gauche vers la droite, prononcer un discours sur Éros, le plus beau qui se puisse, et qui serait un éloge. Or, nous autres, nous avons tous parlé. Mais toi, puisque tu n'as pas parlé et que tu viens de boire, il est juste que tu parles, et qu'après avoir parlé tu ordonnes à

1. *Iliade* XI, 514.



Socrate ce qu'il te plaira d'ordonner, qu'il fasse de même avec son voisin de droite, et ainsi de suite.

ALCIBIADE – Voilà qui est fort bien parler, Éryximaque, reprit Alcibiade. Mais, quand on a trop bu, la comparaison avec des gens qui parlent à jeun risque de n'être pas équitable. Et avec cela, bienheureux, crois-tu un seul mot de ce que Socrate vient de dire ? Tu sais bien que c'est tout le contraire de ce qu'il disait qu'il voulait dire. Car si, en sa présence, je fais l'éloge de quelqu'un, que ce soit un dieu ou un homme qui ne soit pas lui-même, il n'hésitera pas, lui, à en venir aux mains.

SOCRATE – Pas de paroles de mauvais augure, répliqua Socrate.

ALCIBIADE – Par Poséidon, s'écria Alcibiade, je te défends de protester, car, en ta présence, je ne ferai l'éloge de personne d'autre que toi.

ÉRYXIMAQUE – Eh bien, fais comme tu dis, répliqua Éryximaque, si tel est ton souhait. Prononce un éloge de Socrate.

ALCIBIADE – Que me chantes-tu là ? reprit Alcibiade. Il est convenu que c'est ce que je dois faire, Éryximaque. Je dois m'attaquer à ce personnage et lui infliger la punition qu'il mérite, devant vous.

SOCRATE – Mon garçon, répliqua Socrate, qu'as-tu en tête ? Tu vas faire mon éloge en faisant rire à mes dépens ? Ou alors quoi ?

ALCIBIADE – Je dirai la vérité ; à toi de voir si tu me le permets.

SOCRATE – La vérité, mais bien sûr que je te permets de la dire ; c'est même ce que je t'ordonne de faire.

ALCIBIADE – Je ne saurais m'en faire faute, rétorqua Alcibiade. Quant à toi, voici en tout cas ce qu'il faut faire. S'il m'arrive de dire quelque chose qui n'est pas vrai, coupe-moi la parole quand tu le souhaiteras, et fais-moi savoir que sur ce point je suis dans l'erreur ; en effet, ce n'est pas de mon plein gré que je proférerai une erreur. Si cependant il m'arrive en brassant mes souvenirs de passer du coq à l'âne, n'en sois pas surpris, car il n'est pas facile, dans l'état où je me trouve, de donner sans achopper et de façon ordonnée une description détaillée de l'excentricité qui est la tienne.

Pour faire l'éloge de Socrate, messieurs, j'aurai recours à des images. Lui croira sans doute que c'est pour faire rire à ses dépens, et pourtant c'est pour dire la vérité et non pour faire rire que je vais me servir d'images. Je maintiens donc que Socrate est on ne peut plus pareil à ces silènes qui se dressent dans les ateliers de sculpteurs, et que les artisans représentent avec une *syrinx*<sup>1</sup> ou un *aulós* à la main ; si on les ouvre par le milieu, on s'aperçoit qu'ils contiennent en leur intérieur des figurines de dieux. Je maintiens par ailleurs que cet homme ressemble au satyre Marsyas. Une chose est sûre, pour ce qui est de l'aspect physique, tu leur ressembles bien, Socrate ; ce n'est pas toi, je le suppose, qui vas contester

1. La *syrinx* est la flûte de Pan.

la chose. Pour ce qui est des autres points de ressemblance, prête l'oreille à ce qui va suivre. Tu es un insolent, n'est-ce pas ? Si tu exprimes ton désaccord, je produirai des témoins.

c Mais, diras-tu, tu n'es pas joueur d'*aulós*. Si, et bien plus extraordinaire que Marsyas. Lui, effectivement, il se servait d'un instrument, pour charmer les êtres humains à l'aide de la puissance de son souffle, et c'est ce qu'on fait encore à présent quand on joue ses airs sur l'*aulós* ; en effet, ce que jouait Olympos, je dis que c'était du Marsyas, puisque ce dernier avait été son maître. Et les airs de Marsyas, qu'ils soient interprétés par un bon joueur d'*aulós* ou par une joueuse minable, ce sont les seuls capables de nous mettre dans un état de possession et, parce que ce sont des airs divins, de faire voir quels sont ceux qui ont besoin des dieux et d'initiations. Toi, tu te distingues de Marsyas sur un seul point : tu n'as pas besoin d'instruments, et c'est en proférant de simples paroles que tu produis le même effet. Une chose est sûre ; quand nous prêtons l'oreille à quelqu'un d'autre, même si c'est un orateur particulièrement doué, qui tient d'autres discours, rien de cela n'intéresse, pour ainsi dire, personne. En revanche, chaque fois que c'est toi que l'on entend, ou que l'on prête l'oreille à une autre personne en train de rapporter tes propos, si minable que puisse être cette personne, et même si c'est une femme, un homme ou un adolescent qui lui prête l'oreille, nous sommes troublés et possédés.

e Pour ma part, messieurs, si je ne risquais pas de passer à vos yeux pour quelqu'un de complètement ivre, je vous dirais, sous la foi du serment, quelles impressions j'ai ressenties et ressens encore maintenant à l'écoute des discours de cet individu. Quand je lui prête l'oreille, mon cœur bat beaucoup plus fort que celui des corybantes<sup>1</sup> et ses paroles me tirent des larmes ; et je vois un très grand nombre d'autres personnes qui éprouvent les mêmes impressions. Or, en écoutant Périclès et d'autres bons orateurs, j'admettais sans doute qu'ils s'exprimaient bien, mais je n'éprouvais rien de pareil, mon âme n'était pas troublée, et elle ne s'indignait pas de l'esclavage auquel j'étais réduit. Mais lui, ce Marsyas, il m'a bien souvent mis dans un état tel qu'il me paraissait impossible de vivre comme je le fais ; et cela Socrate tu ne diras pas que ce n'est pas vrai. En ce moment encore, et j'en ai conscience, si j'acceptais de lui prêter l'oreille, je ne pourrais pas rester insensible, et j'éprouverais les mêmes émotions. En effet, il m'oblige à admettre que, en dépit de tout ce qui me manque, je continue à n'avoir pas souci de moi-même, alors que je m'occupe des affaires d'Athènes. Je me fais donc violence, je me bouche les oreilles comme pour échapper aux Sirènes, je m'éloigne en fuyant, pour éviter de rester assis là à attendre la vieillesse auprès de lui. Il est le seul être humain devant qui j'éprouve un sentiment qu'on ne s'attendrait pas à trouver en moi : éprouver de la honte devant quelqu'un. Il est le seul devant qui j'ai honte.

1. En grec, le terme *korúbas* désigne quelqu'un qui participe, à un titre ou à un autre, à des rites appartenant à ce genre de cérémonies appelées « initiations », voir l'Index général.

Car il m'est impossible, j'en ai conscience, de ne pas être d'accord avec lui et de dire que je ne dois pas faire ce qu'il me recommande de faire. Mais chaque fois que je le quitte, je cède à l'attrait des honneurs que confère le grand nombre. Alors je déserte et je m'enfuis ; et quand je l'aperçois, j'ai honte de mes concessions passées. Souvent j'aurais plaisir à le voir disparaître du nombre des hommes, mais si cela arrivait je serais beaucoup plus malheureux encore, de sorte que je ne sais comment m'y prendre avec cet homme-là.

Oui, tels sont bien les effets que produisent sur moi et sur beaucoup d'autres personnes les airs que, sur son *aulós*, module ce satyre. Mais prêtez-moi encore l'oreille : je vais vous montrer à quel point il ressemble à ceux à qui je l'ai comparé, et à quel point son pouvoir est étonnant. Sachez-le bien en effet, aucun de vous ne connaît vraiment cet homme-là. Mais moi je vais continuer à vous montrer ce qu'il est, puisque j'ai déjà commencé à le faire. Vous observez en effet qu'un penchant amoureux mène Socrate vers les beaux garçons : il ne cesse de tourner autour d'eux, il est troublé par eux. D'un autre côté, il ignore tout et il ne sait rien, c'est du moins l'air qu'il se donne. N'est-ce point là un trait qui l'apparente au silène ? Oui, tout à fait, car l'enveloppe extérieure du personnage s'apparente à celle d'un silène sculpté. Mais, à l'intérieur, une fois que le silène sculpté a été ouvert, avez-vous une idée de toute la modération dont il regorge, messieurs les convives ? Laissez-moi vous le dire : que le garçon soit beau, cela ne l'intéresse en rien, et même il a un mépris inimaginable pour cela, tout comme il méprise le fait que le garçon soit riche ou qu'il possède quelque avantage jugé enviable par le grand nombre. Pour lui, tous ces biens n'ont aucune valeur, et nous ne sommes rien à ses yeux, je vous l'assure. Il passe toute sa vie à faire le naïf et à plaisanter avec les gens. Mais quand il est sérieux et que le silène s'ouvre, je ne sais si quelqu'un a vu les figurines qu'il recèle. Moi, il m'est arrivé de les voir, et elles m'ont paru si divines, si précieuses, si parfaitement belles et si extraordinaires, que je n'avais plus qu'à exécuter sans retard ce que me recommandait Socrate.

Or, comme je croyais qu'il était sérieusement épris de la fleur de ma jeunesse, je crus que c'était pour moi une aubaine et une chance étonnante ; je m'étais mis dans l'idée qu'il me serait possible, en accordant mes faveurs à Socrate, d'apprendre de lui tout ce qu'il savait ; car, bien entendu, j'étais extraordinairement fier de ma beauté. Ayant donc réfléchi là-dessus, moi qui jusqu'alors n'avais pas l'habitude de me trouver seul avec lui sans être accompagné d'un serviteur, cette fois-là, je renvoyai le serviteur et me trouvai tout seul avec lui. Oui, je vous dois toute la vérité ; alors prêtez-moi toute votre attention, et toi, Socrate, si je mens, inscris-toi en faux. Me voilà donc, messieurs, seul à seul avec lui. J'imaginai qu'il allait aussitôt me tenir les propos que précisément un amant tient en tête à tête à son bien-aimé, et je m'en réjouissais. Or, il n'en fut absolument rien ; en revanche, il me tint les propos qu'il me tenait d'habitude, et après avoir passé toute la journée avec moi, il sortit et s'en alla. À la suite de cela, je l'invitai

c à partager mes exercices physiques et je m'entraînai avec lui, pensant que j'arriverais ainsi à quelque chose. Il partageait donc avec moi les exercices physiques et souvent il luttait avec moi, sans témoin. Eh bien, que faut-il dire ? Je n'en fus pas plus avancé. Puisque je n'aboutissais à rien en m'y prenant ainsi, il me sembla que je devais avoir recours à la force avec cet homme, et ne point abandonner ; puisque je m'étais lancé dans cette entreprise, je devais en avoir le cœur net. Je l'invite donc à dîner avec moi, tout comme un amant qui veut tenter quelque chose sur son bien-aimé. J'ajoute qu'il ne mit même pas d'empressement à l'accepter. Pourtant, au bout d'un certain temps, il finit par le faire. La première fois d que qu'il vint, il souhaita partir après avoir dîné. Alors j'eus honte, et le laissai partir. Mais je fis une nouvelle tentative ; quant il eut fini de dîner, je prolongeai la conversation jusqu'à fort tard dans la nuit, et, lorsqu'il souhaita s'en aller, je fis observer qu'il était tard, et je le forçai à rester.

e Il reposait donc sur le lit qui touchait le mien, et où il avait dîné ; personne ne dormait dans la pièce que nous deux. Jusqu'ici, ce que j'ai dit pourrait fort bien se raconter devant tout le monde. Mais pour ce qui va suivre, vous ne me l'auriez pas entendu raconter si, comme le dit le proverbe, ce n'était dans le vin (faut-il parler ou non de la bouche des enfants ?) que se trouve la vérité. Qui plus est, ne pas faire connaître une action de Socrate aussi superbe, quand on est en train de faire son éloge, cela me paraît injuste. Ce n'est pas tout ; mon état est aussi celui de l'homme qu'une vipère mâle a mordu ; on raconte, je crois, que 218a celui à qui l'accident est arrivé se refuse à décrire son état, sauf à ceux qui ont déjà été mordus, sous prétexte qu'eux seuls peuvent comprendre et excuser tout ce qu'il a osé faire ou dire sous le coup de la souffrance. Moi donc, qui ai subi une morsure plus douloureuse encore et qui ai été mordu là où, selon toute vraisemblance, il est le plus douloureux de l'être, car c'est au cœur ou à l'âme – peu importe le terme que l'on utilise – que j'ai été frappé et mordu par les discours de la philosophie, lesquels blessent plus sauvagement que la vipère quand ils s'emparent d'une âme jeune qui n'est pas dépourvue de talent, et qu'ils lui font commettre et dire n'importe quelle extravagance. Moi qui par ailleurs b vois des Phèdre, des Agathon, des Éryximaque, des Pausanias, des Aristodème et des Aristophane, sans parler de Socrate et de tant d'autres, tous atteints comme moi du délire et des transports bachiques produits par la philosophie, je vous demande donc à tous de m'écouter. Car vous me pardonnerez ce qu'alors j'ai fait, et ce qu'aujourd'hui je dis. Vous, les serviteurs, et tous les profanes et les rustres, s'il en est ici, refermez sur vos oreilles des portes épaisses.

c Lors donc, messieurs, que la lampe fut éteinte et que les serviteurs furent partis, j'estimai qu'avec lui il ne fallait pas y aller par quatre chemins, mais lui faire savoir en toute liberté ce que j'estimais avoir à lui faire savoir. Et, en le poussant, je lui dis :

ALCIBIADE – Socrate, tu dors ?

SOCRATE – Pas du tout, me répondit-il.

ALCIBIADE – Sais-tu à quoi je pense ?

SOCRATE – À quoi donc au juste ?

ALCIBIADE – Je pense, repris-je, que tu es un amant digne de moi, le seul qui le soit, et je vois bien que tu hésites à m'en parler. En ce qui me concerne, voici ce qu'il en est. J'estime qu'il est tout à fait déraisonnable de ne point céder à tes vœux sur ce point aussi, comme en toute autre occasion où tu aurais besoin de ma fortune ou de mes amis. Rien à mes yeux ne présente plus d'importance que de devenir le meilleur possible et j'imagine que, dans cette voie, je ne puis trouver maître qui soit mieux en mesure de m'aider que toi. Dès lors, devant ceux qui savent à quoi s'en tenir, je serais beaucoup plus honteux de ne point céder aux vœux d'un homme comme toi, que je ne le serais, devant le grand nombre qui ne sait pas à quoi s'en tenir, de céder à ses vœux. d

Il m'écouta, prit son air de faux naïf qui lui est si caractéristique et, dans le style qui lui est habituel, il me fit cette réponse :

SOCRATE – Mon cher Alcibiade, il y a des chances pour que, en réalité, tu ne sois pas si maladroit, à supposer toutefois que ce que tu dis sur mon compte soit vrai et que j'aie le pouvoir de te rendre meilleur. Tu vois sans doute en moi une beauté inimaginable et bien différente de la grâce que revêt ton aspect physique. Si donc, l'ayant aperçue, tu entreprends de la partager avec moi et d'échanger beauté contre beauté, le profit que tu comptes faire à mes dépens n'est pas mince ; à la place de l'apparence de la beauté, c'est la beauté véritable que tu entreprends d'acquérir, et, en réalité, tu as dans l'idée de troquer de l'or contre du cuivre<sup>1</sup>. e  
Mais, bienheureux ami, fais bien attention, de peur que tu n'aïles t'illusionner sur mon compte, car je ne suis rien. La vision de l'esprit ne commence à être perçante que quand celle des yeux commence à perdre de son acuité ; et tu en es encore assez loin. 219a

ALCIBIADE – Ce à quoi je répondis : En ce qui me concerne, c'est bien cela, et il n'y a rien dans ce que j'ai dit qui ne soit conforme à ce que je pense. À toi dès lors de délibérer sur ce que tu juges le meilleur pour toi comme pour moi.

SOCRATE – Mais oui, répliqua-t-il, voilà qui est bien parler. Employant en effet le temps qui vient à la délibération, nous agirons de la manière qui nous paraîtra la meilleure à nous deux, sur ce point comme sur bien d'autres. b

ALCIBIADE – Point de doute pour moi après ses paroles et les miennes, je m'imaginai l'avoir blessé par les traits que je lui avais en quelque sorte décochés. Je me soulevai donc, et, sans lui laisser la possibilité d'ajouter le moindre mot, j'étendis sur lui mon manteau – en effet c'était l'hiver –, je m'allongeai sous son grossier manteau, j'enlaçai de mes bras cet être véritablement divin et extraordinaire, et je restai couché contre lui toute la nuit. Là-dessus non plus, Socrate, tu ne diras pas que je mens. Au vu des efforts que moi j'avais consentis, sa supériorité à lui c

---

1. Dans *l'Iliade* (VI, 232-236), Glaucôn, à qui Zeus a fait perdre la tête, troque son armure qui est en or pour celle de Diomède, qui est en bronze.

s'affirmait d'autant : il dédaigna ma beauté, il s'en moqua et se montra insolent à son égard. Et c'était précisément là que je m'imaginai avoir quelque chance, messieurs les juges, car vous êtes juges de la superbe de Socrate. Sachez-le bien. Je le jure par les dieux, par les déesses, je me levai après avoir dormi au côté de Socrate, sans que rien de plus se fût passé que si j'avais dormi auprès de mon père ou de mon frère aîné.

Imaginez, après cela, quel était mon état d'esprit. D'un côté je m'estimais méprisé, et de l'autre j'admirais le naturel de Socrate, sa modération et sa fermeté. J'étais tombé sur un homme doué d'une intelligence et d'une force d'âme que j'aurais crues introuvables. Par suite, il n'y avait pour moi moyen ni de me fâcher et de me priver de sa fréquentation, ni de découvrir par quelle voie je l'amènerais à mes fins. En effet, je savais bien que, en matière d'argent, il était plus totalement invulnérable encore qu'Ajax ne l'était au fer, et que sur le seul point où je m'imaginai qu'il se laisserait prendre il m'avait échappé. Aucune issue, donc. J'étais asservi à cet homme comme personne ne l'avait été par personne, et je tournais en rond.

De fait, tout cela m'était arrivé quand nous prîmes part ensemble à l'expédition contre Potidée<sup>1</sup>, au cours de laquelle nous prenions nos repas en commun. D'abord, ce qui est sûr, c'est que pour affronter les peines il était plus fort non seulement que moi, mais aussi que tous les autres. Lorsque les communications étaient coupées en quelque point, ce qui arrive en campagne, et que nous devons rester sans manger, nul autre ne le valait en endurance pour supporter cette épreuve. En revanche, quand nous étions bien ravitaillés, il n'avait pas son pareil pour en profiter, notamment pour boire. Il n'y était pas porté, mais, si on le forçait, il buvait plus que tout le monde, et le plus étonnant, c'est que personne n'a vu Socrate ivre. De cela, la preuve sera donnée tout à l'heure. Par ailleurs, pour supporter les rigueurs de l'hiver – les hivers sont terribles là-bas –, il faisait merveille. Ainsi, par exemple, un jour de gel, ce qu'on peut imaginer de plus terrible dans le genre, quand tout le monde évitait de sortir ou ne sortait qu'emmitoufflé d'étonnante façon, chaussé, les pieds enveloppés de feutre et de peaux d'agneau, Socrate, lui, dans ces conditions-là, sortait revêtu du même manteau qu'il avait l'habitude de porter auparavant, et marchait pieds nus sur la glace plus facilement que les autres avec leurs chaussures. Les soldats le regardaient de travers, convaincus qu'il cherchait à les narguer.

Voilà ce qu'il en est :

Ce que fit d'autre part, ce que sut endurer,  
ce héros énergique<sup>2</sup>

là-bas, un jour en campagne, cela vaut la peine d'être entendu. Concentré en effet sur ses pensées, il était, à l'endroit même où il se trouvait au point du

1. Voir le début du *Charmide*.

2. *Odyssée* IV, 242.

jour, resté debout à examiner un problème. Et, comme cela n'avancait pas, il n'abandonnait pas, et il restait là debout à chercher. Il était déjà midi. Les hommes l'observaient, tout étonnés ; ils se faisaient savoir les uns aux autres que Socrate, depuis le petit matin, se tenait là debout en train de réfléchir. En fin de compte, le soir venu, certains de ceux qui le regardaient, une fois qu'ils eurent fini de dîner, sortirent leurs paillasses dehors, car on était alors en été, et ils couchèrent au frais, tout en le surveillant pour voir s'il passerait la nuit debout. Or, il resta debout jusqu'à l'aurore, jusqu'au lever du soleil. Puis, après avoir adressé sa prière au soleil, il s'en alla.

Maintenant, si vous le souhaitez, passons à sa conduite au combat ; car, sur ce point aussi, il faut lui rendre justice. Lors du combat à la suite duquel les généraux me décernèrent le prix de courage, je n'ai dû mon salut à personne d'autre qu'à cet homme. J'étais blessé, et il refusa de m'abandonner ; et il réussit à sauver tout à la fois mes armes et moi-même. Et c'est alors, Socrate, que je recommandai aux généraux de te décerner le prix de courage ; et là-dessus tu ne pourrais me faire de reproche ou dire que je mens. Eh bien non, comme les généraux considéraient ma situation sociale et qu'ils souhaitaient me donner le prix de courage, tu montras plus d'empressement qu'eux pour que ce soit moi qui reçoive ce prix à ta place.

Ce n'est pas tout, messieurs. Il valait la peine d'observer Socrate lorsque l'armée, quittant Délion<sup>1</sup>, se repliait en déroute. Je m'y trouvais à ses côtés, moi à cheval, et lui avec son armement d'hoplite. Il se repliait donc, en compagnie de Lachès, au milieu de nos hommes qui déjà se débandaient. Je tombe donc sur eux, et, dès que je les vois, je les encourage à tenir bon, et je leur dis que je ne les abandonnerai point. À cette occasion-là, j'ai pu observer Socrate mieux encore qu'à Potidée, car j'avais moins à craindre, puisque j'étais à cheval. D'abord, Socrate faisait preuve d'un sang-froid plus grand que Lachès, et de beaucoup. Ensuite, j'avais l'impression – ce sont tes propres termes, Aristophane – que là-bas il déambulait comme il le fait ici,

se rengorgeant et regardant de côté<sup>2</sup>,

observant d'un œil tranquille amis et ennemis, et faisant savoir à tous, même de fort loin, que si l'on s'avisait de se frotter à cet homme, il riposterait avec vigueur. Voilà pourquoi il se repliait sans être inquiété, lui et celui qui l'accompagnait ; car, en règle générale, les soldats qui se comportent ainsi au combat, on ne s'y frotte même pas, alors que l'on pourchasse ceux qui fuient en désordre.

Sans doute y aurait-il beaucoup d'autres traits que l'on pourrait louer chez Socrate, et ce sont des traits admirables. Certes, si l'on prend en considération sa conduite en d'autres domaines, peut-être un autre homme mériterait-il des éloges du même genre. Mais le fait que Socrate ne ressemble à aucun homme, ni d'avant

1. Voir *Lachès* 181b.

2. Citation des *Nuées* d'Aristophane, v. 362.

ni d'aujourd'hui, c'est cela qui est digne d'une admiration sans bornes. En effet, de ce que fut Achille on peut trouver une image chez Brasidas et chez d'autres, et de ce que fut Périclès on peut trouver une image chez Nestor et chez Antéonor.

d Et ces cas ne sont pas les seuls ; on pourrait établir des comparaisons semblables entre tous les autres hommes. Mais de cet homme-là, avec ce qu'il y a de déconcertant dans sa personne et dans ses discours, on ne trouverait rien, même en cherchant bien, qui tant soit peu en approche, ni pour le présent ni pour le passé, à moins bien sûr de le comparer à ceux que je dis : non pas à un être humain, mais aux silènes et aux satyres, qu'il s'agisse de sa personne ou de ses discours.

e C'est en effet qu'il est une chose que j'ai omis de dire en commençant, à savoir que ses discours aussi sont tout à fait pareils aux silènes que l'on ouvre. Car, si l'on se donne la peine d'écouter les discours de Socrate, ces discours donnent au premier abord l'impression d'être parfaitement ridicules ; ces mots et ces phrases qui forment une enveloppe extérieure, on dirait la peau d'un satyre insolent. En effet, il parle d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de tanneurs, et il a toujours l'air de dire la même chose en utilisant les mêmes termes, si bien que 222a n'importe qui, ignorant ou imbécile, peut tourner ses discours en dérision. Mais, une fois ces discours ouverts, si on les observe et si on pénètre en leur intérieur, on découvrira d'abord qu'ils sont dans le fond les seuls à avoir du sens, et ensuite qu'ils sont on ne peut plus divins, qu'ils recèlent une multitude de figurines de l'excellence, que leur portée est on ne peut plus large, ou plutôt qu'ils mènent à tout ce qu'il convient d'avoir devant les yeux si l'on souhaite devenir un homme accompli.

b Tel est, messieurs, le discours qui constitue mon éloge de Socrate. Pour ce qui est par ailleurs des griefs que j'ai contre lui, je les ai mêlés au récit de ses insolences envers moi. Du reste, je ne suis pas le seul qu'il ait traité de cette manière. Il s'est conduit de même avec Charmide, le fils de Glaucon, avec Euthydème, le fils de Dioclès, et avec beaucoup d'autres qu'il dupe en se donnant l'air d'un amant, alors qu'il tient le rôle du bien-aimé plutôt que celui de l'amant. Et je te mets bien en garde, Agathon ; ne te laisse pas duper par cet homme-là. Instruit par nos propres mésaventures, sache plutôt prendre tes précautions, de peur, comme dit le proverbe, de ressembler « au marmot qui apprend à ses dépens<sup>1</sup> ».

c ARISTODÈME – Quand Alcibiade eut tenu ce discours, un éclat de rire salua sa franchise, car il avait vraiment l'air d'être dans des dispositions amoureuses à l'égard de Socrate.

SOCRATE – Alors Socrate prit la parole :

Alcibiade, dit-il, tu ne donnes pas l'impression d'avoir bu. Autrement, tu n'aurais pas déguisé aussi subtilement tes intentions pour essayer de cacher l'objet de tous tes discours : tu en parles à la façon d'une chose accessoire, en lui réservant une place tout à la fin, comme si tous tes propos n'avaient pas pour but de nous

1. Proverbe qui apparaît dans *l'Illiade* XVII, 32 et chez Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 218.



brouiller, moi et Agathon, parce que tu t’imagines que c’est toi que je dois aimer et personne d’autre, et parce qu’Agathon doit être aimé par toi et par personne d’autre. Mais ta manœuvre ne nous a pas échappé. Tout au contraire, ton drame satyrique et ton histoire de Silène, nous y voyons très clair. Allons, mon cher Agathon, Alcibiade ne doit pas gagner à ce jeu, fais en sorte que personne ne puisse me brouiller avec toi.

AGATHON – Agathon répliqua :

Il pourrait bien se faire, Socrate, que tu dises vrai. J’en vois un indice dans le fait qu’il est venu prendre place entre toi et moi, pour nous séparer. Mais il n’y gagnera rien. C’est moi au contraire qui vais aller m’étendre près de toi.

SOCRATE – D’accord, dit Socrate, viens t’installer ici, à la place qui se trouve au-dessous de moi.

ALCIBIADE – Zeus, dit Alcibiade, que me faut-il encore souffrir de la part de cet homme ! Il s’imagine qu’il doit l’emporter sur moi en toutes circonstances. Pourtant, à défaut d’autre chose, homme extraordinaire, laisse Agathon se placer entre nous deux.

SOCRATE – Mais c’est impossible, rétorqua Socrate. Car tu viens de faire mon éloge, et je dois pour ma part faire celui de la personne qui se trouve à ma droite. Au cas où Agathon occuperait la place qui se trouve au-dessous de toi, il n’irait certainement pas, je suppose, faire une seconde fois mon éloge, avant que j’aie moi-même fait le sien. Laisse-le plutôt où il est, divin ami, et ne sois pas jaloux de cet adolescent, si je fais son éloge, car j’ai grande envie de faire son éloge.

AGATHON – Bravo, s’écria Agathon. Tu vois, Alcibiade, qu’il ne m’est pas possible de rester à cette place. Mais je veux à toute force en changer, pour que Socrate fasse mon éloge.

ALCIBIADE – Voilà, rétorqua Alcibiade, c’est toujours ainsi. Lorsque Socrate est présent quelque part, il est impossible pour un autre de tenter quelque chose du côté des beaux garçons. Maintenant encore, voyez avec quelle aisance il a trouvé même un motif plausible, pour faire installer celui-ci près de lui.

ARISTODÈME – Alors qu’Agathon se lève pour aller s’installer près de Socrate, soudain toute une bande constituant un *kômos* arrive devant les portes, et, les ayant trouvées ouvertes – quelqu’un était en train de sortir –, ils entrent directement, viennent vers nous et s’installent sur les lits. Un tumulte général emplit la salle : et sans aucune règle, on fut obligé de boire une grande quantité de vin.

Alors, racontait Aristodème, Éryximaque, Phèdre et quelques autres se levèrent et partirent. Lui-même, disait Aristodème, fut pris de sommeil, et il dormit très longtemps, car les nuits étaient longues. Il ne se réveilla qu’à l’approche du jour, alors que les coqs chantaient déjà.

Quand il fut réveillé, il vit que les autres dormaient ou s’en étaient allés, et que seuls Agathon, Aristophane et Socrate étaient encore éveillés et buvaient dans une grande coupe qu’ils se passaient de gauche à droite. Socrate discutait avec eux.

d

e

223a

b

c

d De cette discussion, Aristodème disait ne pas se souvenir, car il ne l'avait pas suivie depuis le début, et il avait la tête lourde. En gros cependant, Socrate les forçait de convenir que c'est au même homme qu'il sied de savoir composer des comédies et des tragédies, et que l'art qui fait le poète tragique est aussi celui qui fait le poète comique. Ils se trouvaient forcés de l'admettre, même s'ils ne suivaient pas très bien la discussion ; ils dodelinaient de la tête. Le premier à s'endormir fut Aristophane, puis ce fut le tour d'Agathon, alors qu'il faisait grand jour déjà.

Alors Socrate, après les avoir de la sorte endormis, se leva et partit. Aristodème le suivit comme à son habitude. Socrate se rendit au Lycée, se lava et passa le reste de la journée comme s'il s'agissait de n'importe quelle autre journée. À la fin de la journée, vers le soir, il rentra chez lui pour se reposer.

## CHARMIDE

*Dialogue vivant qui s'ouvre sur une scène charmante, le Charmide, par ses résonances éthiques et politiques, peut être lu comme une tentative pour laver Socrate de l'accusation d'avoir favorisé l'avènement des Trente tyrans, au nombre desquels se trouvaient Charmide et Critias.*

*L'objet de la discussion du Charmide est la sōphrosúnē, l'une des quatre grandes vertus platoniciennes, avec le savoir (sophía), la justice et le courage. Dans l'éthique grecque traditionnelle, la sōphrosúnē désigne la disposition intellectuelle qui permet à l'homme de juger correctement de façon à faire preuve de maîtrise de soi. Dans ce dialogue, Platon n'évoque pas ce qui rapproche la sōphrosúnē de l'egkrátēia, à savoir la maîtrise de soi à l'égard des plaisirs corporels ; le terme sōphrosúnē est donc traduit non par « modération » ou « tempérance », mais par « sagesse », terme qui comprend deux dimensions, éthique et épistémologique.*

*Comme dans les autres dialogues réfutatifs, les interlocuteurs de Socrate sont censés incarner, en positif ou en négatif, la vertu qui fait l'objet de la discussion. La sōphrosúnē étant la vertu par excellence des jeunes gens et des femmes, les vingt ans du bel adolescent Charmide en font un interlocuteur tout désigné. Mais comment expliquer la présence de Critias, cousin de Charmide, âgé de plus de trente ans ? Le contexte politique nous fournit des éléments de réponse : Charmide et Critias firent en effet partie du groupe des Trente tyrans dont le règne éphémère fut sanglant. Or, c'est précisément leur absence de sōphrosúnē que cherche à démontrer le Charmide, qui manifeste par ailleurs une intention apologetique : Socrate ne peut être tenu responsable du destin tragique de ces deux personnages qui faisaient partie de son entourage.*

*Dans le Charmide, six définitions de la sōphrosúnē sont examinées. Charmide en propose trois définitions de la sōphrosúnē, mais seules les deux premières, le calme (158e-160d) et la pudeur (160d-161d) sont de lui, car la troisième, « faire ses propres affaires » (161b-162b), est due à Critias, qui d'ailleurs y revient (162c-163d), lorsqu'il s'empare du premier rôle. Critias propose alors trois nouvelles définitions : la capacité de faire le bien (163d-164d), la connaissance de soi (164d-166c) et la science d'elle-même et des autres sciences (166c-175a). La discussion à laquelle donne lieu cette sixième définition est complexe : Socrate y montre que l'existence d'une telle science est improbable et que, si elle existait, elle serait inutile. C'est au cours de cette discussion que Critias donne de la sōphrosúnē une définition à laquelle pourrait souscrire le Socrate de Platon : « savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas ». Si, par ailleurs, comme le montre Platon dans d'autres dialogues, la sagesse doit comporter un contenu positif propre à assurer le bonheur, ce savoir doit être celui du bien et du mal (174 b-d).*

## CHARMIDE

### ou Sur la sagesse ; genre critique<sup>1</sup>

153a SOCRATE – Nous étions rentrés du camp devant Potidée la veille au soir et, comme je fus longtemps absent, c'est avec plaisir que j'ai renoué avec mes occupations habituelles. Je me suis donc rendu à la palestra de Tauréas, qui est située en face du temple de Basilè, et là je suis tombé sur une foule nombreuse : les uns m'étaient inconnus, mais la plupart étaient de ma connaissance. Quand ils b me virent entrer à l'improviste, aussitôt ils me saluèrent de loin, chacun depuis un endroit différent. Mais Chéréphon, vu qu'il est un peu fou, bondit hors du groupe, courut vers moi et, me prenant la main, il me demanda :

« Socrate, comment t'es-tu tiré de la bataille ? »

Peu avant notre départ, nous avons livré bataille à Potidée et ils venaient tout juste d'en être informés. Et moi de lui répondre : « Comme tu vois ! » lui dis-je.

---

1. En grec *peirastiké*. La *peirastiké* est cette partie de la dialectique qui consiste à mettre à l'épreuve les opinions de l'interlocuteur à partir de prémisses qui sont expressément admises ou reconnues par ce dernier.

« On nous a pourtant rapporté ici, reprit-il, que la bataille a été féroce et que beaucoup de nos connaissances y ont trouvé la mort. »

— C'est un compte rendu assez exact, lui répondis-je.

— Tu as pris part à la bataille ? demanda-t-il.

— J'y ai pris part.

— Assieds-toi donc ici, reprit-il, et raconte-nous, car nous n'avons pas été informés clairement de tous les détails. » Et en même temps il m'entraîne et me fait asseoir auprès de Critias, le fils de Callaischros.

Une fois assis, je salue Critias et les autres, et je leur donne des nouvelles de l'armée, en réponse à ce que l'on m'avait demandé. Chacun y allait de sa question.

Quand nous en eûmes assez de ce sujet, ce fut à mon tour de les interroger sur les choses d'ici : la philosophie, comment se portait-elle à présent ? Et les jeunes gens, y en avait-il certains parmi eux qui se distinguaient par leur savoir, ou par leur beauté, ou par l'un et l'autre ? Les yeux tournés vers la porte, Critias vit des jeunes gens faire leur entrée en s'invectivant, suivis de près par une autre bande.

« Pour ce qui est des beaux garçons, Socrate, dit-il, je crois que tu vas en voir à l'instant. Il se trouve en effet que ceux qui font leur entrée sont les précurseurs et les amoureux de celui qui passe pour être le plus beau, du moins des jeunes d'aujourd'hui, et j'ai l'impression qu'il est lui-même sur le point de faire son entrée. »

— Qui est-ce, demandai-je, et de qui est-il le fils ?

— Tu le connais probablement, répondit-il, mais ce n'était pas encore un adolescent avant ton départ ; il s'agit de Charmide, mon cousin, le fils de mon oncle Glaucon.

— Mais je le connais, par Zeus ! m'exclamai-je ; il n'était pas mal du tout quand il n'était encore qu'un enfant, mais j' imagine qu'à présent c'est déjà un véritable jeune homme.

— Dans un instant tu vas voir comme il a grandi et de quoi il a l'air. » Et en même temps qu'il disait cela, Charmide fit son entrée.

En ce qui me concerne, mon ami<sup>1</sup>, je ne sais rien mesurer, car je suis une véritable mesure aveugle<sup>2</sup> à l'égard des beaux garçons – presque tous les adolescents me paraissent beaux –, mais celui-ci en particulier m'a paru admirable par sa taille et sa beauté. Tous les autres, m'a-t-il semblé, en étaient amoureux, tant ils furent stupéfaits et troublés lorsqu'il fit son entrée, et de nombreux autres amoureux faisaient partie du cortège qui le suivait. Qu'il fit également de l'effet sur nous les hommes, cela n'a rien d'étonnant. Or je m'aperçus, en observant attentivement les enfants, qu'il n'y en avait pas un seul, pas même le plus petit,

1. Cet ami et interlocuteur, auquel s'adresse Socrate, restera anonyme.

2. Platon ne citerait ici que la moitié d'une expression proverbiale – « un cordeau blanc sur une pierre blanche » – qui signifie, suivant l'heureuse formulation de Léon Robin, « ne posséder qu'un moyen indistinct de distinguer des choses qui sont elles-mêmes indistinctes ».

d qui regardait ailleurs, mais que tous le contemplaient comme s'il s'était agi d'une statue. C'est alors que Chéréphon m'interpella :

« Socrate, quelle impression te fait ce jeune homme ? demanda-t-il. N'a-t-il pas une jolie figure ?

— Hors du commun ! répondis-je.

— Et encore, dit-il, s'il consentait à se dévêtir, tu aurais l'impression qu'il est sans visage, tant ses formes sont d'une parfaite beauté. »

Les autres abondèrent dans le même sens que Chéréphon. Et moi de rétorquer :

« Par Héraklès, l'homme dont vous me parlez est vraiment irrésistible, pourvu qu'il ait encore une seule et unique petite chose.

— Laquelle ? demanda Critias.

e — Si son âme, repris-je, est d'une bonne nature. Et il convient qu'il possède cette qualité, n'est-ce pas Critias, vu qu'il fait partie de votre famille.

— Mais, répondit-il, il est tout à fait beau et bon sous ce rapport également.

— Alors pourquoi, repris-je, ne pas déshabiller son âme et la contempler, elle, avant ses formes ? Car j'imagine qu'il a déjà parfaitement l'âge pour prendre part volontiers à une discussion.

155a — Mais bien sûr, répondit Critias, puisqu'il est philosophe et qu'il est aussi, à mon avis et suivant l'opinion d'autres personnes, très doué pour la poésie.

— Ce talent, repris-je, mon cher Critias, vous vient de très loin, puisqu'il remonte à votre parenté avec Solon. Mais pourquoi ne me fais-tu pas voir le jeune homme en l'appelant ici ? Car même s'il était encore plus jeune qu'il ne l'est, il n'y aurait rien d'inconvenant à ce que nous discussions avec lui en ta présence, toi qui es à la fois son tuteur et son cousin.

— Tu as raison, répondit-il, appelons-le. »

b Et aussitôt il dit à celui qui l'accompagnait : « Garçon, appelle Charmide et dis-lui que je veux le présenter à un médecin pour cette douleur dont il m'a dit tout récemment qu'elle le faisait souffrir. » Puis il me confia : « Il vient de me dire qu'il ressentait une lourdeur à la tête en se levant le matin. Vois-tu un empêchement à ce que tu fasses semblant devant lui de connaître un remède contre le mal de tête ?

— Aucun, répondis-je, il suffit qu'il vienne.

— Mais il viendra », répondit-il.

c Ce qui fut fait : il arriva et déclencha une grande hilarité. En effet, chacun de nous qui étions assis cédait sa place en poussant son voisin avec empressement pour permettre à Charmide de venir s'asseoir à ses côtés, jusqu'à ce que, des deux qui étaient assis à chaque extrémité, nous fassions lever le premier, et renversions le second sur le flanc. Charmide vint s'asseoir entre Critias et moi. Dès ce moment, mon cher, je fus plongé dans l'embarras, et l'audace qui m'avait fait croire jusqu'alors qu'un entretien avec lui serait un jeu d'enfant s'est entièrement volatilisée. Mais lorsque, Critias lui ayant expliqué que j'étais celui qui connaissait

le remède, il jeta sur moi des yeux que je ne saurais décrire et s'apprêta à m'interroger, et que tous ceux qui étaient dans la palestire firent cercle autour de nous, c'est alors, mon noble ami, que j'entrevis l'intérieur de son vêtement : je m'enflammai, je ne me possédais plus et j'ai compris que Kydias<sup>1</sup> était très versé dans les choses de l'amour, lui qui a donné ce conseil, en parlant d'un beau garçon : « prends garde qu'un jeune faon rencontrant un lion ne se fasse arracher un morceau de chair ». De fait, j'avais l'impression d'être moi-même tombé sous les griffes d'une créature de cette espèce. Cependant, quand il me demanda si je connaissais le remède contre le mal de tête, c'est avec une certaine peine que je lui répondis que je le connaissais.

« Alors quel est ce remède ? » demanda-t-il.

Je lui répondis que c'était une certaine plante, mais qu'il y avait une incantation liée au remède ; et que si l'on chantait cette incantation en même temps que l'on prenait le remède, celui-ci assurait le rétablissement complet de la santé ; mais que, sans l'incantation, la plante n'était d'aucune utilité.

Et lui de me répondre : « Je vais donc copier cette incantation sous ta dictée.

— Que tu parviennes ou non à me convaincre de le faire ? » demandai-je.

Il rit et me répondit : « Si je parviens à te convaincre, Socrate.

— À la bonne heure ! répondis-je. Au fait, tu sais mon nom ?

— Si je ne le savais pas, je serais bien en faute, répondit-il, car il est beaucoup question de toi parmi les jeunes de mon âge, et je me souviens de t'avoir vu en compagnie de Critias alors que je n'étais encore qu'un enfant.

— Tu as raison, répondis-je. Je t'entretiendrai d'autant plus librement de cette incantation et de sa nature. Je me demandais il y a un instant de quelle façon je pourrais te faire la démonstration de son pouvoir. Car sa nature est telle, Charmide, qu'elle ne peut pas guérir la tête séparément ; il en va plutôt comme ce que tu as sans doute déjà entendu dire aux bons médecins, lorsqu'on va les consulter pour une douleur aux yeux : ils affirment qu'il n'est pas possible de traiter les yeux seuls, mais qu'il est nécessaire de soigner en même temps la tête également, si l'on veut que les yeux se portent mieux ; que c'est pareillement pure folie que de s'imaginer que l'on peut soigner la tête pour elle-même indépendamment de tout le corps. C'est en vertu de ce principe qu'ils soumettent tout le corps à un régime et qu'ils s'efforcent de soigner et de guérir la partie avec le tout. Ne t'es-tu pas aperçu que c'est là leur discours et que les choses se passent bien ainsi ?

— Si, bien sûr, répondit-il.

— Eh bien, es-tu d'avis que leur discours est juste et approuves-tu leur principe ?

— Sur toute la ligne ! » répondit-il.

1. Poète inconnu, dont la seule autre mention se trouve chez Plutarque (*Sur la face qui apparaît sur le disque de la lune*, 19, 931e).

d Je repris courage à l'entendre me donner son assentiment, l'audace me revint  
 peu à peu, et je me ranimai. Je lui dis alors : « Il en va de même, Charmide, de  
 cette incantation. Je l'ai apprise là-bas, à l'armée, d'un des médecins thraces qui  
 se réclament de Zalmoxis<sup>1</sup>, dont on dit qu'ils rendent immortel<sup>2</sup>. Or, ce Thrace  
 disait que les médecins grecs avaient raison de tenir le langage que je viens de  
 rappeler à l'instant ; mais, poursuivit-il, Zalmoxis, notre roi, qui est un dieu,  
 e affirme que de même qu'il ne faut pas entreprendre de soigner les yeux indépen-  
 damment de la tête, ni la tête indépendamment du corps, de même il ne faut  
 pas non plus entreprendre de soigner le corps indépendamment de l'âme, et que  
 la raison pour laquelle de nombreuses maladies échappent aux médecins grecs est  
 qu'ils méconnaissent le tout dont il faudrait qu'ils prennent soin, car lorsque le  
 tout va mal, il est impossible que la partie se porte bien. En effet, disait-il, l'âme  
 est la source de tous les maux et de tous les biens qui échoient au corps et à  
 l'homme tout entier, et c'est de là qu'ils découlent, comme ils découlent de la  
 157a tête jusqu'aux yeux. C'est donc l'âme qu'il faut soigner d'abord et avant tout, si  
 l'on veut que les parties de la tête et du reste du corps se portent bien. Il disait,  
 bienheureux ami, que l'on soigne l'âme grâce à des incantations, et que ces incan-  
 tations consistent en de beaux discours. C'est ce genre de discours qui engendre  
 la sagesse dans les âmes ; une fois qu'elle y est engendrée et présente, il est alors  
 b facile de procurer la santé à la tête et au reste du corps. En même temps qu'il  
 m'enseignait le remède et les incantations, il me dit : « Que personne ne te per-  
 suade de lui soigner la tête avec ce remède s'il ne t'a pas d'abord laissé soigner  
 son âme par l'incantation. Car de nos jours, poursuivit-il, l'erreur répandue chez  
 les hommes est qu'ils s'efforcent d'être les médecins de l'une des deux indépen-  
 damment de l'autre. » Et il m'enjoignit avec insistance de ne me laisser convaincre  
 c par personne, fût-il riche, noble ou beau, de faire autrement. Comme je lui en  
 ai fait le serment, je suis tenu de lui obéir et je lui obéirai ; quant à toi, si tu  
 consens, conformément aux instructions de l'étranger, à soumettre d'abord ton  
 âme aux incantations du Thrace, je t'appliquerai le remède pour la tête ; sinon,  
 il n'y a rien que nous puissions faire pour toi, mon cher Charmide. »

Critias, qui m'avait entendu tenir ces propos, observa : « Cette lourdeur à la  
 tête, Socrate, aura été pour le jeune homme une véritable aubaine, s'il est par là  
 d contraint de devenir meilleur sous le rapport de la pensée également. Cependant  
 je te signale que ce n'est pas seulement par ses formes que Charmide passe pour  
 se distinguer des autres de son âge, mais aussi en cela même que procure, à tes  
 dires, l'incantation. Tu veux parler de la sagesse, n'est-ce pas ?

1. Selon Hérodote (IV, 94-96), Zalmoxis est un dieu ou un « démon » (*daímōn*) thrace qui enseignait « que ni lui ni ses convives ni leurs descendants à tout jamais ne mourraient, mais qu'ils i-  
 raient en un lieu où ils survivraient toujours et jouiraient d'une complète félicité » (IV, 95 ; trad.  
 Legrand).

2. Le verbe *apathanatizein*, qui est traduit par « rendre immortel », n'apparaît qu'ici chez Platon,  
 d'où une certaine incertitude quant à sa signification exacte.



— Tout à fait, répondis-je.

— Sache bien, dit-il, qu'il passe pour être, et de beaucoup, le plus sage des jeunes d'aujourd'hui, et qu'en cela comme pour le reste, compte tenu de son âge, il ne le cède à personne.

— Et de fait, Charmide, repris-je, ce n'est que justice que tu te distingues des autres sur tous ces points ; car je ne crois pas que personne d'autre ici pourrait aussi facilement montrer comment la réunion de deux familles en une seule a pu donner naissance, à Athènes, à une descendance plus belle et meilleure que celle dont tu es issu. Votre famille paternelle, celle de Critias, fils de Dripidès, est en effet connue, grâce à une tradition d'éloges qui nous viennent d'Anacréon, de Solon et de nombreux autres poètes, comme une maison qui se distingue par sa beauté, sa vertu et les autres manifestations de ce que l'on appelle le bonheur. Il en va de même pour ta famille maternelle ; en effet, toutes les fois qu'il s'est rendu ou bien auprès du Grand Roi, ou bien auprès d'un personnage influent sur le continent, ton oncle Pyrilampe avait la réputation d'être l'homme le plus beau et le plus grand du continent, et sa famille au grand complet ne le cède en rien à la première. Avec de tels ancêtres, il est naturel que tu sois le premier en tout. Pour ce qui est de l'apparence, cher enfant de Glaucon, mon sentiment est que tu n'es en rien inférieur à aucun de ceux qui t'ont précédé. Et si en outre, en ce qui regarde la sagesse et le reste, tu es aussi bien doué que le prétend Critias, ta mère, dis-je, mon cher Charmide, a donné le jour à un bienheureux.

« Voici donc ce qu'il en est. Si la sagesse est déjà présente en toi, comme le prétend Critias, et que tu es suffisamment sage, tu n'as aucun besoin des incantations de Zalmoxis, ni de celles d'Abaris l'Hyperboréen<sup>1</sup>, et il faut te donner sans plus attendre le remède pour la tête. Mais si tu as encore l'impression que tu as besoin de ces incantations, il faut t'y soumettre avant que l'on te donne le remède. Mais dis-moi toi-même : es-tu d'accord avec Critias pour affirmer que tu as déjà une part suffisante de sagesse, ou bien crois-tu en manquer ? »

Charmide commença par rougir – il n'en paraissait que plus beau, car la pudeur convenait bien à son âge –, puis il me fit une réponse qui ne manquait pas de noblesse. Il dit qu'il ne lui était pas facile, dans le cas présent, de répondre « oui » ou « non » à la question posée. « En effet, dit-il, si je nie être sage, d'une part il serait déplacé que je prononce un tel jugement contre moi-même, d'autre part je ferais passer Critias pour un menteur, ainsi que beaucoup d'autres aux yeux desquels, à ses dires, je passe pour sage. Mais si, d'un autre côté, j'affirme être sage et me loue moi-même, cela risque de paraître insupportable. Si bien que je ne sais pas quoi te répondre. »

1. Abaris est un personnage légendaire, à la fois devin et thaumaturge, qui aurait, selon Hérodote (IV, 36), parcouru toute la terre sans prendre aucune nourriture ; les Hyperboréens sont, comme leur nom l'indique, ceux qui vivent au-delà (*húper*) des terres d'où vient le vent du nord (Borée) : ils ne connaissent ni la maladie ni la vieillesse (voir Hérodote IV, 32-36).

e Je lui dis alors : « Tu me parais dire des choses raisonnables, Charmide. À mon avis, poursuivis-je, il faudrait que nous examinions en commun si tu possèdes, ou non, l'objet de ma demande, afin que toi tu ne sois pas contraint de dire des choses que tu ne souhaites pas dire, et que moi, de mon côté, je ne fasse pas appel à la médecine inconsidérément. Si cela te plaît, je suis prêt à faire cet examen avec toi ; sinon, à laisser faire.

— Mais il n'y a rien au monde qui me plaise davantage, répondit-il. Aussi, pour les besoins de cet examen, conduis-le de la façon que tu crois la meilleure.

159a — Eh bien, voici, répondis-je, quelle est à mon avis la meilleure façon de procéder pour conduire cet examen. Il est évident que si la sagesse est présente en toi, tu es en mesure de t'en former une opinion. Car sa présence en toi, si vraiment elle est présente, doit nécessairement susciter une certaine perception, qui est à la source de l'opinion que tu te formes à son sujet, de ce qu'elle est et de ses qualités. N'est-ce pas ce que tu crois ?

— C'est bien ce que je crois, répondit-il.

— Eh bien, repris-je, pourrais-tu me dire, puisque tu sais parler grec, comment ton opinion se présente à toi ?

— Peut-être, répondit-il.

— Afin donc que nous puissions déterminer si elle est présente en toi, ou non, dis-moi, poursuivis-je, en quoi consiste la sagesse suivant ton opinion. »

b D'abord il hésita et il n'était pas du tout disposé à répondre ; puis il dit qu'à son avis la sagesse était le fait d'accomplir toutes choses avec mesure et avec calme, aussi bien marcher dans la rue, discuter, et pareillement pour tout ce que l'on fait. « À mon avis, dit-il, et pour le dire en un mot, ce que tu me demandes est une espèce de calme.

c — As-tu raison de le dire ? lui demandai-je. Certes, Charmide, c'est bien ce que l'on dit, que les gens calmes sont sages. Voyons donc ce que vaut cette affirmation. Dis-moi, la sagesse ne fait-elle pas partie des belles choses ?

— Bien sûr, répondit-il.

— Est-il plus beau, à l'école, d'écrire les mêmes lettres vite ou bien calmement ?

— De les écrire vite.

— Et qu'en est-il de la lecture ? Est-il plus beau de lire vite ou lentement ?

— Vite.

— Et jouer de la cithare vite, de même que lutter avec vivacité, n'est-ce pas beaucoup plus beau que de le faire avec calme et lenteur ?

— Si.

— À la lutte et au pancrace, n'en va-t-il pas de même ?

— Tout à fait.

d — À la course, au saut et dans l'ensemble des activités corporelles, n'est-ce pas l'exécution vive et rapide qui relève de la beauté, tandis que l'exécution pénible et calme est le propre de la laideur ?

— C'est clair.

— Il nous apparaît donc, poursuivis-je, qu'en ce qui regarde le corps, du moins, ce n'est pas le mouvement le plus calme qui est le plus beau, mais bien le plus rapide et le plus vif. N'est-ce pas ?

— Tout à fait.

— Or la sagesse, avons-nous dit, est une belle chose ?

— Oui.

— En ce qui a trait au corps à tout le moins, ce n'est donc pas le calme qui serait le plus sage, mais bien la vitesse, attendu que la sagesse est belle.

— Il semblerait, répondit-il.

— Mais alors, repris-je, qu'est-ce qui est le plus beau ? la facilité ou la difficulté à apprendre ?

— La facilité à apprendre.

— Or la facilité à apprendre, dis-je, c'est apprendre vite, tandis que la difficulté à apprendre, c'est apprendre calmement et lentement ?

— Oui.

— Et lorsqu'on enseigne à quelqu'un, n'est-il pas plus beau de le faire vite et énergiquement plutôt qu'avec calme et lenteur ?

— Oui.

— Et s'il s'agit de se rappeler et de se souvenir, est-il plus beau de le faire avec calme et lenteur ou bien vivement et rapidement ?

— Vivement et rapidement, répondit-il.

— Et la vivacité d'esprit, n'est-ce pas une certaine acuité de l'âme, et non pas une sorte de calme ?

— C'est vrai.

— Eh bien, pour comprendre ce que l'on dit, que ce soit à l'école, chez le maître de cithare ou partout ailleurs, le plus beau n'est pas de le comprendre le plus calmement, mais le plus rapidement.

— Oui.

— Dans le domaine de la délibération et des recherches menées par l'âme, ce n'est pas, j'imagine, le plus calme, c'est-à-dire celui qui a de la peine à délibérer et à trouver, qui passe pour être digne d'éloge, mais celui qui fait cela le plus facilement et le plus rapidement.

— C'est juste, répondit-il.

— Eh bien, poursuivis-je, pour toutes ces activités, Charmide, aussi bien celles qui se rapportent à l'âme que celles qui concernent le corps, il nous apparaît que celles qui se font avec rapidité et vivacité sont plus belles que celles qui se font avec lenteur et calme.

— Ça en a tout l'air, répondit-il.

— La sagesse ne serait donc pas une sorte de calme, ni la vie sage une vie calme, en vertu de ce raisonnement du moins, puisque, étant sage, elle doit être belle. De deux choses l'une : il ne nous est jamais apparu, ou bien très rarement, que les actions calmes étaient, dans la vie, plus belles que les actions rapides et vigoureuses ; et dans l'hypothèse, mon cher, où les actions calmes ne seraient pas

e

160a

b

c

d moins souvent belles que les actions énergiques et rapides, la sagesse ne consisterait pas pour autant à faire quelque chose avec calme plutôt qu’avec vigueur et vitesse, que ce soit la marche, l’élocution, ou quelque activité que ce soit, et la vie calme ne serait pas non plus plus sage que la vie dépourvue de calme, attendu que nous avons supposé au cours de l’entretien que la sagesse fait partie des belles choses, et que les actions rapides ne nous sont pas apparues moins belles que les calmes.

— À mon avis, Socrate, tu as bien parlé, dit-il.

e — Il faut donc, Charmide, repris-je, que tu te concentres à nouveau et plus intensément ; lorsque, après avoir regardé en toi-même, tu auras compris quel genre de personne la présence de la sagesse fait de toi, et ce qu’elle doit être pour produire un tel effet, rassemble tous ces éléments et dis-moi clairement et bravement ce qu’elle te semble être. »

Après avoir gardé le silence et s’être examiné à fond comme un homme, il dit : « Il me semble que la sagesse nous fait éprouver la honte, qu’elle rend l’homme sujet à la honte, et que la pudeur est précisément ce en quoi elle consiste.

— Soit, répondis-je ; n’as-tu pas convenu tout à l’heure que la sagesse est une belle chose ?

— Tout à fait, répondit-il.

— Dans ce cas, les hommes sages sont-ils également bons ?

— Oui.

— Et pourrait-elle être bonne la chose qui ne rendrait pas les hommes bons ?

— Bien sûr que non !

— La sagesse est donc non seulement belle, mais bonne aussi.

161a — C’est bien mon avis.

— Mais quoi ? repris-je, n’es-tu pas convaincu que Homère a raison de dire que “la pudeur n’est pas une bonne compagne pour l’homme dans le besoin”<sup>1</sup> ?

— Si, répondit-il.

— C’est donc, semble-t-il, que la honte est à la fois mauvaise et bonne.

— Apparemment.

— Mais la sagesse, elle, est bonne, s’il est vrai qu’elle rend bons ceux en qui elle est présente, et mauvais ceux en qui elle ne se trouve pas.

— À mon avis, il en est exactement comme tu dis.

b — La sagesse ne serait donc pas la pudeur, puisqu’il se trouve que la première est bonne, alors que la honte n’est pas davantage bonne que mauvaise.

— Eh bien, j’ai l’impression, Socrate, répondit-il, que tu as sur ce point raison. Mais examine un peu cette autre définition de la sagesse pour voir ce que tu en penses. Je viens en effet de me rappeler que j’ai entendu dire à quelqu’un que la sagesse consisterait à faire ses propres affaires. Vois donc si, à ton avis, l’auteur de cette affirmation a raison. »

1. *Odyssée* XVII, 347.

Et moi de m'exclamer : « Fripouille, c'est de Critias que tu tiens cela ou d'un autre de nos sages !

— Probablement d'un autre, intervint Critias, car ce n'est certainement pas de moi.

— Mais quelle différence cela fait-il Socrate, demanda Charmide, de qui je la tiens ?

— Aucune, répondis-je, car, de toute façon, ce que nous devons examiner, ce n'est pas qui l'a dit, mais si ce qui est dit est vrai ou non.

— Là tu parles ! dit-il.

— Oui, par Zeus ! répondis-je ; mais je serais bien étonné si nous découvriions de quoi il en retourne, car cette affirmation a tout l'air d'une énigme.

— Et pourquoi donc ? demanda-t-il.

— Parce que, répondis-je, celui qui soutient que la sagesse consiste à faire ses propres affaires attribue une autre signification aux mots qui sont prononcés. Ou bien crois-tu que le maître d'école ne fait rien lorsqu'il écrit ou lit ?

— Je crois évidemment qu'il fait quelque chose, répondit-il.

— As-tu l'impression que le maître d'école n'écrit et ne lit que son propre nom, ou que c'est à vous les enfants qu'il enseigne ? Et n'écrivez-vous pas moins les noms de vos ennemis que les vôtres et ceux de vos amis ?

— Pas moins.

— Vous êtes-vous comportés, en faisant cela, comme des touche-à-tout dénués de sagesse ?

— En aucun cas.

— Et pourtant, ce ne sont pas vos propres affaires que vous faisiez, s'il est vrai que le fait d'écrire, ainsi que de lire, consiste à faire quelque chose.

— Ce sont bien des activités.

— Ainsi que le fait de guérir, mon ami, et de construire, et de tisser ; et réaliser n'importe lequel des produits de l'art à l'aide d'une technique, quelle qu'elle soit, c'est bien, j'imagine, faire quelque chose.

— Tout à fait.

— Mais alors, repris-je, une cité serait-elle bien administrée, à ton avis, si la loi ordonnait à chacun de tisser et de laver son propre vêtement, de tailler le cuir de ses sandales, de fabriquer son lécythe, son racloir et, conformément au même principe, tous les autres objets, bref de ne pas toucher aux choses d'autrui, mais que chacun réalise et fasse ses propres affaires ?

— À mon avis, non, répondit-il.

— Mais pourtant, poursuivis-je, une cité administrée avec sagesse serait bien administrée.

— C'est indéniable, répondit-il.

— La sagesse ne consisterait donc pas, dis-je, à faire de cette façon des affaires personnelles de cette sorte.

— Apparemment non.

c

d

e

162a

b — Comme je le soulignais tout à l’heure, il s’exprime donc par énigmes, à ce qu’il semble, celui qui affirme que la sagesse consiste à faire ses propres affaires ; sinon, il est vraiment simpliste. À moins que ce ne soit à quelqu’un de stupide que tu as entendu dire cela, Charmide ?

— Pas le moins du monde, dit-il, puisqu’il passe même pour être très savant.

— Dans ce cas, c’est très certainement une énigme qu’il te proposait, me semble-t-il, attendu qu’il est difficile de savoir en quoi consiste “faire ses propres affaires”.

— Peut-être, dit-il.

— “Faire ses propres affaires”, qu’est-ce que cela pourrait donc bien être ? Peux-tu me le dire ?

— Je n’en sais rien, moi, par Zeus ! répondit-il. Mais il n’est pas impossible que celui qui affirme cela ne sache pas non plus ce qu’il voulait dire. » Et tout en disant cela, il riait sous cape et regardait en direction de Critias.

c Il était évident que Critias s’agitait depuis un moment et qu’il était désireux de se mettre en valeur devant Charmide et ceux qui étaient présents, et que s’étant retenu à grand-peine jusque-là, il n’en était désormais plus capable. J’eus dès lors le sentiment que j’étais tout à fait fondé de croire, comme je le soupçonnais, que Charmide tenait de Critias cette réponse concernant la sagesse. Comme Charmide ne souhaitait pas répondre lui-même de cette position, mais que Critias d défende sa réponse, il le provoquait en lui montrant qu’il avait été réfuté sur toute la ligne. Critias ne se contenait plus et sa colère contre Charmide me fit penser à celle d’un poète contre un acteur qui joue mal sa pièce. Si bien qu’il lui dit, en le foudroyant du regard : « Ainsi tu crois, Charmide, que si toi tu ne sais pas ce que voulait dire celui qui a soutenu que la sagesse consiste à faire ses propres affaires, lui non plus ne le sait pas ?

e — Mais mon cher Critias, lui dis-je, il n’y a rien d’étonnant à ce qu’il l’ignore, vu son âge ; mais, peut-on croire, il est naturel que tu le saches, en raison de ton âge et de ton application. Si donc tu admetts que la sagesse est précisément ce qu’il dit, et que tu endosses sa formulation, il me serait beaucoup plus agréable d’examiner avec toi si elle est vraie ou non.

— Mais je suis tout à fait d’accord avec cette formulation, répondit-il, et je l’endosse.

— Et tu as certes raison de le faire ! répondis-je. Mais dis-moi, es-tu d’accord également avec ce que je demandais à l’instant, à savoir que tous les artisans fabriquent quelque chose ?

— Oui.

163a — À ton avis, est-ce qu’ils fabriquent seulement leurs propres affaires, ou bien celles des autres également ?

— Celles des autres également.

— Ils peuvent donc être sages bien qu’ils ne fabriquent pas seulement leurs propres affaires ?

— Qu’est-ce qui l’empêche ? demanda-t-il.

— Rien, en ce qui me concerne, répondis-je. Mais vois s’il n’en est pas empêché celui qui, après avoir fait l’hypothèse que la sagesse consiste à faire ses propres affaires, soutient ensuite que rien n’empêche que ceux qui font les affaires des autres soient également sages.

— Si j’ai reconnu que ceux qui fabriquent les affaires des autres sont sages, ai-je pour autant reconnu, demanda-t-il, que ceux qui s’occupent des affaires d’autrui le sont ?

— Dis-moi, repris-je, ce n’est pas la même chose que tu appelles “fabriquer” et “faire” ?

— Pas du tout, répondit-il. “Travailler” et “fabriquer” ne sont pas non plus la même chose. Je l’ai appris d’Hésiode, qui dit qu’“aucun travail ne mérite le blâme”<sup>1</sup>. Crois-tu donc que s’il appelait “travailler” et “faire” des travaux semblables à ceux dont tu parlais à l’instant, il affirmerait que le blâme ne s’attache à personne qui taille le cuir, qui vend des salaisons ou qui se prostitue ? Non, Socrate, il ne faut pas le croire ! Je crois plutôt qu’Hésiode considérait que la fabrication est autre chose que l’action et le travail, et qu’un objet fabriqué mérite parfois le blâme, lorsqu’il ne s’accompagne pas de beauté, tandis que le travail ne mérite jamais le blâme. En effet, il appelait “travail” ce qui était fabriqué avec un souci de beauté et d’utilité, et les fabrications de ce genre sont pour lui des travaux et des actions. Et il faut ajouter qu’il considérait que seules les fabrications de ce genre nous étaient propres, alors que toutes celles qui sont nuisibles nous sont étrangères. En conclusion, il faut croire qu’Hésiode aussi, comme tout homme réfléchi, appelle “sage” celui qui fait ses propres affaires.

— Critias, répondis-je, tu n’avais pas sitôt commencé que j’avais à peu près compris ton argument, à savoir que tu appellerais “bon” ce qui nous est propre et ce qui nous concerne, et “actions” les productions de choses bonnes. C’est que j’ai entendu des milliers de fois Prodicos faire des distinctions entre les mots ! En ce qui me concerne, je te permets d’attribuer aux mots la signification que tu voudras pour chacun ; montre-moi seulement à quoi tu appliques le mot que tu emploies. Reprenons donc depuis le début et donne-moi une définition plus claire. Est-ce faire le bien, ou le fabriquer, ou de quelque façon que tu veuilles l’exprimer, est-ce en cela que consiste d’après toi la sagesse ?

— Oui, répondit-il.

— Celui qui fait le mal n’est donc pas sage, mais c’est plutôt celui qui fait le bien ?

— Mais toi, très cher, demanda-t-il, n’es-tu pas de cet avis ?

— Laisse, répondis-je, car ce n’est pas mon opinion que nous examinons, mais ce que toi tu soutiens présentement.

— Eh bien, j’affirme, répondit-il, que celui qui ne fait pas le bien, mais le mal, n’est pas sage, et que celui qui fait le bien, et non le mal, est sage. Que la sagesse consiste à faire le bien, voilà la définition claire que je te soumets.

---

1. *Les Travaux et les Jours*, 311.

- 164a — Et il n'est pas impossible que tu dises vrai ; ce qui toutefois m'étonne, dis-je, c'est que tu crois que les hommes sages ignorent qu'ils sont sages.
- Mais je ne le crois pas, répondit-il.
- Ne disais-tu pas à l'instant, demandai-je, que rien n'empêche que les artisans soient sages même s'ils fabriquent les affaires d'autrui ?
- Je l'ai dit, en effet, répondit-il. Mais qu'est-ce que cela entraîne ?
- b — Rien. Mais dis-moi si, à ton avis, un médecin qui guérit quelqu'un fait quelque chose d'utile pour lui-même et pour celui qu'il soigne.
- C'est bien mon avis.
- Eh bien, fait-il ce qu'il faut celui qui fait cela ?
- Oui.
- Celui qui fait ce qu'il faut n'est-il pas sage ?
- Si, il est sage.
- Le médecin sait-il donc nécessairement quand il est avantageux de guérir et quand ce ne l'est pas ? Et de même, chacun des artisans sait-il dans quels cas il tirera profit de l'ouvrage qu'il fait, et dans quels cas, non ?
- Peut-être que non.
- Il arrive donc parfois, repris-je, qu'ayant pratiqué de façon utile, ou nuisible, le médecin ne sache pas lui-même quelle est la valeur de sa pratique ; pourtant, suivant ta position, s'il a pratiqué de façon utile, il a pratiqué avec sagesse. N'est-ce pas ce que tu disais ?
- c — Si.
- Dans ce cas, à ce qu'il semble, il arrive parfois qu'il pratique avec sagesse et qu'il soit sage lorsqu'il a pratiqué utilement, mais qu'il ignore lui-même qu'il est sage ?
- Mais cela ne saurait se produire, Socrate, répondit-il, et si tu crois que c'est une conséquence nécessaire qui découle des propositions que j'ai admises précédemment, je retirerais volontiers l'une d'elles ; je rougirais moins d'avouer
- d que je ne me suis pas exprimé correctement, que d'admettre qu'un homme qui ne se connaît pas lui-même puisse être sage. J'affirme en effet que c'est en gros cela la sagesse, se connaître soi-même, et je suis sur ce point d'accord avec celui qui a fait graver cette inscription à Delphes. À mon avis, cette inscription a été consacrée en tant qu'elle est le salut que le dieu adresse, au lieu de "réjouis-toi",
- e à ceux qui pénètrent dans son temple, dans la mesure où cette formule de salutation, "réjouis-toi", n'est pas convenable et que ce n'est pas non plus à nous réjouir que nous devons nous inviter les uns les autres, mais à être sages. C'est ainsi que le dieu s'adresse à ceux qui pénètrent dans son temple, se distinguant en cela des hommes, comme l'avait déjà compris, à mon avis, celui qui a gravé l'inscription. À tout homme qui pénètre dans son temple, le dieu ne dit pas autre chose que "sois sage". Mais c'est d'une façon très énigmatique, à la façon d'un devin, qu'il s'exprime. "Connais-toi toi-même" et "sois sage", c'est du pareil au même,
- 165a comme les inscriptions et moi le prétendons ; mais on pourrait peut-être croire



qu'il s'agit d'autre chose, comme ce fut le cas, à mon avis, de ceux<sup>1</sup> qui ont fait graver les inscriptions ultérieures, comme "rien de trop" et "caution appelle malédiction". Ils s'imaginaient en effet que "connais-toi toi-même" était un conseil, et non pas le salut du dieu à ceux qui entrent ; puis, dans le but de laisser eux-mêmes en offrande des conseils qui ne seraient pas moins utiles, ils ont fait graver ces inscriptions. La raison pour laquelle je te raconte tout cela, Socrate, la voici : tout ce que je t'ai dit jusqu'à maintenant, je le retire ; peut-être est-ce toi

b

qui as parlé avec plus de justesse sur ces questions, peut-être moi, mais il n'y a rien de très clair dans ce que nous avons dit. Pour le moment, si tu ne conviens pas que la sagesse consiste à se connaître soi-même, je suis prêt à te rendre raison de cette position.

— Eh bien, Critias, répondis-je, tu t'adresses à moi comme si je prétendais connaître les sujets sur lesquels je t'interroge, et comme si je pouvais à ma guise te donner mon accord. Or il n'en va pas ainsi : j'examine sans relâche en ta compagnie le sujet auquel nous sommes confrontés car je n'en détiens pas la connaissance. Ce n'est qu'une fois l'examen complété que je serai prêt à dire si je suis d'accord avec toi ou non. Patiente jusqu'à ce que j'aie procédé à l'examen.

c

— Dans ce cas, examine, répondit-il.

— C'est bien ce que je fais, répondis-je. Si la sagesse consiste à connaître quelque chose, il est évident qu'elle est une sorte de science et qu'elle a un objet. N'est-ce pas ?

— C'est la science de soi, répondit-il.

— Alors la médecine, demandai-je, est la science de la santé ?

— Tout à fait.

— Si donc, dis-je, tu me demandais : "À quoi nous sert la médecine, qui est la science de la santé, et qu'est-ce qu'elle produit ?", je te répondrais que son utilité n'est pas négligeable puisqu'elle produit la santé, qui est pour nous un beau résultat, si tu approuves cette réponse.

d

— Je l'approuve.

— Et si tu me demandais à propos de l'architecture, qui est la science de la construction des habitations, quel est selon moi le résultat qu'elle produit, je te répondrais que ce sont les habitations. Et pareillement pour les autres techniques. Il faut donc que toi aussi, au sujet de la sagesse, étant donné que tu affirmes qu'elle est la science de soi-même, tu sois en mesure de répondre si jamais l'on t'interroge : "Eh Critias, la sagesse, qui est la science de soi-même, quel beau résultat, et digne de son nom, produit-elle dans notre intérêt ?" Vas-y, réponds.

e

— Mais tu ne cherches pas comme il faut, Socrate, répondit-il. En effet, la sagesse est par nature différente des autres sciences, qui d'ailleurs ne se ressemblent pas non plus entre elles. Or, toi tu conduis ton enquête comme si elles étaient semblables ! Eh bien, dis-moi, demanda-t-il, ce que le calcul ou la

---

1. Il s'agit des sept Sages.

166a géométrie produit de comparable à la maison, qui est l'œuvre de l'architecture, ou au manteau, qui est l'œuvre du tissage, ou aux autres œuvres de ce genre que l'on pourrait citer en grand nombre et qui sont produites par les nombreuses techniques. Peux-tu donc me montrer quelle œuvre de ce genre produisent ces deux sciences ? Tu en seras bien incapable.

— Tu dis vrai, lui ai-je répondu. Je peux toutefois te montrer que chacune de ces sciences porte sur un objet qui est distinct de la science elle-même. Par exemple, le calcul a pour objet, si je ne m'abuse, le pair et l'impair, et les relations que les nombres entretiennent avec eux-mêmes et entre eux. N'est-ce pas ?

— Tout à fait, répondit-il.

— Alors le pair et l'impair sont distincts du calcul lui-même ?

— Sans contredit !

b — Et à son tour l'art de peser est science du plus lourd et du plus léger ; mais le lourd et le léger sont distincts de l'art de peser lui-même. Es-tu d'accord ?

— Je le suis.

— Alors dis-moi de quel objet, distinct de la sagesse elle-même, la sagesse est-elle la science ?

c — Nous y voilà ! Socrate, répondit-il. Tu en arrives, à force de chercher, à cela même qui distingue la sagesse de toutes les sciences, alors que toi tu cherches une ressemblance entre la sagesse et les autres sciences. Mais il n'en va pas ainsi, car toutes les autres sciences portent sur autre chose, mais non sur elles-mêmes, tandis que seule la sagesse est science à la fois des autres sciences et d'elle-même. Cette différence ne t'a pas échappé, tant s'en faut ; mais je crois que tu fais ce que tu te défendais tout à l'heure de faire : tu cherches à me réfuter, sans égard au sujet de la discussion.

d — Qu'est-ce qui te fait croire, repris-je, que si je te réfute sans merci, je le fais pour un autre motif que celui qui me fait examiner à fond ce que je dis, à savoir la crainte que je ne me rende pas compte, alors que je crois savoir quelque chose, qu'en réalité je ne le sais pas. Et je t'assure qu'en ce moment même c'est ce que je fais : c'est surtout dans mon propre intérêt que j'examine cette proposition, et peut-être aussi dans l'intérêt de mes amis. Ne crois-tu pas que c'est un bien commun à presque tous les hommes, que d'être au clair sur la nature de chaque chose ?

— Si, bien sûr, Socrate, répondit-il.

e — Alors courage mon bienheureux, repris-je, et réponds à la question posée comme il te semble, sans te préoccuper de savoir si c'est Critias ou Socrate qui est réfuté. Concentre-toi plutôt sur l'argument et examine de quelle façon s'en tirera ce qui aura été soumis à la réfutation.

— C'est bien ce que je vais faire, dit-il, car tu me fais l'impression de parler avec mesure.

— Alors dis-moi, repris-je, que soutiens-tu au sujet de la sagesse ?

— J'affirme donc, répondit-il, qu'elle est la seule de toutes les sciences qui soit à la fois science d'elle-même et des autres sciences.

— Dans ce cas, demandai-je, elle serait également la science de la non-science, s'il est vrai qu'elle porte sur la science ?

— Tout à fait, répondit-il.

— Le sage est donc le seul qui se connaîtra lui-même et qui sera en mesure d'examiner ce qu'il se trouve savoir et ce qu'il ne sait pas, et il aura pareillement la capacité d'examiner autrui sur ce qu'il sait et croit savoir, lorsqu'il le sait, et inversement sur ce qu'il croit savoir, alors qu'il ne le sait pas ; et personne d'autre n'aura cette capacité. C'est donc en cela que consistent le fait d'être sage, la sagesse et se connaître soi-même : savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas. Est-ce bien ce que tu affirmes ?

167a

— Oui, répondit-il.

— Reprenons donc, dis-je, en offrant la troisième libation au Sauveur<sup>1</sup>, et, comme si c'était un nouveau départ, examinons d'abord s'il est possible, ou non, eu égard à ce que l'on sait et à ce que l'on ne sait pas, de savoir qu'on le sait ou qu'on ne le sait pas ; ensuite, à supposer que cela soit tout à fait possible, quelle serait pour nous l'utilité d'un tel savoir.

b

— Eh bien, il faut procéder à cet examen, répondit-il.

— Alors vas-y, Critias, repris-je, procède à cet examen, au cas où tu aurais plus de ressources que moi sur ces questions ; car en ce qui me concerne je suis embarrassé. Veux-tu que je t'explique les raisons de mon embarras ?

— Oui, répondit-il.

— Si ce que tu viens de dire à l'instant est vrai, répondis-je, tout cela ne formerait qu'une seule science, qui ne serait science de rien d'autre que d'elle-même et des autres sciences, en plus d'être science de la non-science.

c

— Parfaitement.

— Vois l'absurdité, mon ami, de ce que nous cherchons à soutenir. Si tu prends la peine d'examiner la même position appliquée à d'autres domaines, il t'apparaîtra, je pense, qu'elle s'avère impossible.

— Comment cela et dans quels domaines ?

— Dans ces domaines-ci. Considère en effet si à ton avis il existe une vision qui n'est pas vision des objets sur lesquels portent les autres visions, mais qui est vision d'elle-même et des autres visions, de même que des non-visions ; bien qu'elle soit une vision, elle ne voit aucune couleur, mais elle se perçoit elle-même et les autres visions. À ton avis, est-ce qu'une telle vision existe ?

d

— Par Zeus, je ne le crois pas.

— Et qu'en est-il d'une audition qui n'entend aucun son, mais qui entend elle-même et les autres auditions, de même que les non-auditions ?

— Cela n'existe pas non plus.

---

1. Formule proverbiale qui fait allusion à la coutume, en usage dans les banquets, d'offrir la troisième et dernière libation à Zeus sauveur.

— Bref, examine toutes les sensations pour déterminer si, à ton avis, il y en a une qui soit sensation des sensations et d'elle-même, mais qui ne perçoive rien de ce que perçoivent les autres sensations.

— À mon avis il n'y en a pas.

e — Et as-tu l'impression qu'il existe un désir qui ne soit désir d'aucun plaisir, mais qui soit désir de lui-même et des autres désirs ?

— Non, assurément.

— Il n'y a pas non plus de volonté, que je sache, qui ne veuille aucun bien, mais qui se veuille elle-même et les autres volontés.

— Non, en effet.

— Et dirais-tu qu'il existe une espèce d'amour qui n'aime rien de beau, mais qui est amour de lui-même et des autres amours ?

— Non, répondit-il.

168a — As-tu déjà pensé à une peur qui a peur d'elle-même et des autres peurs, mais qui n'a peur d'aucune des choses redoutables ?

— Je n'y ai jamais pensé, dit-il.

— Et à une opinion qui soit opinion des opinions et d'elle-même, mais qui n'opine sur aucun des objets des autres opinions ?

— Jamais.

— Or nous soutenons, semble-t-il, qu'il existe une science de telle nature qu'elle n'est la science d'aucun objet, mais qu'elle est la science d'elle-même et des autres sciences ?

— Nous le soutenons en effet.

— N'est-ce pas étrange, à supposer même qu'elle existe ? N'affirmons pas encore avec fermeté qu'elle n'existe pas, mais poursuivons notre examen pour déterminer si elle existe.

b — Bien dit.

— Allons-y. Cette science est science de quelque chose, et elle a une certaine puissance qui lui permet de porter sur cet objet. N'est-ce pas ?

— Tout à fait.

— Ainsi affirmons-nous que le plus grand a une certaine puissance qui lui permet d'être plus grand que quelque chose.

— Il la possède en effet.

— Il est donc plus grand qu'une chose plus petite, s'il est vrai qu'il est plus grand.

— C'est obligé.

— Si donc nous découvriions quelque chose de plus grand qui est plus grand que lui-même et que les autres choses plus grandes, mais qui n'est plus grand qu'aucune des choses par rapport auxquelles les autres sont plus grandes, j'imagine que cette propriété lui appartient très certainement, à savoir, s'il est vrai qu'il est plus grand que lui-même, qu'il est aussi plus petit que lui-même ? N'est-ce pas ?

c

— De toute nécessité, Socrate, répondit-il.

— Eh bien, de même, s'il y a quelque chose qui soit le double des autres doubles et de lui-même, il serait double de la moitié qu'il est lui-même et des autres doubles. Car le double ne porte pas sur autre chose que la moitié.

— C'est vrai.

— Mais ce qui est supérieur à lui-même ne sera-t-il pas aussi inférieur à lui-même, et ce qui est plus lourd que soi plus léger, et ce qui est plus vieux, plus jeune, et pareillement pour toutes les autres choses ? Ce qui exerce sa propre puissance envers soi-même n'aura-t-il pas l'essence à l'égard de laquelle sa propre puissance s'exerce ? Voici ce que je veux dire : l'ouïe, par exemple, nous affirmons qu'elle ne porte sur rien d'autre que le son. N'est-ce pas ?

— Si.

— Dans ce cas, si elle s'entend elle-même, elle entendra le son qu'elle possède elle-même, car autrement elle ne s'entendrait pas.

— De toute nécessité.

— Et la vision, mon bon, si vraiment elle peut se voir elle-même, doit nécessairement avoir une couleur, car elle ne peut rien voir d'incolore.

— Elle en est incapable, en effet.

— Tu vois donc, Critias, que de tous les cas que nous avons passés en revue, il nous paraît absolument impossible, pour les uns, et guère croyable, pour les autres, qu'ils puissent exercer leur propre puissance à leur endroit. Car pour les grandeurs, les quantités et ce genre de choses, c'est absolument impossible, n'est-ce pas ?

— Tout à fait.

— Quant à l'audition et à la vision, ou encore au mouvement qui se meut lui-même et à la chaleur qui se réchauffe, tous les cas de ce genre rendront les uns incrédules, mais peut-être pas certains autres. C'est donc d'un grand homme, mon cher, qu'on a besoin pour distinguer avec soin, dans tous les cas, s'il n'y a aucun des êtres qui puisse par nature exercer sa propre puissance à son endroit, mais nécessairement à l'endroit d'un autre être, ou bien si les uns le peuvent, mais non les autres, et, dans l'hypothèse où il y en a qui exercent leur puissance à leur propre endroit, s'il faut compter la science – en quoi consiste, disons-nous, la sagesse – au nombre de ces cas. En ce qui me concerne, je ne me crois pas compétent pour faire ces distinctions. C'est pourquoi je ne puis ni soutenir avec fermeté la possibilité d'une science de la science, ni admettre, s'il s'avère que cette possibilité est bien réelle, que la sagesse consiste en cela, avant que j'aie examiné si la sagesse, ainsi comprise, nous serait utile, ou non, en quelque chose. Car, que la sagesse soit quelque chose d'utile et de bon, j'en fais la prophétie. Comme tu soutiens, fils de Callaischros, que la sagesse est la science de la science, ainsi que de la non-science, démontre-nous d'abord que cette science dont je viens de parler est possible, et ensuite qu'elle est également utile en plus d'être possible. Peut-être me donneras-tu satisfaction pour autant que tu dises des choses justes sur la nature de la sagesse. »

d

e

169a

b

c

De même que ceux qui en voient d'autres leur bâiller au visage éprouvent la même envie de bâiller, de même Critias, en entendant mes paroles et en voyant mon embarras, m'a donné l'impression d'être lui aussi sous le coup de mon embarras et de perdre lui-même pied sous l'effet de la difficulté. Et comme il avait coutume d'avoir bonne réputation, il se sentait honteux devant l'assistance et il n'était pas disposé à m'accorder qu'il était incapable de faire les distinctions que je l'invitais à faire ; il ne disait rien de clair, cherchant à dissimuler son embarras. Alors, dans notre intérêt, pour faire avancer la discussion, je lui dis : « Si tu es d'accord, Critias, admettons pour l'instant qu'il puisse exister une science de la science. Nous examinerons une autre fois s'il en est bien ainsi ou non. Allons, dis-moi : dans l'hypothèse où cela est tout à fait possible, en quoi est-on plus en mesure de savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas ? Car c'est bien en cela que consiste, avons-nous dit, le fait de se connaître soi-même et d'être sage, n'est-ce pas ?

— Tout à fait, répondit-il, et l'un ne va pas sans l'autre, Socrate. En effet, si l'on a la science qui se connaît elle-même, on sera de même nature que ce que l'on possède. Ainsi est-on rapide lorsqu'on a la rapidité, beau lorsqu'on a la beauté, et connaissant lorsqu'on a la connaissance ; dès lors, lorsqu'on a la connaissance d'elle-même, on sera sans doute alors quelqu'un qui se connaît soi-même.

— Ce n'est pas cela que je conteste, répondis-je, que lorsque l'on possède ce qui se connaît soi-même, on se connaîtra soi-même, mais qu'il soit nécessaire pour celui qui possède cette connaissance, de savoir ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas.

— Parce que, Socrate, cette connaissance est identique à la précédente.

— Peut-être, répondis-je, mais j'ai bien peur d'être toujours le même, car je ne comprends toujours pas que ce soit la même chose.

— Que veux-tu dire ? demanda-t-il.

— Voici, répondis-je. S'il y a une science de la science, pourra-t-elle faire plus que de distinguer, entre deux choses, que l'une est une science, et que l'autre n'en est pas ?

— Non, mais c'est tout ce qu'elle peut faire.

— Or la science et la non-science de la santé, est-ce la même chose que la science et la non-science du juste ?

— En aucune façon.

— La première, je crois, est la médecine ; la seconde, la politique, alors que l'autre n'est rien d'autre que la science.

— Il n'en va pas autrement.

— Eh bien, si l'on n'a pas en outre la connaissance du sain et du juste, mais que l'on connaît seulement la science – attendu que c'est de cela seulement qu'on possède la science –, on pourra vraisemblablement connaître, chez soi-même et chez les autres, qu'on sait quelque chose et qu'on possède une certaine science ; n'est-ce pas ?

— Si.

— Et ce que l'on connaît, comment pourrait-on le savoir au moyen de cette science ? Car on connaît la santé par la médecine, mais non par la sagesse, l'harmonie par la musique, mais non par la sagesse, l'art de construire par l'architecture, mais non par la sagesse, et ainsi de suite. N'est-ce pas ?

— Selon toute apparence.

— Alors comment saura-t-on par la sagesse, si vraiment elle n'est que la science des sciences, que l'on connaît la santé ou l'architecture ?

— En aucune manière.

— Celui qui ignore ces savoirs particuliers ne saura donc pas ce qu'il sait, mais seulement qu'il sait.

— Il semblerait.

— Le fait d'être sage et la sagesse ne consisteraient donc pas à savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas, mais seulement, semble-t-il, à savoir que l'on sait ou que l'on ne sait pas.

— C'est bien possible.

— Le sage ne sera pas non plus capable de mettre à l'épreuve celui qui prétend connaître quelque chose, pour vérifier s'il sait, ou non, ce qu'il prétend savoir. Tout ce qu'il saura, semble-t-il, c'est que l'autre possède une certaine science, mais de quoi au juste, la sagesse ne sera pas en mesure de le lui apprendre.

— Apparemment non.

— Il ne pourra donc pas faire la différence ni entre celui qui se fait passer pour un médecin, sans l'être, et celui qui l'est vraiment, ni, en aucune autre science, entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas. Poursuivons notre examen à partir d'un exemple : si l'homme sage ou n'importe qui d'autre a l'intention de distinguer le médecin véritable de celui qui ne l'est pas, ne procédera-t-il pas comme suit ? Il s'entretiendra avec lui de la médecine, je suppose, puisque le médecin, avons-nous dit, ne s'entend à rien, sinon à la santé et à la maladie ; n'est-ce pas ?

— Oui, c'est ainsi.

— Mais il ne sait rien au sujet de la science, puisque nous l'avons attribuée à la sagesse exclusivement.

— Oui.

— Le médecin ne sait donc rien non plus de la médecine, puisqu'il se trouve que la médecine est une science.

— C'est vrai.

— Que le médecin possède une certaine science, le sage pourra le reconnaître ; mais s'il lui faut déterminer quelle est cette science, examinera-t-il autre chose que ses objets ? Chaque science ne se définit-elle pas par le fait d'être non seulement une science, mais aussi une science particulière, avec des objets particuliers ?

— C'est ce qui la définit.

— Ainsi a-t-on défini la médecine comme la science de la santé et de la maladie, ce qui la distingue des autres sciences.

— Oui.

b — Dans ce cas, celui qui veut examiner la médecine doit nécessairement examiner les objets sur lesquels elle porte, et non pas les objets qui lui sont étrangers et sur lesquels elle ne se penche pas.

— Non, certes.

— C'est donc sur des cas de santé et de maladie que le médecin, en tant qu'il est un expert en médecine, sera examiné par celui qui conduit correctement son examen.

— Apparemment.

— Ce sont donc les discours et les actes médicaux qu'il examinera ; les discours, pour s'assurer de leur vérité, et les actes, pour vérifier s'ils sont correctement posés.

— Nécessairement.

— Mais pourrait-on, sans compétence médicale, poursuivre l'un ou l'autre de ces examens ?

— Certainement pas.

c — Personne d'autre qu'un médecin ne le pourrait, semble-t-il, et pas même le sage, car il lui faudrait être médecin en plus d'être sage.

— C'est bien cela.

— Il ne fait donc aucun doute que si la sagesse n'est que la science de la science et de la non-science, elle ne sera pas en mesure de distinguer le médecin qui connaît les rudiments de son art, de celui qui ne les connaît pas, mais qui feint de les connaître ou qui s'imagine les connaître ; et l'homme sage ne pourra reconnaître aucun savant dans quelque domaine que ce soit, à l'exception de celui qui possède la même compétence que lui, comme c'est le cas chez les autres artisans.

— C'est manifeste, répondit-il.

d — Quelle espèce d'utilité, Critias, demandai-je, pourrions-nous donc encore tirer d'une sagesse de cette nature ? Car si le sage, comme nous en avons fait l'hypothèse au début, savait les choses qu'il sait et celles qu'il ne sait pas, les unes qu'il les sait, et les autres qu'il ne les sait pas, et qu'il était en mesure d'examiner si un autre homme se trouve dans le même état, ce serait pour nous, affirmons-le, un immense avantage que d'être sages car nous pourrions vivre toute notre vie sans commettre d'erreur, aussi bien nous qui posséderions la sagesse, que tous

e ceux placés sous notre gouverne. En effet, nous n'entreprendrions pas nous-mêmes de faire ce que nous ne connaissons pas, mais nous nous en remettrions plutôt à ceux en qui nous aurions découvert cette compétence, et nous ne confierions pas à nos sujets d'autres tâches que celles qu'ils seraient en mesure d'accomplir correctement, à savoir celles-là mêmes dont ils auraient la science. C'est ainsi que sous le règne de la sagesse, la maison devrait être bien administrée, la cité bien gouvernée, et de même pour toute autre chose que la sagesse régirait. Car l'erreur étant abolie, et l'exactitude souveraine, il est nécessaire que les hommes qui sont dans de telles dispositions agissent bien et réussissent dans toutes leurs entreprises, et que ceux qui réussissent soient heureux. N'est-ce pas là, Critias,



demandai-je, ce que nous voulions dire au sujet de la sagesse, lorsque nous affirmions que ce serait un grand bien de savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas ?

— Parfaitement, répondit-il, c'est bien cela.

— Mais tu vois, repris-je, qu'aucune connaissance de cette sorte ne s'est jamais manifestée nulle part.

— Je vois, répondit-il.

— Est-ce que la sagesse, repris-je, dont nous avons maintenant découvert en quoi elle consiste – la connaissance de la science et de la non-science –, confère à celui qui la possède cet avantage, que quoi qu'il apprenne, il l'apprendra plus facilement et toutes choses lui paraîtront plus claires, étant donné qu'il fait chacun de ses apprentissages à la lumière de la science. Il procédera donc mieux à la mise à l'épreuve d'autrui sur les sujets qu'il aura lui-même appris, alors que ceux qui procèdent à un examen sans cette connaissance ne parviendront qu'à des résultats incertains et médiocres. Est-ce que ce sont des avantages de cette espèce, mon cher, que nous pouvons attendre de la sagesse ? Avons-nous en vue et recherchons-nous quelque chose de plus considérable qu'il ne l'est en réalité ?

— Cela se pourrait bien, répondit-il.

— Peut-être, repris-je. Mais peut-être n'avons-nous rien cherché d'utile. C'est une conjecture que m'inspirent toutes les absurdités qui m'apparaissent concernant la sagesse, si telle est bien sa nature. Voyons cela, si tu veux bien : admettons qu'il soit possible de connaître la science, et notre position initiale concernant la nature de la sagesse – savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas – ne la rejetons pas, mais acceptons-la. Tout cela étant accordé, examinons encore mieux si la sagesse, ainsi définie, pourra nous être de quelque utilité. Car ce que nous venons tout juste de dire, à savoir que la sagesse, ainsi conçue, serait un bien considérable si elle présidait à l'administration des maisons aussi bien que de la cité, il ne me semble pas, Critias, que nous ayons eu raison de l'accorder.

— Comment cela ? demanda-t-il.

— Parce que, repris-je, c'est avec légèreté que nous avons accordé que ce serait un grand bien pour les hommes si chacun de nous accomplissait les choses qu'il sait, et s'en remettait aux gens compétents pour les choses qu'il ne sait pas faire.

— Nous n'avions donc pas raison de l'accorder ? demanda-t-il.

— Je crois que non, répondis-je.

— Tu dis des choses vraiment absurdes, Socrate, répliqua-t-il.

— Par le chien ! dis-je, c'est bien mon avis à moi aussi, car sur le même sujet, tout à l'heure, j'ai aperçu toutes les absurdités dont je t'ai dit qu'elles se sont révélées à moi, et je craignais que nous ne menions pas correctement notre enquête. Car, en vérité, si la sagesse consiste bien en quelque chose de ce genre, je ne vois pas du tout ce qu'elle peut accomplir de bon pour nous.

— Comment cela ? demanda-t-il. Parle, pour que nous sachions ce que tu veux dire.

b

c

d

e

— Je crois que je déraisonne, répondis-je. Il est néanmoins nécessaire d'examiner ce qui se présente et de ne pas le laisser aller à la légère, si du moins l'on a un tant soit peu souci de soi.

— Tu as raison, répondit-il.

— Écoute donc mon rêve, repris-je, qu'il me soit venu par la porte de corne ou par la porte d'ivoire<sup>1</sup>. Si la sagesse, telle que nous la définissons maintenant, nous dirigeait avec la plus grande autorité, toute activité se ferait conformément à la science, et personne qui se prétendrait pilote, sans l'être, ne pourrait nous abuser, et aucun médecin, aucun stratège, ni personne d'autre qui simule un savoir qu'il ne possède pas, ne passerait inaperçu. S'il en était ainsi, qu'en résulterait-il d'autre pour nous, sinon d'avoir des corps en meilleure santé que maintenant, d'avoir la vie sauve lorsqu'on affronte des risques sur mer et à la guerre, d'avoir des outils, des vêtements, des sandales, tous nos biens, et encore une foule d'autres choses, réalisés pour nous selon les règles de l'art parce que nous ferions appel à de véritables artisans ? Et si tu le souhaites, convenons même que la divination est la science du futur, et que la sagesse, si elle lui commande, éloigne les imposteurs et confirme dans notre intérêt les véritables devins capables de prédire le futur. Que le genre humain, s'il était ainsi pourvu, aurait une activité et une vie conformes à la science, je le conçois ; car la sagesse veillera à ne pas laisser la non-science faire intrusion et devenir notre collaboratrice. Mais qu'en agissant conformément à la science nous agissions bien et soyons heureux, c'est là une chose que nous ne pouvons pas encore savoir, mon cher Critias.

— Mais pourtant, répliqua-t-il, tu ne trouveras pas facilement une autre fin pour l'activité réussie, si tu n'accordes aucune valeur à l'activité conforme à la science.

— Explique-moi encore une toute petite chose, lui dis-je. De quelle activité conforme à la science veux-tu parler ? Est-ce de la coupe du cuir ?

— Non, par Zeus !

— Du travail du bronze, alors ?

— Pas du tout.

— Alors du travail de la laine, du bois ou d'un autre matériau de ce genre ?

— Bien sûr que non.

— Nous ne sommes donc plus fidèles à la proposition suivant laquelle celui qui vit conformément à la science est heureux, puisque tu ne reconnais pas que ces gens, qui vivent conformément à la science, sont heureux. Mais l'homme heureux, tu m'as l'air de le définir comme celui qui vit conformément au savoir dans certains domaines. Peut-être songes-tu à celui dont je parlais à l'instant, celui qui sait tout du futur, le devin ? Est-ce de lui ou bien d'un autre que tu veux parler ?

— De lui, répondit-il, mais aussi d'un autre.

1. Allusion à un passage de l'*Odyssee* XIX, 562-569.

— Lequel ? demandai-je. N'est-ce pas celui qui connaîtrait, en plus du futur, tout le passé et le présent, et qui n'ignorerait rien ? Admettons qu'un tel homme existe. Car je ne crois pas que tu puisses en citer un autre qui vive plus conformément à la science.

— Non, assurément.

— Il y a encore une chose que je désire connaître : parmi les sciences, quelle est celle qui le rend heureux ? Ou bien lui procurent-elles toutes un bonheur égal ?

— En aucune façon, répondit-il.

— Laquelle alors y contribue le plus ? Est-ce celle qui lui assure la connaissance du présent, du passé ou de l'avenir ? Ou la connaissance du trictrac ?

— Du trictrac ? demanda-t-il.

— Alors la connaissance du calcul ?

— En aucune façon.

— Alors la connaissance de la santé ?

— Davantage, répondit-il.

— Mais celle dont je dis qu'elle contribue le plus à son bonheur, repris-je, qu'est-ce qu'elle lui fait connaître ?

— Le bien et le mal, répondit-il.

— Espèce de fripouille, repris-je, tu me fais tourner en rond depuis un bon moment, en me dissimulant que ce n'est pas la vie conforme à la science qui fait que l'on agit bien et que l'on est heureux, ni l'ensemble de toutes les autres sciences, mais une seule et unique science, celle qui se rapporte au bien et au mal. Cela dit, Critias, si tu veux retrancher cette science des autres sciences, en quoi la médecine sera-t-elle moins en mesure de nous guérir, l'art du cordonnier de nous chausser, le tissage de nous habiller, l'art du pilote et celui du stratège d'empêcher que l'on perde la vie en mer ou à la guerre ?

— En rien moins, répondit-il.

— Or, mon cher Critias, ce qu'il y a de bien et d'utile en chacune de ces activités nous ferait défaut en l'absence de cette connaissance.

— Tu dis vrai.

— Or cette science, à ce qu'il semble, n'est pas la sagesse, mais celle dont la fonction est de nous être utile. Car elle n'est pas la science des sciences et des non-sciences, mais celle du bien et du mal. Par conséquent, si c'est cette science qui est utile, la sagesse serait pour nous quelque chose d'autre.

— Mais pourquoi, demanda-t-il, la sagesse ne serait-elle pas utile ? Car si la sagesse est essentiellement la science des sciences et qu'elle préside aussi aux autres sciences, elle nous est utile du fait qu'elle commande aussi, j'imagine, à cette science qui se rapporte au bien.

— Est-ce elle également qui nous rendra la santé, demandai-je, et non pas la médecine ? Est-ce également elle qui réalise les autres tâches des différentes techniques, et non pas celles-ci, chacune ayant sa fonction qui lui est propre ?

N'avons-nous pas reconnu depuis longtemps que c'est uniquement de la science et de la non-science qu'elle est la science, et de rien d'autre ? N'est-ce pas ?

— Il semble bien.

— Elle ne sera donc pas l'artisan de la santé ?

— Bien sûr que non.

175a — Car la santé, avons-nous dit, est le produit d'une autre technique, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Elle ne produit rien d'utile non plus, mon ami, puisque c'est à une autre technique que nous venons d'attribuer cette fonction, n'est-ce pas ?

— Parfaitement.

— De quelle façon la sagesse pourrait-elle donc nous être utile, si elle n'est l'artisan d'aucune œuvre utile ?

— En aucune façon, Socrate, à ce qu'il semble du moins.

— Vois-tu, Critias, combien depuis un bon moment j'étais fondé à craindre et que j'avais raison de me reprocher qu'il n'y eût rien de bon dans mon examen sur la sagesse ? Car ce dont on convient qu'elle est la plus belle de toutes les choses ne nous serait pas apparu dénué d'utilité si j'étais moi-même utile à la bonne conduite d'une recherche. Mais nous sommes vaincus sur toute la ligne, et nous ne sommes pas en mesure de découvrir à quelle réalité le législateur a assigné ce nom de "sagesse". Et pourtant, nous avons admis beaucoup de choses qui ne s'accordaient pas avec notre argumentation. Nous avons en effet accordé qu'il y a une science de la science, alors que la discussion ne permettait pas et même excluait qu'il y en eût une. Nous avons également accordé à cette science la connaissance des œuvres des autres sciences – alors que cela non plus la discussion ne le permettait pas –, afin d'obtenir un sage qui sache, pour les choses qu'il sait, qu'il les sait, et pour celles qu'il ne sait pas, qu'il ne les sait pas. Nous avons fait cette concession avec une extrême générosité, sans même avoir considéré qu'il est impossible que ce dont on n'a pas la moindre connaissance, on puisse le savoir d'une certaine façon ; car ce que l'on ne sait pas, notre accord prétend qu'on le sait. Or il n'y a rien, à mon sens, qui puisse paraître plus absurde. En dépit de notre attitude débonnaire et de notre souplesse, notre recherche n'a pas davantage été en mesure de découvrir la vérité, mais elle s'est même tellement ri de cette dernière que la nature de la sagesse, que depuis un bon moment nous avons conçue ensemble d'un commun accord, nous est apparue dépourvue d'utilité, ce qui est le comble de l'insolence. En ce qui me concerne, je ne m'en fais pas trop ; mais c'est pour toi, Charmide, repris-je, que je me fais beaucoup de mauvais sang, si, bien que tu aies ces formes et qu'en plus de cela tu aies l'âme la plus sage, tu ne tires aucun profit de cette sagesse et que sa présence ne te soit d'aucun secours dans la conduite de ta vie. Mais ce qui me déconcerte encore plus, c'est cette incantation que j'ai apprise du Thrace, car j'ai mis beaucoup d'application à l'apprendre alors qu'elle n'a aucune valeur. Je ne puis cependant me résoudre à croire qu'il en soit ainsi ; c'est plutôt moi qui suis

b

c

d

e

un piètre chercheur. Je persiste à croire que la sagesse est un grand bien et que toi, s'il est vrai que tu la possèdes, tu es un bienheureux. Vois alors si tu la possèdes et si tu peux te passer de l'incantation ; et si, de fait, tu la possèdes, je te conseillerai de me tenir pour un radoteur incapable de rien chercher par le moyen du discours, et de te considérer, toi, comme d'autant plus heureux que tu es plus sage. »

176a

Alors Charmide répondit : « Mais, par Zeus, Socrate, je ne sais pas, moi, si je la possède ou non ! Car comment pourrais-je connaître ce dont vous êtes incapables, à ce que tu dis, de découvrir la nature ? Pourtant, tu ne m'as pas vraiment convaincu et je crois fermement, Socrate, que j'ai besoin de l'incantation ; en ce qui me concerne, je ne vois aucun empêchement à ce que tu me la chantes tous les jours, jusqu'à ce que tu trouves que cela suffit.

b

— À la bonne heure Charmide, reprit Critias ; si tu fais cela – te soumettre aux incantations de Socrate et ne pas le quitter d'une semelle –, ce sera pour moi la confirmation que tu es sage.

— Eh bien, je le suivrai, reprit-il, et je ne le laisserai pas aller. Je ferais quelque chose de terrible si je ne t'obéissais pas, à toi mon tuteur, et si je n'exécutais pas tes ordres.

c

— Eh bien, c'est un ordre, dit-il.

— Je m'exécute donc, répondit-il, à compter d'aujourd'hui même.

— Eh vous deux, repris-je, que projetez-vous de faire ?

— Rien, répondit Charmide, car c'est déjà tout décidé.

— Tu useras donc de contrainte, repris-je, sans même me permettre d'en juger ?

— J'en userai, répondit-il, puisque Critias me l'ordonne ; à toi de voir ce que tu comptes faire.

— Mais il ne me reste aucune possibilité d'y songer, répondis-je. Car personne ne sera en mesure de s'opposer à toi si tu entreprends une action et que tu uses de contrainte.

d

— Dans ce cas, dit-il, toi non plus ne t'oppose pas.

— C'est entendu, répondis-je, je ne m'opposerai pas. »



## CLITOPHON

*Parmi les dialogues attribués à Platon, le Clitophon occupe une position particulière : Socrate n'y est pas l'interlocuteur principal, car il amorce seulement la discussion. De surcroît, tandis que, dans les autres dialogues où il intervient, Socrate est traité positivement et avec respect, son enseignement se trouve ici fortement critiqué.*

*Dans une conversation qu'il a eue avec l'orateur Lysias, Clitophon, un homme politique connu à Athènes, a établi un parallèle entre le comportement de Socrate et celui du sophiste Thrasymaque en marquant sa préférence pour ce dernier. Socrate, informé de la chose, demande à Clitophon les raisons d'un tel jugement, et Clitophon lui rapporte la teneur de son entretien avec Lysias.*

*Clitophon ne blâme pas globalement le comportement de Socrate. Il loue ses exhortations : Socrate a raison de reprocher aux hommes de ne pas rechercher la vertu qui seule bénéficie à leur âme, et de confier la direction de leur vie à des gens qui ne savent pas à quoi s'en tenir. Mais suffit-il d'exhorter ? À quoi faut-il tout rapporter pour cultiver la vertu ? À la justice, la réponse est unanime. Mais si on demande en quoi consiste la justice, les réponses divergent. Aucune d'elles n'est recevable. Et même si, de façon plus subtile, on définit la justice comme ce qui permet d'établir l'amitié dans la cité en vue de produire un accord entre les citoyens, on se trouve renvoyé à une autre question : un tel accord fait-il intervenir la science ou l'opinion ? C'est alors que Socrate donne son avis : la justice consiste à faire du tort à ses ennemis et du bien à ses amis (il s'agit là de la définition de la justice donnée par Céphale, puis défendue par son fils Polémarque dans le premier livre de la République). La discussion se termine abruptement : Clitophon demande à Socrate de lui communiquer*

*le savoir qu'il possède ; si Socrate ne s'exécute pas parce qu'il ne veut pas communiquer son savoir ou tout simplement parce qu'il ne possède pas un tel savoir, Clitophon se verra forcé d'aller trouver Thrasymaque.*

*Depuis Schleiermacher, la majorité des commentateurs tiennent le Clitophon pour inauthentique. Mais une minorité s'oppose à ce jugement, notamment Simon Slings, qui a établi la nouvelle édition de la République publiée dans la collection « Oxford Classical Texts ». Contre les arguments en faveur de l'authenticité du dialogue (alors lu comme une sorte d'autocritique), il convient de remarquer, outre les incongruités de forme et de fond, que les reproches adressés à Socrate dans le Clitophon se trouvent déjà dans le premier livre de la République.*

1. *Clitophon (409b-c) blâme Socrate d'exhorter à la justice sans dire ce qu'elle est et quels en sont les bienfaits (République I, 336d).*

2. *Clitophon (409d-e) ne se contente pas d'une définition de la justice qui en fait l'instrument de l'amitié qui produirait l'accord entre les citoyens (République I, 351d).*

3. *Clitophon (410a-b) décrit un Socrate qui donne une définition de la justice rapportée au poète Simonide et mise dans la bouche de Polémarque, le fils de Céphale (République I, 332d-336a) et il la combat.*

*En fait, les critiques émises dans le Clitophon s'adressent autant à l'image de Socrate donnée par Xénophon dans les Mémorables (IV, 2, 13 sq.) qu'à celle proposée par Platon. Dès lors, il faut considérer le Clitophon aussi bien comme un pamphlet contre le Socrate que dépeignent Xénophon et Platon que comme un pastiche du premier livre de la République. Aussi peut-on penser que ce petit texte fut publié, à la fin de la vie de Platon ou peu après sa mort, par quelqu'un qui donnait la priorité à l'éloquence et à l'action politique sur la pratique de la philosophie telle que représentée par Socrate.*

## CLITOPHON

### ou Exhortation ; genre éthique

406a      SOCRATE – Quelqu'un vient de nous raconter que Clitophon, le fils d'Aristonymos, reconsidérerait, au cours d'une conversation qu'il avait eue avec Lysias, sa fréquentation avec Socrate, et ne tarissait pas d'éloges sur la relation qu'il entretenait avec Thrasymaque.



CLITOPHON – Cette personne, Socrate, t’a rapporté de façon inexacte les propos que j’ai tenus sur toi devant Lysias. Oui, sur certains points je n’ai pas fait ton éloge, mais sur d’autres je me suis montré élogieux. Et comme il est clair que tu es fâché contre moi, même si tu feins l’indifférence, j’aurai le plus grand plaisir à te répéter moi-même ces propos, puisqu’il se trouve que nous sommes tout seuls tous les deux ; tu sauras, je suppose, que le récit que l’on t’a fait n’est pas exact, ce qui explique que tu es plus irrité qu’il ne le faudrait contre moi. Si tu me laisses parler franchement, je saisirai la balle au bond, et je m’expliquerai volontiers.

SOCRATE – En tout cas, j’aurais mauvaise grâce, alors que tu cherches à me rendre service, à ne pas y consentir. Il est clair que, si je connais et mes points forts et mes points faibles, je m’appliquerai à cultiver les premiers, tandis que je me débarrasserai des seconds dans la mesure où je le pourrai.

407a

CLITOPHON – Écoute bien. Quand je te fréquentais, Socrate, j’ai souvent été troublé, car, comparé au reste des hommes, tu me semblais tenir le plus beau des discours, lorsque, adressant des reproches aux humains, tu proférais, comme un dieu apparaissant dans une machine sur la scène, ces propos solennels :

— « Où vous laissez-vous emporter, hommes ? Ignorez-vous que vous ne faites rien de ce qu’il faudrait, vous dont tout le souci est de chercher à amasser des richesses ? Quant à vos fils, à qui vous transmettez ces richesses, vous ne vous demandez pas comment ils sauront en user dans le respect de la justice, et vous ne cherchez pas, si toutefois on peut enseigner la chose, des maîtres qui leur enseignent la justice, ou si la justice est le fruit de l’exercice et de la pratique, des gens qui les y exercent et les y entraînent avec soin. Du reste, vous n’avez même pas commencé par prendre soin de vous-mêmes. Mais quand vous estimez que vous avez, vous et vos enfants, reçu l’instruction voulue pour la lecture et l’écriture, et dans le domaine de la culture et de l’éducation physique, ce en quoi à vos yeux consiste l’éducation parfaite qui mène à l’excellence, sans être pour autant devenus meilleurs en ce qui concerne l’usage des richesses, pour quelle raison ne méprisez-vous pas le mode actuel d’éducation et ne cherchez-vous pas des maîtres qui chez vous mettent un terme à cette « inculture » ? Et pourtant, c’est bien à cause de cette négligence et de cette indifférence, et non pour une faute d’accord entre le pied du vers chanté et la note donnée par la lyre, que, se comportant sans mesure et sans accord, les hommes se battent les uns contre les autres, frère contre frère, ville contre ville, et sont, en se faisant la guerre, amenés à commettre les pires horreurs et à en être les victimes. Vous prétendez que ce n’est ni par manque d’éducation ni par ignorance, mais de leur plein gré que les gens injustes commettent l’injustice, et dans le même temps vous vous contredisez en osant soutenir que l’injustice est un mal haï des dieux. Comment donc expliquer que l’on puisse de son plein gré choisir un mal si important ?

b

c

d

— C’est qu’on est alors vaincu par les plaisirs, répondez-vous.

— Mais cette défaite on ne la recherche pas de son plein gré, alors que c’est le cas pour la victoire. Dès lors, l’injustice n’est pas commise de plein gré ; c’est ce

e que démontre l'argument, et c'est un devoir de s'en préoccuper plus qu'on ne le fait actuellement, un devoir personnel pour chaque homme et un devoir public pour toutes les cités. »

Ces propos, Socrate, lorsque si souvent je t'entends les tenir, j'en suis très heureux et tu ne saurais croire à quel point je les approuve. Et de même quand tu en tires les conséquences en disant :

408a — « Ceux qui exercent leur corps, sans se soucier de leur âme, ont une conduite analogue ; ils négligent en effet la partie qui doit commander et ils donnent tous leurs soins à celle qui est faite pour être commandée. Il en va de même quant tu affirmes que pour celui qui ne sait pas se servir d'un instrument, il vaut mieux ne pas s'en servir<sup>1</sup>. Si donc quelqu'un ne sait pas faire usage de ses yeux, de ses oreilles, et de son corps en général, il vaudrait mieux pour lui ne pas entendre, ne pas voir, et ne pas se servir de son corps du tout. Et tout naturellement, il en va de même dans le domaine de la technique. Quiconque, en effet, ne sait pas se servir de sa lyre, ne saura pas non plus se servir de celle de son voisin, et quiconque ne sait pas se servir de la lyre des autres ne saura pas se servir de la sienne ; et il en va de même aussi pour tout autre instrument, et autre objet que l'on possède. »

Et ton discours conclut de belle manière par ces mots :

b — « Quiconque ne sait pas faire usage de son âme ferait mieux de laisser cette âme tranquille et de ne pas vivre, plutôt que de vivre en agissant à sa guise. Mais si quelque nécessité le tenait en vie, il vaudrait mieux pour un tel homme vivre en esclave plutôt qu'en homme libre, en confiant, comme s'il s'agissait de diriger un navire, le gouvernail de sa pensée à un autre qui, lui, aurait appris à gouverner les hommes, une technique que souvent tu qualifies, Socrate, de « politique » et qui, d'après toi, se confond avec la technique juridique, celle qui s'exerce dans les tribunaux<sup>2</sup>, et avec la justice. »

c Eh bien, ces propos et bien d'autres du même genre, des propos nombreux et proférés avec tant d'éloquence, comme par exemple : « La vertu peut s'enseigner », et « Il faut avant tout se préoccuper de soi-même », je ne les ai pratiquement jamais contredits, comme je ne crois devoir jamais le faire dans l'avenir ;  
d j'estime qu'ils constituent d'excellentes exhortations, qu'ils sont très utiles, et que tout bonnement ils nous réveillent, nous qui sommes comme endormis. J'étais bien sûr avide d'entendre la suite, mais je m'abstins dans un premier temps de te poser des questions à toi, Socrate ; je m'adressai plutôt aux gens de ta génération, tes émules ou tes partisans, de quelque nom que l'on qualifie leurs relations avec toi. Ce sont ces gens, pour lesquels tu as la plus haute estime, que j'interrogeai en premier lieu, en leur demandant quelle serait la suite de tes propos et, un peu à ta façon, je leur fis part des points qui m'embarrassaient :

1. Voir *Criton* 467e, *Alcibiade* 130a-c, *Phédon* 94a.

2. Voir *Les Rivaux* 137d.

— Hommes éminents, leur dis-je, expliquez-moi de quelle façon il convient d'interpréter l'exhortation à l'excellence que nous adresse Socrate. Faut-il comprendre qu'il n'y a que l'exhortation qui compte, et qu'il est impossible de mener l'affaire plus avant et de la saisir parfaitement, et devons-nous en définitive nous contenter notre vie durant d'exhorter des gens qui ne l'ont pas encore été, et de les inciter à en exhorter d'autres à leur tour ? Ou bien faut-il que nous demandions à Socrate et que nous nous demandions les uns aux autres ce qu'il convient de faire par la suite, après avoir admis que tel était le devoir de l'homme : par où, à notre avis, commencerons-nous à nous instruire sur la justice ? C'est

comme si, alors qu'on nous exhorte à prendre soin de notre corps, on constatait que, pareils à des enfants, nous n'avons pas l'air de savoir d'entrée de jeu qu'il y a quelque chose comme la gymnastique et la médecine, et que pour cette raison on nous adressait des reproches, en nous faisant remarquer à quel point il est honteux d'apporter tous nos soins à cultiver le blé, l'orge, la vigne, et à trouver tout ce que nous nous donnons tant de peine à acquérir pour entretenir notre corps, sans chercher à découvrir aucune technique, aucun expédient capable de rendre ce corps aussi bon que possible, alors que cette technique existe. Et si, à celui qui nous exhorte en ces termes, nous posions la question suivante :

— Quelles sont ces techniques dont tu parles ?

il nous répondrait sans doute :

— La gymnastique et la médecine.  
— Quelle est alors la technique qui s'applique à produire l'excellence en l'âme ? J'attends une réponse.

Celui d'entre eux qui paraissait le plus capable répondit à ma question en ces termes :

— Cette technique, c'est celle dont tu entends Socrate parler, ce n'est rien d'autre que la justice.

Je répliquai :

— Ne te contente pas d'évoquer son nom, mais réponds à cette nouvelle question.

— Il y a, je suppose, une technique qui s'appelle la médecine. Or, cette technique recherche un double objectif : former constamment de nouveaux médecins qui viennent s'ajouter à ceux qui existent, et produire la santé. De ces deux objectifs, l'un n'est plus une technique, mais le résultat d'une technique qui a été enseignée et apprise, et ce résultat c'est ce que nous appelons la santé. Et il en va de même pour la construction : il y a la maison et la technique de la construction, l'une est le résultat d'un enseignement, l'autre son objet. On peut en dire autant de la justice : il y a d'une part l'enseignement qui doit former des hommes justes, tout comme, dans les cas précédents, la technique formait des techniciens dans chaque spécialité ; et il y a d'autre part le résultat que peut produire l'homme juste. Quel est à notre avis ce résultat ? Dis-moi.

L'un répondit :

— ce qui est profitable,

un autre :

— ce qui est convenable,

un autre encore :

— ce qui est utile,

et un dernier :

— ce qui est avantageux.

Et moi, revenant sur leurs réponses, je poursuivis :

— « Ces qualificatifs conviennent à chaque technique : agir comme il faut, de manière avantageuse, utile et ainsi de suite. Mais ce à quoi s'applique tous ces qualificatifs, chaque technique dira que c'est à l'objet qui lui est propre. Par exemple, la technique de la menuiserie utilise ces expressions : « bien fait », « bellement exécuté », « fabriqué comme il faut », pour qualifier la production de meubles en bois, qui ne sont certainement pas la technique en tant que telle, mais ses produits. Il faut en dire autant de la justice. »

Enfin, un de tes partisans, Socrate, prit la parole pour me répondre. Il donna l'impression de tenir des propos très recherchés en disant que l'œuvre propre de la justice est ce qui n'est l'œuvre propre d'aucune des autres techniques, à savoir produire l'amitié dans les cités<sup>1</sup>. Comme je l'interrogeais sur ce point, il déclara que l'amitié était un bien et jamais un mal. Quant aux amitiés entre les enfants et entre les bêtes, auxquelles nous autres donnons aussi ce nom, il refusa, alors que je lui posais une nouvelle question, d'admettre que ce fussent des amitiés, en faisant valoir que le plus souvent de telles amitiés étaient nuisibles, et non point bonnes. Comme il cherchait à éviter toute objection, il alla jusqu'à déclarer que ce n'était même pas des amitiés, et que c'était une tromperie que d'utiliser ce terme pour les désigner. L'amitié réelle, l'amitié vraie, consistait, de toute évidence, en un accord. Et alors que je l'interrogeais sur le point de savoir si par « accord » il voulait désigner une opinion partagée ou un savoir, il repoussa dédaigneusement l'idée que l'accord, c'était une opinion partagée. Il y a forcément, répliqua-t-il, chez les hommes beaucoup d'opinions partagées qui sont nuisibles, tandis que l'amitié, comme cela a été convenu, est dans tous les cas un bien et l'œuvre de la justice ; et il finit par conclure qu'il en allait de même pour l'accord, qui est science et non pas opinion.

Nous en étions là dans notre discussion, plongés dans la perplexité, lorsque des auditeurs, en assez grand nombre, lui tombèrent dessus en soutenant que la discussion avait tourné en cercle pour revenir au point de départ, et ils dirent<sup>2</sup> :

— La médecine elle aussi est un accord, comme le sont toutes les autres techniques, et l'on peut dire sur quoi porte cet accord, tandis que la justice, ou la concorde, dont on parle, l'objectif vers lequel elle tend nous a échappé, et ce que peut bien être son résultat reste obscur à nos yeux.

1. Voir *République* I, 351d-e.

2. Pour ce qui suit, voir *Alcibiade* 126d, *République* IV, 432d-434d.

Ces questions, Socrate, je finis par te les poser à toi-même, et tu me répondis que la justice consistait à faire du tort à ses ennemis et du bien à ses amis. Mais, par la suite, il est apparu que jamais l'homme juste ne pouvait faire du tort à qui que ce fût, car, en toutes choses, il agit en vue de l'utilité de tout le monde. Et je fus plongé dans la perplexité non pas une fois ni deux, mais plusieurs fois et pendant une longue période de temps. Après avoir persévéré, je renonçai à poser ces questions en me disant que, pour ce qui est d'exhorter à la pratique de la vertu, tu le fais mieux que quiconque. Mais de deux choses l'une : ou bien tu ne peux faire que cela et rien de plus, comme c'est le cas pour n'importe quelle autre technique ; par exemple, sans exercer le métier de pilote, on peut faire l'éloge de la technique consistant à piloter un navire, pour montrer aux gens à quel point cette technique est estimable ; et il en va de même pour toutes les autres techniques. Et je suppose qu'on peut te faire la même critique en ce qui concerne la justice : c'est parce que tu ne sais pas mieux ce en quoi elle consiste que tu en fais un si bel éloge. À mon avis du moins, ce n'est pas le cas. De deux choses l'une alors : ou bien tu ne sais pas à quoi t'en tenir ou bien tu ne veux pas partager ton savoir avec moi. Voilà bien pourquoi j'irai sans doute voir Thrasymaque ou qui je pourrai trouver, car je suis plongé dans la perplexité. Pourtant, si tu es désormais disposé à cesser de m'adresser des exhortations, procède comme tu l'as fait, par exemple, pour la gymnastique : après m'avoir exhorté à ne pas négliger mon corps, tu m'expliquais, à la suite de ton exhortation, quels soins apporter à mon corps en fonction de la nature qui est la sienne. Voilà ce que tu dois faire maintenant.

Il faut que tu admettes que Clitophon est d'accord pour estimer qu'il est ridicule de se préoccuper d'autre chose, dès lors que l'on néglige son âme, en vue de laquelle nous devons mettre en œuvre tout le reste. Suppose que j'ai dit tout ce qui devrait venir à la suite de ce que je viens d'exposer. Et, je t'en prie, n'agis pas autrement que comme je viens de le dire, pour éviter que, comme tout à l'heure, devant Lysias et les autres, je te loue sur certains points et te blâme sur d'autres. Car, pour qui n'a été l'objet d'aucune exhortation, je dois reconnaître, Socrate, à quel point tu es précieux, mais pour qui a déjà été exhorté, tu n'es pas loin d'être l'homme qui l'empêche de parvenir à la vertu et d'atteindre au bonheur.



## CRATYLE

*L'Antiquité fut unanime à reconnaître dans le Cratyle la première étape vers la constitution d'une science du langage. Mais, depuis deux siècles, l'évolution de la linguistique a relégué ce dialogue au rang de curiosité : l'entretien de Socrate avec Hermogène et Cratyle semble manquer de sérieux et de cohérence, car les étymologies évoquées sont proches du calembour ou du mot-valise. Ce jugement négatif ne fait pas justice à un dialogue qui doit être lu en fonction d'autres critères.*

*Le Cratyle porte sur le rapport que peuvent entretenir les mots et les choses qu'ils désignent. Socrate fait d'abord reconnaître au jeune Hermogène, qui soutient une thèse conventionnaliste, que les noms sont des instruments dotés d'une certaine « nature » pour « enseigner les choses ». Mais ces instruments sont faillibles, comme il le montre ensuite à Cratyle, qui soutient une thèse naturaliste. Personnage peu loquace qui se présente comme un héraclitéen, Cratyle n'est pas totalement convaincu par Socrate.*

*Quelles étaient les cibles de Platon en écrivant ce dialogue qui nous semble si déconcertant ? Une fois de plus, le philosophe s'attaque à la double orientation qu'avait alors prise l'éducation (paideía). Il refuse de ramener tout le savoir de l'époque à ses origines, la lecture de poètes, et dénonce l'exigence de l'interprétation « allégorique » qui en découle, exigence dont Euthyphron donne un bon exemple dans le dialogue éponyme, qui se fonde sur la prémisse erronée d'un accès possible à la réalité brute des mots. Platon lutte également contre les prétentions des grands ténors de la sophistique, Prodicos et Protagoras, à rendre compte de l'étymologie en fondant le langage sur la connaissance du sensible. Pour le Platon du Cratyle, les noms sont les images des réalités*